UNIVERSIDAD NACIONAL DE MORENO

PEG

PROGRAMA DE ESTUDIOS DE GOBIERNO

CENTRO DE ESTUDIOS DE GOBIERNO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

PROYECTO: PI-CEGOPP-02-2020

INFORME FINAL:

Parte I:

Juan de París. *Proprietas* del obrero, *auctoritas* del pueblo

Autor: Alejandro F. LAMADRID

Marzo 2021

TIPO DE PROYECTO: Proyecto de Investigación (PI)
CÓDIGO: PI-CEEPYD-02-2019

TÍTULO: Fundamentos del gobierno del pueblo en el siglo XIV. Jean de Paris y Marsilio de Padua

DIRECTOR: Alejandro F. LAMADRID
EQUIPO DE INVESTIGACIÓN:
AUXILIAR ESTUDIANTE:

LINEAMIENTO ESTRATÉGICO 2016-2021: Gobierno local
PRIORIDAD DE INVESTIGACIÓN Y TRANSFERENCIA 2021-2023: Desarrollos teóricos y estudios de caso

FECHA DE INICIO: 01/04/2020
FECHA DE FINALIZACIÓN: 31/03/2022

UNIDAD DE LOCALIZACIÓN: Programa de Estudios de Gobierno (PEG)

APROBACIÓN: Res. UNM-R N° 220/20

PREFACIO

Una sociedad medieval que en la crisis de la servidumbre feudal presenta un multiforme caleidoscopio social y político: lo terrenal junto a lo celestial, la costumbre pero el derecho romano, el nuevo poder del dinero y los principios de las órdenes mendicantes, siervos y ciudades liberadas pero pretensiones absolutistas. Una coyuntura política que presenta una multiplicidad de posibles caminos nuevos en un marco de legitimidades contrapuestas: doctrinas descendentes frente a teorías ascendentes del poder. Allí, en esa Europa medieval de principios del siglo XIV, en el más acotado mundo de Juan de París (1255 – 1306) se presenta otro escenario complejo, donde se libra su batalla personal: el rey de Francia Felipe el Hermoso[1] construye legitimidad teocrática y absolutista en su pelea contra el papa Bonifacio VIII, quien persevera por hacer reconocer la *plenitudo potestatis* del obispo de Roma. Juan, ambicioso por lograr la autoridad intelectual y la posición que alcanzó un cercanísimo y ya altamente prestigioso hermano y colega en el espacio y tiempo de la Orden de Predicadores y de la Universidad de París, universidad en la cual "los principales filósofos y teólogos del siglo XIII estuvieron todos asociados en algún período… [y] fue con mucho el más importante centro de estudios superiores en la Cristiandad del siglo" (Copleston, 1982: 179) y, tal vez, queriendo desmentir uno de los sobrenombres por el que se le conoce, Quidort –el que duerme--, pone en juego su ya importante reputación y escribe un *Tratado*, un *opusculum* que para algunos era un *doctissimus tractatus*[2] sobre las cuestiones en disputa en una nueva fase de la histórica pelea entre las dos espadas: quién tiene, legítimamente, el dominio sobre los bienes y el gobierno sobre las personas, ¿el papa o los príncipes? Por otra parte, en *De potestate regia et papali* (en adelante *DPRP* o *Tratado* o *De potestate*)[3] Juan desarrolla una argumentación de sus propias posiciones sobre la base de una filosofía social y política que, si bien construida sobre un lejano y poco claro eco del derecho romano que reconoce que "la única fuente de autoridad política fue toda la comunidad, la *universitas* o *populus*… concepción que coincide con las tradiciones nativas de las sociedades bárbaras" (Carlyle, 1909: 252), tal vez por primera vez de una manera filosófica clara, defiende y pone en el centro de la condición *social* del hombre a la propiedad privada de los bienes producto del trabajo, el arte o la industria de los trabajadores, así como coloca en la cima del poder *político* a la superior autoridad del pueblo, quién es el cuerpo que consiente, instituye y elige todo régimen político y sus ocupantes.

El presente trabajo se ha realizado con el apoyo de la Universidad Nacional de Moreno. Transmito mi fuerte agradecimiento al rector de la Universidad, Hugo

---

[1] Felipe IV de Francia, llamado el Hermoso (Fontainebleau 1268 - 1314), fue también rey de Navarra. De los Capetos, fue el segundo hijo del rey Felipe III el Atrevido y de su primera esposa Isabel de Aragón.

[2] Así "habría definido esta obra el alcalde de la Sorbona, Edmond Richer, en su *opúsculo De ecclesiastica et politico potestate* (1611)" (Piaia, 1994: 169).

[3] En los manuscritos alterna este título con otro: *Tractatus de regia potestate et papali*. "En los manuscritos está citado como *loannes Parisiensis*, a veces solamente *Parisiensis*. 'Quidort' es un sobrenombre: '*qui dort*' ('el que duerme') y se halla en un solo manuscrito. Otros manuscritos traen '*monuculus*' ('el monito ') y '*surdus*' ('el sordo')" (Tursi, 2009: 21n). De su nombre y sus apodos, surgen las múltiples formas de nombrarlo: John Quidort, Johannes Soardis, etc. Utilizamos acá el nombre más reconocido en español, Juan, o Juan de París.

O. Andrade, por encauzar sabiamente mi trabajo. También a mi compañera Liliana B. Benítez por su intenso involucramiento durante su redacción y en la revisión y corrección final, así como a mi maestro y amigo Antonio D. Tursi quién tanto me alentó a los estudios medievales. Se analiza aquí *De potestate regia et papale* de Juan de París, redactado posiblemente entre febrero y abril de 1302, aspirando a describir su filosofía social y política. El *Tratado*, al igual que toda fórmula jurídica del derecho romano, debe tener su *intentio* (el deseo o pretensión del actor) y éste fue expresar una idea –que no alcanza la dimensión de un "programa político"-- que, muy probablemente, esté entrelazada con el propósito de destacarse en el mundo académico de la Universidad de París y al interior de la Orden de los Predicadores. El propósito *general* del texto es discutir el alcance de los poderes del hombre, sobre los hombres, sobre las cosas y sobre las acciones de los hombres, con particular atención en los diferentes alcances y jurisdicciones del poder de los pontífices de la Iglesia (tema de los manuales de la época sobre *De potestate papae*), así como aquellos del emperador del Sacro Imperio y de los príncipes seculares, en suma, la naturaleza del poder espiritual y del temporal en general, así como sus mutuas relaciones. Dentro de este objetivo, es muy probable que su *principal* propósito haya sido "demostrar la autonomía del rey francés en asuntos de secular poder. Demarcar el poder papal del real es su tema, mientras que los límites de la primacía papal dentro de la Iglesia es sólo una mención pasajera" (Ubl, 2015: 273). Pero para esa *quaestio* Juan desarrolla toda una *demostratio* que la sostiene, en la que discurre, bajo las premisas del derecho *humano*, acerca del derecho a la dominación sobre los hombres y al dominio sobre las cosas. Su filosofía social y política tiene en el colectivo *populus* y en los particulares *operarius* un denominador y un foco común tanto de la *praxis* política como de la *poiesis* propietaria. Aquí no se intenta una lectura *atemporal*, ni se intenta encontrar una arqueología medieval de las formas modernas de politicidad, se pretende describir las notas sustantivas del modelo social y político que *la obra* de Juan nos trae, en el marco de las categorías y cuestiones debatidas de la época aunque separada, hasta donde se pueda, de los hechos puros que la enmarcan, los cuales, sin embargo, ayudan a la interpretación del texto. Luego de un primer capítulo que mira el texto desde los tradicionales enfoques genealógico y causal de los órdenes social y político, los siguientes capítulos aspiran a desarrollar los temas de la *proprietas* de los bienes, la *auctoritas* del pueblo y la *potestas* del príncipe (con comentarios sobre las tradiciones, cuerpos legales y teorías a las que Juan apela, o con las que discute o, simplemente, las que circulan, puestos en forma de Excursos). El libro contiene además un Apéndice sobre la posición de Juan en el conflicto entre Felipe y Bonifacio, lo que constituye su teoría política sobre la determinación y delimitación de los poderes de los príncipes y del papado en 1302.

De las fuentes, citas y redacción.

Teniendo a la vista la edición en latín de Bleienstein de *De regia potestate et papali*, se trabajó con las siguientes traducciones: al castellano (parcial) realizada por Antonio Tursi; al inglés de Monahan; al portugués por De Boni. Las citas hacen referencia al número de capítulo y a la página de la edición de Bleienstein o directamente a la página. Los subrayados en cursiva a las citas del *Tratado* de Juan de París y de las otras obras clásicas (Aristóteles, Cicerón, Tomás de Aquino y

otras), son del autor del presente trabajo. Para otras obras, se indica si las cursivas son propias.

INTRODUCCIÓN

Coexisten dos ámbitos de reflexión en el *De potestate regia et papale*, el primario, más práctico y de "primera lectura", diría Leo Strauss, que tiene que ver con la disputa secular entre las dos espadas, la espiritual y la temporal, históricamente protagonizada en el 1300 entre dos actores –el rey de Francia y el papa- estando el cargo de emperador vacante. La intención principal de *De potestate* es dar opinión sobre el conflicto, analizando la vieja cuestión de la naturaleza y alcance de cada uno de los dos poderes, el celeste y el terrestre, el de origen divino y el secular, el incorpóreo y el corpóreo como dice Egidio Romano quién defiende el pleno poder papal. El segundo ámbito, más teórico y de "segunda lectura", es la cuestión del derecho a la dominación sobre los hombres y al dominio sobre los bienes. Allí Juan identifica al sujeto histórico de la suprema y legítima *auctoritas* política en un actor totalmente distinto de aquellos tres –los príncipes, el emperador, el papa--, el pueblo, pueblo que puede delegar su *potestas* a un príncipe,[4] así como también define que la propiedad de la mayoría de los bienes reside en los obreros (*operarius*) que la obtienen por su labor, arte o industria. La redacción del *Tratado* nos muestra, entonces, estos dos planos --uno, si se quiere, epocal, y otro transhistórico-- necesariamente entrelazados, pero que vistos desde el presente es legítimo distinguir netamente según la diversidad de intereses y perspectivas que convocan. Mientras que la descripción de la coyuntura europea de la Baja Edad Media y la postura de Juan de París frente al debate tiene proyección relativa en el presente (el imperio no existe pero sí procesos de unificación transnacionales; existen pocas monarquías pero se discute su carácter democrático; y el papado ha declinado toda pretensión de poder temporal), por el contrario, su exposición acerca de las bases y lineamientos filosóficos sobre el orden social y político, nos presenta una actualidad y presencia significativa.

Atentos a que en la Edad Media europea la igualdad y la libertad de todos los hombres y mujeres son dos valores centrales indiscutidos de la vida en común –la única en la cual parece posible hablar del hombre como especie diferente del resto de los animales--, la cuestión de las formas políticas donde se respete y se haga efectiva la *máxima autoridad del pueblo* –que no es necesariamente lo mismo que la democracia— sigue y seguirá siendo el problema central de la organización comunitaria, al menos hasta tanto pueda pensarse en una sociedad sin necesidad

---

[4] *Auctoritas* tiene dos posibles orígenes. Uno es que deriva del sustantivo latino *auctor* que proviene del verbo *augere*: aumentar, ampliar, auxiliar, completar, dar plenitud a algo. El otro posible origen deriva de que provenga de *authenticum*, traducción del griego αυθε ντης/*authéntes*, el que obra por sí mismo, autor, ejecutor, del verbo αυθεντε ω, dominar, gobernar, que tiene el significado de *poder constituyente*. *Potestas* deriva de *potis* que lleva a la raíz indoeuropea que tiene el significado de *poder constituido* (cfr. Domingo, 1999: 13-17). Como se verá, tomaremos aquél significado que la iglesia ha dado a estos términos aproximadamente desde el siglo IV: poder constituyente y poder constituido (cfr. Excurso 3).

de mando y obediencia, algo que, por otra parte, Juan sostiene como la condición natural original del hombre, *simpliciter*.[5] La Edad Media, en un mundo de una riqueza de formas de vida y de pensamiento que la modernidad empobrece, nos muestra una idea bastante generalizada aunque difusa sobre la *auctoritas* y *potestas* del pueblo, empezando por la *lex regia de translatio imperii* del derecho romano y continuando con otras expresiones de los padres de la iglesia, de los nuevos reinos bárbaros y juristas y canonistas.

> "El concepto de soberanía existe en muchas formas durante la Edad Media… Lo sorprendente de la soberanía medieval es que comenzó como un concepto universal que estableció el poder y la autoridad universales del papa y el emperador y luego se fragmentó lentamente hasta llegar a las unidades gubernamentales más pequeñas de la sociedad. La soberanía del emperador se transfirió a los reyes y luego a los principados y ciudades estado. Un último paso se dio en los siglos XIII y XIV cuando pasó del ámbito público al privado. El pueblo recibió los mismos derechos sobre su propiedad privada que tenía el rey en su reino" (Pennington, "Medieval Soveraignty": 31-32).

A nivel de lo que se llamaban "provincias" y hoy "naciones", no así a nivel comunal de ciudades o pequeñas regiones, difícilmente puedan encontrarse ejemplos de gobiernos populares o democracias, pero sin duda se encuentran muchos discursos que defienden la idea de la "soberanía" del pueblo, en términos de derecho natural, de derecho divino y de historia, pero uno de los primeros, el primero tal vez en un terreno distinto del de los juristas, que con total literalidad sostiene y fundamenta la autoridad del pueblo de consentir, instituir y elegir el tipo de régimen político y sus cabezas, es Juan de París.[6] Se desarrolla aquí el modelo filosófico social y político de Juan siguiendo las perspectivas clásicas que el fraile O.P. conocía perfectamente por sus lecturas de Aristóteles (*Política, Ética a Nicómaco*), Cicerón (*De república, De las leyes, De los deberes*), Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, *Catena aurea*, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, *De Regno* y *De leges*), y otros clásicos.[7] Principalmente, es tributario de la lógica explicativa de la *Política*

---

[5] Dada la importancia de la diferencia y la abundante referencia que se hará en el texto, se aclara: en *Política* VI (1288b.25-26), Aristóteles dice que: "no se debe ocultar cuál es el régimen mejor simplemente [ἁπλῶς] ni cuál es el mejor dadas las circunstancias [τῶν ὑποκειμένων]". Los escritores medievales dirán este par como lo que es *simpliciter* o *secundum quid*, en absoluto o relativamente, la mayoría de las veces o según circunstancias (cfr. Excurso 1).

[6] Karl Ubl menciona algunos de los que han puesto a Juan como el primero en presentar una "teoría democrática de soberanía popular… Scholz, *Die Publizistik*, pp. 331–32; John Quidort of Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt*, ed. with a German trans. by Bleienstein, p. 33; Ullmann, *Principles of*
Government, pp. 253–54; Podlech, 'Die Herrschaftstheorie', p. 484" (Ubl, 2015: 291).

[7] Por su cercanía en tiempo y espacio, hay que mencionar que, según Janet Coleman, el *Tratado* toma prestado conceptos de las *determinatio* de Godofredo de Fontaines que enseñó en París (*doctor Venerandus, magister* en teología) a fines del siglo XIII y escribió unas *quodlibetals* por 1294-96 (1983: 217-218) en el marco de la filosofía tomista. "Godofredo se había mostrado a favor de una república donde la ley reinaba suprema, donde un príncipe electo era como un magistrado con poderes jurisdiccionales que deben ajustarse a la ley, donde la tributación debe ser libremente discutida, acordada y establecida por los representantes de la comunidad, donde rebelarse contra un tirano que por definición había roto la confianza con el gobernado, es legal" (Coleman, 1983: 227). El

(matizada por Tomás de Aquino), fuente y autoridad teórica tanto de Juan, de su defendido hermano sacerdote dominico ya fallecido, colega de la Universidad de París y futuro santo, como de una importante mayoría de la intelectualidad europea de la época.[8] Se ofrece también un análisis más breve sobre la lucha entre las dos espadas como apéndice para quién le interese por sí o por su aporte al contexto.

Respecto a las muchas razones, principios y hechos mencionados por Juan para sostener sus críticas tanto como sus afirmaciones, es posible desarrollar una amplia e intensa crítica.[9] Sin embargo, si bien la consistencia interna de la teoría de Juan forma parte del objeto del trabajo, esta consistencia tiene dos planos que es posible separar nítidamente: por una parte la estructura argumental y por la otra el análisis de la pertinencia y corrección de cada uno de los argumentos y elementos de prueba, tanto los históricos como los de autoridad o los de razón,[10] de esa estructura. Una exégesis sobre éste segundo aspecto, está más allá de las pretensiones del análisis.

Antes de comenzar a analizar la filosofía social y política de *De potestate regia et papale*, a continuación se introducen una descripción sobre el contexto inmediato y personal de producción del *Tratado* así como su esquema temático y estructura argumental.

---

pensamiento amplio y no inquisitorial de Godofredo se manifiesta en su aprobación de un texto, *Miroir des âmes simples et anénanties* de Marguerite Porète, que después de la muerte de Godofredo fue cuestionado por el inquisidor de Francia, confesor del rey, y que llevado a la consideración de los teólogos de la Universidad de París, la opinión de estos últimos se adaptó obedientemente a la pretensión oficial, y el texto fue encontrado herético, condenado a su destrucción y Margarita, mística francesa de la corriente de las beguinas, declarada herética relapsa y condenada a la hoguera en 1310 (Marmursztejn, 2014, párrafos 11-12).

[8] El utilizar conceptos, perspectivas y aún algunos fundamentos de estos autores no autoriza a, por ejemplo, decir que la de Juan "es una elegante teoría, que es notablemente aristotélica" (Theng, 2015: 175). Aunque Juan haya escrito una *Correctorium corruptorii* (circa 1285) en defensa de alguna de las ideas de Tomás frente a la crítica franciscana (C. Jones, 2015b: 8), dado que el núcleo de su teoría política fundamenta, por derecho natural y de gentes, la legitimidad de la autoridad suprema del *pueblo*, su poder constituyente, su teoría, entonces, es notablemente no aristotélica, ni ciceroniana, ni tomista.

[9] Un ejemplo: frente al argumento pro-papal número 35 ("El régimen real no ha sido aceptado por Dios sino que solo lo permitió indignado" con el pedido del pueblo Judío, XI: 125), Juan lo refuta señalando, entre otras cosas, que el Filósofo (*Política* III.1284b) demuestra que "el régimen real, en el cual uno solo gobierna a una multitud según la virtud, es mejor que cualquier otro régimen simple" (capítulo 19: 175). Sin embargo, Aristóteles sólo propone la monarquía en caso de "que alguien descuelle en virtud", es decir, no es el mejor régimen frente a cualquier otro sino sólo si hay alguien que descuelle tanto que no sería lo mejor impedirle que gobernara (el mejor, en absoluto, es una especie de gobierno "mixto" para Aristóteles pero donde los trabajadores están excluidos de la ciudadanía).

[10] Los tipos básicos de argumentos que Juan declara utilizar son, "a saber, ejemplos, autoridades y razones", *exemplis scilicet*, *auctoritatibus et rationibus* (c. 24), es decir, la historia, la autoridad y la razón. Frecuentemente se combinan, no sólo la razón es fundada en el derecho canónico sino que la gran mayoría de los hechos *históricos* son juzgados según el *canon* de la iglesia, o pretextando hacerlo.

1. El controversial Jean "*Quidort*" y su contexto.

Noticia de Juan de París. Juan nació en París, en fecha incierta, hacia la mitad del siglo trece, c. 1255. En 1277, año de condenas a ciertas enseñanzas en la Universidad de París, Juan estudia allí en la Facultad de Artes. Se unió a la orden de los dominicos a principios de los años ochenta, la que funcionaba en el convento de Saint-Jacques. Después de recibir su título en Artes,[11] alrededor del año 1290 habría obtenido su licencia para enseñar y entre los años 1292 y 1296 inició sus actividades en la Facultad de Teología.[12] En la Edad Media, los nombres de pila o de bautismo respondían a modas y a la necesidad de imitar los nombres de las clases dominantes, de personajes populares o de santos muy venerados y había muchos que se llamaban Juan de París. Los alumnos de la Universidad gustaban de dar honrosos títulos a sus maestros como: doctor *irrefragabilis* (Alejandro de Hales, c. 1185-1245), doctor *solemnis* (Enrique de Gante, 1217-1293), doctor *subtilis* (Juan Duns Scoto, 1266-1308), doctor *fundatissimus* (Egidio Romano, 1243-1316), aunque a Juan sus alumnos le reservaron apodos como *Predicator monoculus*, *Johannes dormiens* (*Quidort)* o doctor *surdus*.

La obra de Juan "se halla impregnada, como ya fue afirmado muchas veces, por una orientación abiertamente filosófica" (Ubl, 2003: 37) aunque sus textos polémicos son teológicos: *De principium individuationis*, *Tractatus de formis* y *Commentarii in Libros Sententiarum*. Sus conclusiones no son aceptadas con facilidad y para justificarse se ve obligado a escribir una *Apologeticum*. Al mismo tiempo, redacta una obra en defensa de Tomás de Aquino, (*Correptorium corruptorii, Circa*), quién había sido incluido en los textos criticados y las condenaciones de 1277,[13] donde los escritos de Averroes fueron definitivamente

---

[11] El término procede del concepto romano de *artes liberales* donde *ars* tiene el sentido de τε'ξνη', saber técnico, y *liberalis* "propio del hombre libre", excluyendo a las artes manuales (*artes mechanicae*). Hasta que no "re-aparece" Aristóteles a mediados del siglo XIII, se consideraba que eran siete y en el siguiente orden: gramática, retórica y dialéctica, llamadas en el siglo IX *trivium*; aritmética, geometría, música y astronomía, llamadas por Boecio *quadrivium*. El redescubrimiento del estagirita produce un cimbronazo que incluye, entre otras cosas, el problema de cómo incorporar este conocimiento y cómo reconceptualizar y reordenar el conjunto de las ciencias que no era teología (aunque en Aristóteles existe la palabra Dios, lo cual agrega un problema más). El *corpus* de estudios que se va formando pasa por distintas denominaciones genéricas que van decantando en "filosofía".

[12] En las universidades de la época "los cursos de arte duraban entre cuatro y medio y seis años, según la universidad… y los estudiantes tenían que cualificarse en la Facultad de Artes antes de pasar a la de Teología… [Después de seis años, llega a bachiller y] daba lecciones durante los dos años siguientes sobre dos libros de la Biblia. Podía entonces pasar a enseñar en los cursos sobre las Sentencias [de Pedro Lombardo] y finalmente, después de varios años dedicados a estudios y disputaciones, podía alcanzar el doctorado y enseñar teología, siempre que tuviese cuando menos treinta y cuatro años". En ese momento, se alcanza el título de *magistri non regentes* si abandonaban la universidad o *magistri regentes* si se quedaban enseñando (F. Copleston, *Historia de la Filosofía II*: 180).

[13] La Universidad de París promulgó una serie de listas de censura, unas dieciséis aproximadamente, entre los siglos XIII y XIV, para prohibir ciertas enseñanzas consideradas heréticas, las más importantes en 1210, 1270 y 1277. En 1277, el obispo Étienne Tempier, encargado por el papa, había revisado los contenidos de las clases en la Universidad y formuló "la condenación de 219 proposiciones que afectaban, principalmente, a la enseñanza de los maestros de Artes. Importantes profesores, como Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Tomás de Aquino, son afectados" (Muñoz Delgado, 1977, "La lógica en las condenaciones de 1277", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. 4, Universidad Pontificia de Salamanca: 17).

excluidos[14] pero el efecto sobre la obra de Tomás no fue importante y con el tiempo desapareció. Juan asume toda la cosmovisión aristotélica que Tomás había incorporado a la filosofía cristiana, y su defensa no es casual habida cuenta, también, de la pertenencia no sólo a su misma orden dominica sino al mismo convento parisino de Saint-Jacques. En 1285-86 es censurado en la Universidad de París por sus escritos teológicos en un procedimiento que no parece haber tenido ningún castigo pero que retarda su carrera y en donde Juan cita en su defensa a Egidio Romano, uno de los que lo sancionará posteriormente (Briguglia, 2009: 9-10). En el año 1300, compuso un opúsculo de naturaleza teológica, *De Antichristo*. Después de desatada la segunda fase del conflicto entre el papa Bonifacio VIII y Felipe IV el Hermoso rey de Francia, se habrían discutido públicamente dos versiones de su obra *De potestate regia et papali*, la primera escrita probablemente entre febrero (conocimiento de las medidas papales contra el rey en París) y el 10 abril de 1302 (asamblea en el Louvre de los estados generales convocados por el rey) –versión considerada como "la chispa inicial" de la reacción intelectual del rey contra el papa (cfr. Ubl, 2003)-- y la segunda escrita después y cuyo término *ante quem* puede considerarse principios de 1303. Juan se internó en un terreno intelectual que parece no haber transitado antes y en el cual toma posición abiertamente en un combate que toca las puertas de su Orden, de su Universidad y hasta de su residencia en la iglesia de la Orden de los Predicadores de Saint-Jacques, sobre el que Juan decide comprometerse sabiendo que según se desarrollara la relación de fuerzas entre esos poderes así se podría definir su carrera. El 26 de junio de 1303 fue la sexta firma entre la de 132 monjes dominicos --la mayoría de los frailes de su orden residentes en el convento de Saint Jacques-- un documento que proponía la convocatoria de un Concilio general en contra del

---

[14] La expansión geográfica árabe y sus nuevas conquistas le habían hecho entrar en contacto con la cultura griega y traducir a su lengua las obras de Aristóteles, así como los comentarios a éstas realizados por otros autores, en su mayoría neoplatónicos. Aparece así una filosofía árabe-aristotélica con numerosos elementos platónicos, cuyo máximo representante será Avicena en el siglo X. Más tarde, en el siglo XII, el pensador árabe nacido en Córdoba, Averroes comentará las obras de Aristóteles eliminando la herencia platónica y presentando una versión más fiel al original. Hasta el siglo XIII existe un predominio del platonismo en el pensamiento occidental. Ello es debido, de una parte, a la influencia del cristianismo platónico que San Agustín había elaborado hacia el siglo V y, de otra, al desconocimiento de la filosofía de Aristóteles, del cual sólo se sabía algo de lógica (traducida por Boecio, también en el siglo V), pero no su física, su metafísica y su política. Pero en ese siglo, se produce el re-descubrimiento en Europa de Aristóteles, el cual aparece por mediación de los árabes, a través de la Escuela de Traductores de Toledo. Su obra se traduce, se lee y sus comentarios llegan a constituir todo un género. En el movimiento tuvo especial importancia el llamado averroísmo latino, una corriente de la Universidad de París que mantenía algunas tesis contrarias al cristianismo, lo cual le valió a su máximo representante, Siger de Brabante, la expulsión y la condena a cadena perpetua por parte de la Iglesia. Algunas de esas tesis: el mundo es eterno; el alma humana es mortal, como el cuerpo; existen dos clases de verdades: las verdades teológicas o verdades de la fe, destinadas a explicar las cosas al pueblo, y las verdades filosóficas o verdades de razón. que se reservan para una minoría culta; Dios no es más que una hipótesis científica, pues necesitamos un motor inmóvil para explicar mecánicamente el movimiento de las esferas celestes. Aquino no acepta ninguna de estas cuatro tesis y, en la *Summa contra gentiles,* las combate. No obstante, incorpora la filosofía aristotélica, y a pesar de que no fue en principio muy bien acogida, Tomás insistirá en su validez y construirá un cristianismo de carácter aristotélico. La diferencia más destacable con el filósofo griego está en que éste no admitía la creación, dogma fundamental del cristianismo.

papa Bonifacio VIII. Aproximadamente en 1304 debe haber obtenido su titulo de Magister en Teología, según Ubl como premio y protección de la corte francesa por haber sido uno de los pocos o el único que escribió un opúsculo contra la pretensión de *plenitudo potestatis* del papado y le puso su firma (2003: 56).[15] Es que "los maestros de teología eran más que simples observadores y comentaristas del mundo que los rodeaba y, en ciertos contextos, el poder solo se consideraba efectivo si estaba legitimado por la autoridad de los maestros de teología de la universidad de París".[16] Al año siguiente, con la condición de *magister regente* (responsable de cátedra) de teología, "propiedad" de la Orden de los Predicadores, publicó su tratado teológico más importante: *Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris*, ofreciendo una nueva explicación del misterio de la Eucaristía, afirmando que Jesucristo tomó la sustancia del pan, de tal modo que el verbo de Dios está unido con el pan, oponiendo la idea de consubstanciación a la de transubstanciación, la cual sostiene que el pan se ha cambiado en la sustancia del cuerpo. El trabajo fue considerado herético y la Facultad de Artes de la universidad informó del error a Guillermo Baufet, obispo de París, lo que llevó a la creación de una comisión encargada de prelados para examinar más profundamente el texto. La comisión estaba integrada por el arzobispo Egidio Romano y los obispos Baufet y Bertrand du Pouget, quienes, después del examen, le prohibieron bajo pena de excomunión defender tal doctrina y le privaron de los oficios de enseñanza, predicación y de oír confesiones. Juan apeló al papa Benedicto XI, el que murió el 7 de julio de 1304 sin examinar el caso. Entonces, peticionó ante el nuevo papa Clemente V, ex arzobispo de Burdeos, pero Juan murió cuando estaba a punto de ser recibido. Aún existen en manuscrito unas diez obras suyas sobre teología, física y metafísica; otras dos, *De Anticristo* y *De modo existendi corporis Christi in sacramento altaris*, aparecieron impresas siglos después de su muerte.

De potestate regia et papale está atravesado por varios enfoques y fuentes de interpretación. En particular, entre las obras y autores citados que son más importantes debemos mencionar a la Biblia, la *Civitate Dei* de San Agustín, los derechos canónico y romano, una lectura crítica de los escritos de Egidio Romano, Santiago de Viterbo y Enrique de Cremona y, muy especialmente, la *Ética a Nicómaco* y *Política* de Aristóteles, junto con la aristotélica filosofía y teología de Tomás de Aquino.[17] En todo un mundo multifacético de orientaciones y

---

[15] En la coyuntura en que escribe Juan, la doctrina de que el papa tiene el pleno poder universal, eclesiástico y también temporal, está presente en los tratados de los curialistas, resumidos en la Bula *Unam Sanctan* (1302) de Bonifacio VIII, que parece ser posterior al *Tractatus* de Juan.

[16] La autoridad intelectual y el consiguiente poder indirecto que tenían en Francia los magister regentes, especialmente en teología, era de tal grado que en el último lustro del siglo XIII las opiniones de varios de ellos en contra de la opinión del rey acerca de la nulidad de la elección de Bonifacio VIII debido a defectos en la renuncia de su antecesor, frenaron la embestida antipapal. Felipe el Hermoso cambió los argumentos contra el papa por otros (herejía y otros crímenes que los teólogos ya habían admitido como causas de deposición) y, acudiendo directamente a su opinión, logró un mayoritario apoyo (Wei, 1993: 54-63).

[17] No agota esta lista las obras citadas. De Aristóteles, por ejemplo, cita también a *Del sueño y la vigilia* (X: 115). Además de las citas a *De regno* y los *Comentarios* de Tomás de Aristóteles, son muy frecuentes las citas de Juan en el *Tratado* de las glosas de Tomás de los Evangelios, la *Catena aurea*.
Egidio Romano, Ermitaño de San Agustín de gran influencia en su orden, tuvo como alumno a Santiago Capocci de Viterbo, también de su orden, en la Universidad de París a finales del siglo

pensamientos discordantes y fragmentarios, los Carlyle encuentran "grandes pensadores que en el siglo XIII se dirigieron a construir un coherente y lógico sistema a partir de los infinitos complejos elementos de la vida y el pensamiento medieval" (Carlyle, 1909: 250). Entre ellos, se destaca Juan de París.

El *Tratado* y su recepción inmediata. Las aproximaciones anteriormente más aceptadas sobre la datación de *DPRP*, donde coinciden historiadores protestantes y católicos (R. Scholz y J. Rivière y J. Leclerq), lo ubica entre fines de 1302 y la primavera de 1303 (Ubl, 2003: 42-43) pero más recientemente, y con razones más elaboradas y precisas, Karl Ubl lo data en el epicentro del conflicto, febrero-abril 1302. Pocas son las copias manuscritas que se conocen del *Tratado* de Juan de París, de lo que se deduce una recepción posterior a esta lucha poco importante. En el *De potestate*, pueden destacarse dos grandes temas. Por un lado una teoría sobre la naturaleza y alcance de los poderes temporales y espirituales en Europa (el papa, el emperador, los reyes), en la cual toma clara posición en defensa de las atribuciones del gobierno temporal (en general, con particular detenimiento en el reino de Francia) y ataca las posiciones defendidas por los papalistas en su doctrina de la plenitud de la potestad del pontífice. Por otro lado, Juan desarrolla toda una filosofía de la sociedad y el poder político. A pesar de los recaudos que toma en sus posiciones, que comienza definiéndolas como una *vía media*, tal vez lo que pesó más en la recepción inmediata de su obra, digamos, en el resultado de la "acción política" de su texto, haya sido que en el marco general de la acción histórica que afecta la recepción del escrito, sus argumentos no cayeran del todo bien en ningún ámbito. Respecto al papa, si bien el opúsculo le concede al orden sacerdotal plena autoridad en las cuestiones religiosas y le acepta al papa la práctica muy cuestionada de las indulgencias,[18] su posición es claramente contraria a las pretensiones de dominio sobre las cosas y los hombres en su conflicto con Felipe IV el Hermoso. Si bien su defensa de la posición del rey nadie discute, sus argumentos resultan insuficientes o, peor, claudicantes en aspectos claves al apoyo de la política absolutizante del monarca de Francia. Los franciscanos no lo deben haber recibido gratamente por las diferencias que los dominicos tenían con la posición de la otra orden (y que Juan comparte) sobre las implicancias que el simple *uso* de bienes "prestados" por el papa tenían sobre su efectiva propiedad y por su fuerte ataque a las pretensiones del papa, así como tampoco los agustinos que proveían al papa de su mejor teórico, Egidio Romano. Su propia Orden de los Predicadores, también mendicante, igualmente podía verse afectada si el papa disminuía los privilegios de los que, ellos también, eran beneficiarios. El mismo sesgo provocador deben haber tenido sus trabajos sobre el Anticristo y sobre la Eucaristía, por lo que Theng se atreve a postularlo como un

---

XIII, a quién lo nombró, siendo Prior de los Agustinos, maestro regente y que es considerado como el padre de la eclesiología. Ellos dos y Enrique de Cremona escribieron en los años de la disputa entre Felipe y Bonifacio, tratados defendiendo la potestad papal: el más famoso, el de Egidio es *De eclesiastica sive Summi Pontificis potestate*; Santiago escribió *De regimini christiano* y Enrique de Cremona *De potestate papae*.

[18] "En favor del bien común temporal dispone el príncipe en caso de necesidad. Pero en los casos en los que no hay necesidad, sino alguna utilidad espiritual o cuando constara que los bienes exteriores de los laicos no podrían satisfacer tal utilidad o necesidad, no puede el papa compeler a nadie, pero sí podría conceder *indulgencias* a los fieles a cambio de recibir alguna ayuda, y otra cosa, según creo, no le ha sido conferida" (*DPRP*, c.7: 98).

posible "académico disidente". Más allá del bastante factible perfil polémico de Juan en la Universidad y su posible participación en una disputa intelectual interna (sospechada por Karl Ubl y Lars Vinx), la recepción general entre sus pares en la Universidad es todavía más arcana, dado las opiniones encontradas sobre la autonomía o dependencia del claustro docente con respecto al rey, aunque si los maestros de la Universidad unos años después "fueron utilizados por la corona francesa durante el juicio a los Templarios por herejía", no cabría esperar mucha independencia de juicio (Theng, 2015: 182 y 179 respectivamente) al menos a partir de 1303 (año en que muchos extranjeros que no firmaron una petición a favor del rey, volvieron a sus países).

Anna Milne-Tavendale da algunas razones para considerar a Juan un activo, controversial y altamente ambicioso fraile dominico y profesor universitario: analizando el *Tractatus de Antichristo* de Juan,[19] sostiene que "los textos que deja atrás parecen proveer una concreta ambición dentro de su orden así como dentro de la Universidad de París" (2015: 145). Más que de "ambición" tal vez sería mejor hablar de aspiraciones lógicas en el marco de una carrera universitaria: Juan de París se esfuerza no sólo en su master en Filosofía (en curso en 1302-1303) sino, luego de alcanzado, obtener el grado y el puesto de *magister regente* en la Universidad de París, el que alcanzaron tanto Tomás de Aquino como luego Egidio Romano y Giacomo da Viterbo (dos de sus principales contendores intelectuales en la disputa entre el papa y Felipe IV). No tendría nada de particular que alguien que alcanza posiciones importantes en la Universidad tuviera una posible pretensión de escalar posiciones en la Orden de los Predicadores. Su desempeño no terminó bien si observamos la censura religiosa, la exclusión del permiso de dar clases y la prohibición de hablar nunca más sobre el tema de su reciente trabajo sobre la Eucaristía, poco antes de su muerte.

2. Esquema temático y estructura del *Tratado*

Esquema temático. No hay un orden lineal de exposición en el *Tratado* sino que "se lee como una desarrollada *determinatio* de un quodlibetal debate de la facultad de teología de la Universidad de París" (Coleman, 1983: 213).[20] Frente al tratado más importante que defiende la *plenitudo potestatis* –*De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano—que se desarrolla bajo la oposición *ignorancia-veritas* y abunda en fundamentación exegética de las Escrituras, el Proemio de *DPRP* está planteado bajo la forma *error-veritas* y se centra principalmente en el derecho canónico que

[19] Escrito en 1300, presenta un tratamiento, dice la autora, "político" de la profecía, en el sentido de que los argumentos y fuentes de análisis tienen una intencionalidad de operar entre sus pares: rebatía las ideas apocalípticas y reformistas de Arnau de Vilanova, el "médico de Reyes y Papas"; también otras que circulaban entre los franciscanos espirituales de Provenza, Toscana y Ancona; y cuestionaba, en particular, las ideas de los Hermanos Apostólicos encabezados por Dulcino de Novara.

[20] Un *quodlibet* ("cualquiera") fue un muy importante evento en la Universidad de París que consistía en el tratamiento de *un tema cualquiera por parte de cualquiera*, realizado en dos jornadas: la *disputatio*, donde se presentaba y se discutía ampliamente una *quaestio* y, tal vez, algún bachiller podía dar una opinión, y la *determinatio*, a cargo de un maestro regente de teología, que era la parte demostrativa sobre una tesis alrededor de la *disputatio*. Después de escribir el *DPRP* Juan presenta la *Determinatio* sobre la eucaristía que le cuesta su carrera.

era la mayor fuente de apoyo de los defensores de la *plenitudo potestatis*,[21] siendo la verdad presentada como término medio entre dos errores, citando un texto de Boecio que recuerda la máxima aristotélica sobre la virtud reformulada por Tomás sobre la verdad. Esta explícita vía media en realidad se ve sobredeterminada por una --también explícita pero no adelantada en el Proemio-- toma de posición *filosófica* presentada en ocasiones claves como punto de vista no opuesto pero sí superior a la perspectiva *teológica* en los temas objeto del *Tratado*. Entre los errores de dos figuras negativas, los heréticos Valdenses y el lujurio y soberbio Herodes el Grande, Juan postula que los bienes de los sacerdotes sólo provienen de ofrendas del pueblo y que su administración puede ser hecha por los prelados de la iglesia, por concesión o permisión de los príncipes o de otra autoridad. Esta estructura inicial del Proemio se transformará en el cuerpo del texto. Primero, en los capítulos 1 a 7, Juan desarrolla su teoría sobre la dominación de los hombres y la propiedad de los bienes. A partir del capítulo siguiente, comienza la discusión en un contrapunto entre error y verdad, exponiendo en el capítulo 11 el cúmulo de las razones a favor de la hierocracia papal desarrolladas alrededor de la afirmación de que "el papa tiene jurisdicción sobre los *bienes* temporales exteriores", pero que en su desarrollo incluye tal vez una mayoría de temas sobre la dominación *personal*. Los capítulos 12 y 13 contestan en general la postura pro-papal mientras que los capítulos 14 a 20 refutan, una por una, las 42 razones erróneas expuestas y son complementados por los últimos capítulos 21-25 (que se considera, en general, añadidos en la segunda versión).

[21] En ese marco de "errores", Juan nunca culpa ni condena, lo cual lo aleja de toda posible acusación de herejía (Piaia, 1994: 171-174).

	Tema				Cap.
a	Qué es el régimen real y dónde tiene origen (derecho natural y de gentes)				1
b	Qué es el sacerdocio y donde tiene su origen (dado el fin sobrenatural, derecho divino).				2
c	No es tan necesario que todos los príncipes estén referidos, como los ministros de la Iglesia, a uno supremo				3
d	cuál está 1°, si el reino o el sacer-docio	*en el tiempo*: antes existió el reino que el sacerdocio.[22]			4
		en dignidad: "que el poder sacerdotal es mayor que el real y que lo supera en dignidad"			5
		en orden *causal*. El Papa y los **BIE-NES:**	**Eclesiásticos:** El papa no es soberano, es distribuidor y administrador		6
			LAI-COS	**PRINCIPIOS** **i. Particulares.** a) DOMINIO y administración: no lo tienen ni el príncipe ni el papa, sino los particulares por su trabajo. b) JURISDICCIÓN: fue instituido por el pueblo un príncipe. **ii. Comunes**. El príncipe es "medida en la distribución de los bienes exteriores por parte de los particulares, según una justa proporción y en favor de la *necesidad o utilidad común*".	7
		DISCUSIÓN			
		El Papa **No** tiene <u>JURISDICCIÓN</u>. □) Cristo no la tuvo; □) si la tuvo, □) no la transfirió.			8
		□) Cristo si la tuvo; □) refutaciones: la tuvo sólo en cuanto a Dios, no en cuanto hombre. "No se dice que Cristo reine por la fe sobre las posesiones sino en los corazones".			9
		□) si la tuvo, □) no la transfirió a Pedro. "El poder regio ni en sí ni en cuanto a la ejecución proviene del papa, sino que proviene de Dios y del pueblo que elige un rey en una persona o en una casa".			10
		42 RAZONES [a favor de una HIEROCRACIA] **<u>Sí</u>**, "El papa tiene jurisdicción sobre los bienes temporales exteriores".			11
		SOLUCIÓN A LAS RAZONES ANTERIORES Poderes de Cristo a Pedro y a los apóstoles			12
		"No tienen los prelados eclesiásticos dominio o jurisdicción en lo temporal ni por ellos los príncipes les están sujetos en lo temporal"			13
		Respuestas a las 42 razones. **Cap. 14,** 1-6; c. **15,** 7-12; c. **16,** 13-18; c. **17,** 19-24; c. **18,** 25-30; c. **19,** 31-36; c. **20,** 37-42. 11 razones (12-16, 19-20, 32, 36, 38, 39) apuntan a la cuestión específica del dominio y jurisdicción sobre los bienes y 31 al tema general de la superioridad papal sobre la secular. Aproximadamente 2 capítulos contra 5.			14-20
e	Suple-mento	Donación de Constantino.			21
f		Si es lícito discutir y juzgar sobre la tal competencia del papa. [Concilio General y uso de la violencia]			22
g		El papa no puede renunciar.			23
		Puede renunciar.			24
h	Se solucionarán las razones anteriores				25

El esquema muestra dos temas que sobresalen como *quaestio disputata*: el cotejo del reino frente al sacerdocio --y en el interior de ese tema, el alcance y límites de la autoridad y poder del papa-- (capítulos 1-5 y 21-25, diez capítulos) y la controversia del dominio y los derechos sobre los bienes (6-20 inclusive, quince capítulos). En estos últimos, se encuentran muchos argumentos refutados sobre la supremacía en dignidad, potestad y jurisdicción del papa, no sólo aquella sobre *el*

[22] Según *La ciudad de Dios*, el primer reino fue el de los Asirios, pero "no hubo verdadero sacerdocio, hasta la llegada del mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo".

dominium in rebus sino aquella acerca de la dominación sobre los hombres como se dijo.

Estructura literal y de sentido de *DPRP*. En primer lugar, el discurso esencial del texto presenta la *defensa de las poderes y prerrogativas temporales de los poderes seculares frente a la autoridad espiritual de la iglesia*, especialmente, la autoridad papal, estableciendo una delimitación de competencias. Esto aparece en primer plano o en primera lectura tanto porque el texto así la presenta como porque los intereses del contexto la sobredeterminan. En este marco y visto históricamente, el discurso "es una justificación del punto de vista del rey [Felipe IV] en la cuestión de la separación de poderes", no una "vía media" entre el rey y el papa (Ubl, 2005: 62). Este debate tiene un subcapítulo en el cual Juan defiende la existencia y la soberanía de los gobiernos reales frente al Emperador, aunque sin cuestionar su alcance jurisdiccional en aquellos territorios en que, a diferencia de Francia, hayan consentido su *imperium*. En segundo lugar, en esa dimensión principal se despliega un subtexto que *defiende la supremacía de la autoridad del pueblo* (poder constituyente) *frente al poder delegado y electo del rey* (poder constituido), estableciendo una jerarquía. En tercer lugar, cruzando ese doble plano de disputas de delimitación y jerarquía de poder, se desarrolla una *teoría de la propiedad fundada en la labor y artesanía humana*. Esta teoría le sirve a Juan para excluir al poder eclesiástico de competencia, tanto jurisdiccional como de dominio, sobre los bienes *exteriores* (es decir, aquellos que están fuera del ámbito inmediato de la iglesia) y, sobre los bienes comunes *de la iglesia,* reconociendo al papa cierta jurisdicción según se presenten ciertas circunstancias. Asimismo, la teoría del valor del trabajo como principio de apropiación privada desarrolla un argumento *relacional* que le sirve, diferenciándose del modelo de obligaciones mutuas del feudalismo pero oponiéndose al argumento del derecho romano basado en los *status* (de los actores o de los bienes), para anclar la propiedad de la mayoría de los bienes exteriores en los trabajadores del pueblo, lo cual puede ser leído como un sostén indirecto a la superior *auctoritas* del pueblo frente a la *potestas* delegada y electa del rey sobre las personas y sobre los bienes.

3. Nota metodológica y sobre el contenido

La *alteridad* o *presentismo* significa ubicarse *sincrónicamente* en una época o lugar determinado para analizar los hechos históricos o cualquier significante de una época determinada bajo el mismo "código semántico" del tiempo y espacio estudiado. Tiene la ventaja de precisión: en cada signo se identifica en forma relativamente ajustada significado y significante; evita el anacronismo. Las ventajas de este posicionamiento son los problemas que elude. La no alteridad, el *anacronismo* –es decir, utilizar significados y significantes de referentes históricos distintos—conlleva el riesgo de ciertas distorsiones. Por ejemplo, se está expuesto a ver como anticipación de una época futura, lo que es simplemente una expresión algo diferente de los temas de la época estudiada y, también, se utilizan categorías que son "universales" en una época futura pero que sólo pueden ser excepciones

en el período bajo estudio.[23] No obstante, el problema que tiene *quedarse* en la alteridad es que no permite distinguir la *diferencia* –y no la explica— con los signos, referentes, significados y significantes de pretéritas o futuras épocas y paraliza el estudio de las transiciones y de los procesos históricos (fácticos y conceptuales) involucrados. Por ello se entiende acá metodológicamente aconsejable, primero, plantarse a estudiar una época, región o dimensión no contemporánea, según el modo de la *alteridad* y hacer un esfuerzo por encontrar las correspondencias exactas de los significados que esa época o región efectivamente le atribuía a los significantes estudiados. Pero, en segundo término, es importante reubicarse *diacrónicamente* en el modo *anacronismo* para identificar las diferencias en las correspondencias pretéritas y actuales entre significantes y significados. Este segundo modo es el punto de partida de todo análisis del *movimiento* histórico.

En este trabajo nos limitaremos a un estudio sobre Juan de París que enfoca su teoría social y política según sus propias categorías y las de la cultura que lo envuelve, es decir según el modo de la *alteridad*, pero incorporando aquellos elementos conceptuales no propios y hasta *anacrónicos*, en tanto se consideran necesarios para la comprensión del texto de Juan. En el capítulo I se desarrolla el origen del orden comunitario-político según una tradicional perspectiva genealógica así como también las causas del orden político según otro, también, tradicional enfoque. Esto aclara varias cuestiones, entre ellas que el proceso hacia vivir y vivir mejor en miras al bien común, introduce tantas novedades respecto a la condición original del hombre que, luego de una primera ordenación en sociedad y la elección de un primer gobierno, la idea de derecho natural es sólo una lejana guía racional que debe, muchas veces, dejar paso a la pura lógica de un derecho consensuado entre los hombres. Antes de continuar, se hace una presentación del marco filosófico-legal en que se mueve Juan de París, es decir, tanto de la cuestión general de la justicia (*iustitia*) como la del derecho (*ius*) en torno al dominio de los bienes y el gobierno de los hombres (Excurso 1), así como de la cuestión más específica sobre la naturaleza de la propiedad de los bienes (Excurso 2). Antes de introducirnos en el régimen político, el capítulo II se enfoca en la teoría sobre los bienes temporales y su apropiación privada por el trabajo, dada la importancia que, en todo modelo, adquiere la base económica en relación a la superestructura jurídico política, conceptos que, como se verá, describen con otras palabras la prioridad y centralidad que la propiedad privada de los bienes

---

[23] Ejemplo del primer error de algunos anacronismos, es sostener que la afirmación de Juan de París de que la propiedad privada legítima se adquiere por medio del trabajo, anticipa los modernos derechos de propiedad. Los derechos básicos de propiedad modernos, exceptuando las cuestiones que introduce la tecnología, ya estaban contemplados en el viejo derecho romano. Ejemplo del segundo error, es hablar del Estado, porque no hay Estado, en el sentido moderno, a comienzos del siglo XIV, ni siquiera en donde más avanzado estaba el proceso de concentración del poder legítimo. También sería una suposición errónea que porque para Juan se instituye y elige "por consenso" se diga que adelanta el contractualismo o algo así. Constituiría un anacronismo de los peores sostener cosas como las que, correctamente, critica Moreno-Riaño, esto es, que Juan "fue un profeta medieval de la modernidad cuya obra prepara el camino para el capitalismo liberal, los modernos derechos de propiedad, el estado moderno y la separación de la teología de la política" (2015: 231).

adquiere en la condición social del hombre y previo a cualquier arreglo político.[24] El Excurso 3 puede ser leído como una introducción (que al igual que los otros Excursos el lector puede obviarlos) al tratamiento del régimen político y allí se presenta la problemática conceptual sobre el derecho al poder, centrado en la crucial distinción de alcance y formas de dominación entre un poder constituyente y un poder constituido. El capítulo III describe los fundamentos y el alcance que Juan expone sobre la *auctoritas* del pueblo. El capítulo IV desarrolla el alcance de la *potestas* en general y de la *potestas* del príncipe en el mejor régimen político: el principado civil o político. Antes de las conclusiones, en el capítulo V, desde una perspectiva más amplia se hace un repaso de la idea de *auctoritas* y *proprietas* del pueblo. Este libro sigue un orden aristotélico: tanto la cuestión de la génesis comunitaria y las causas de lo político (capítulo I), así como la propiedad de los bienes (capítulo II), son temas del libro I de *Política*; los capítulos III y IV, sobre el orden propiamente político, están tratados en los libros III a VII del texto de Aristóteles. Dada la importancia de la *intentio* de Juan, opinar contra los argumentos ofrecidos por aquellos que en la secular lucha de las dos espadas defienden la *plenitudo potestatis* del papa, se ha agregado un *Apéndice* sobre la posición de Juan en este conflicto,[25] dando cuenta del escenario de la política europea, sus actores y sus disputas de poder, así como del inmediato ambiente cultural de Juan. De esta forma esperamos completar el círculo virtuoso entre contexto-texto-contexto que se aconseja para la mejor comprensión de un escrito teniendo en cuenta de que Juan de París "fue acicateado a ocuparse de la filosofía política sólo por el conflicto con las pretensiones de dominación papales y que su obra *De regia potestate et papali* puede ser evaluada correctamente sólo ante ese trasfondo actual" (Ubl, 2003: 32).

---

[24] Janet Coleman identifica como "el corazón de la teoría de Juan un examen de los diferentes modos por los cuales los individuos y las corporaciones pueden legítimamente adquirir y conservar una propiedad y las consecuencias para la administración secular y espiritual" (2000: 121). Sin dejar de reconocer la importancia del tema, nos parece que de la misma importancia son la fundamentación sobre la superior autoridad del pueblo, los tipos de poderes y la relación entre estos y la propiedad de los bienes del pueblo.

[25] Cuando acá se distingue lo secular de lo espiritual, en éste último término se incluye todo el clero, tanto el secular o diocesano (aquellos miembros de la Iglesia que vivían en el mundo, mezclados con los laicos: el Papa, los arzobispos, los obispos y los párrocos o abades) como el regular (las órdenes, congregaciones y cuerpos sujetos a reglas; frailes o monjes).

I. GENEALOGÍA Y CAUSAS DEL ORDEN POLÍTICO

1. Genealogía

> "Ya que el hombre es por naturaleza un animal *político o civil*… es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida" (cap.1: 75-76).

La importancia del enfoque naturalista es ineludible como parámetro de orientación raigal en la interpretación de Juan.[26] El peso de esta perspectiva es tal que algunos sostienen que "ayuda a facilitar las futuras teorías del contrato social" y otros que la teoría "presupone un estado de naturaleza" (Moreno-Riaño, 2015: 232), conceptos que nacerán después. No sólo Juan, Marsilio de Padua muy pocos años después, como Tomás de Aquino unos cuantos años antes, basan su teoría política en un relato genealógico que, partiendo de las relaciones primitivas del hombre culmina explicando el orden político. Se desarrolla a continuación el análisis que Juan ofrece y que define puntos cruciales para la interpretación del texto: las tres etapas de la génesis social y política, la explicación sobre el *origo regni*, y sobre los fundamentos de la apropiación privada de los bienes, el principio de legitimidad de todo gobierno político y los dos niveles de poder que determina. El relato mostrará algo en que nos detendremos más adelante: lo que los clásicos entendían como lo que es "por naturaleza" no significa simplemente algo físico o genético propio del hombre sino que surge de las relaciones del hombre con otros hombres y de estos con la biósfera que lo circunda, por lo cual en ese complejo bio-político encontramos tanto restricciones externas, dis-capacidades relativas del hombre frente a otros animales y ventajas comparativas sobresalientes en la facultad de la razón y la palabra, fuerzas externas e internas al hombre que marcan un camino *natural*. Se verá que lo que es por naturaleza en Juan (como lo fue para Tomás y lo será para Marsilio) implica no una genética fisicalista sino una genealogía racional.

Vida bestial.

Juan es un sacerdote dominico que, por supuesto, sostiene la creación sobrenatural de toda existencia terrenal, por lo cual Dios es considerado tanto la causa eficiente primera de todo aquello que es por naturaleza y que, por ello, es bueno, como la causa final de la verdadera y virtuosa vida del hombre. El análisis de la génesis de la vida en comunidad y la aparición de las instituciones de mando y obediencia responde a un patrón argumentativo clásico, siguiendo, en líneas generales, a Aristóteles preferentemente. Una evidencia histórica muestra que antes de los reyes asirios se vivía de una manera no humana, una primera época

---

[26] Juan, aunque no sistemáticamente, sigue los temas clásicos de Aristóteles. Su genealogía, el análisis multicausal de lo social y político, su crematística y propiedad, los fundamentos del orden político (*Política* I), los tres tipos de regímenes políticos rectos, el mejor régimen político (*Política* III-VII). Asimismo, incorpora la separación entre lo social y lo político de Tomás (*De regno*), así como muchos contenidos de la *Suma Teológica*.

donde el hombre no vivía como su naturaleza, corporal y racional, le induce sino como bestias: "antes de Belo y Nino, que reinaron en un comienzo, los hombres no vivían conforme a su naturaleza como hombres, sino como bestias, sin régimen alguno como cuenta en su primer libro *Contra los paganos* Orosio que algunos han dicho. Y Cicerón dice cosas semejantes al comienzo de su *Vieja Retórica*, y el Filósofo dice de tales en la *Política* (I, 1253a27) que no viven como hombres sino como dioses o bestias" (cap.1: 77). Juan hipotetiza un estadio pre-social, no sólo no comunitario sino también que piensa a los hombres sin casa ni asociación tipo aldea.

Sociedad natural: el trabajo da derecho al* dominium *sobre los bienes.

La asociación de los hombres. El hombre es un animal que, naturalmente, necesita vivir en multitud para atender mejor sus necesidades.[27] Tanto sus *carencias* (corporales) para procurarse sus necesidades básicas como sus *ventajas* para comunicarse (la razón y el habla) le empujan a la vida social. Tanto para Tomás como para Juan, el hombre para satisfacer sus necesidades necesita un *quantum* de conocimiento y trabajo que no puede alcanzar si no se asocia con los otros hombres.[28] El análisis de la cotidianeidad de la vida humana, el alimentarse, el vestirse y el defenderse, demuestran que el hombre lo puede hacer mucho mejor en multitud:

> "ya que el hombre es por naturaleza un animal *político o civil*, como se dice en el libro primero de la *Política* (1253a2), lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido y la defensa, en las que uno solo no se basta a sí mismo, y también por el habla que está dirigida a otro y que solo al

---

[27] Lo que es por naturaleza o el derecho natural en Juan, parece referirse exclusivamente al hombre, no a todos los animales (cfr. Carlyle, 1909: 103). Santo Tomás, en cambio, acepta un derecho natural para todos los animales.

[28] Tomás de Aquino sigue fielmente a Aristóteles señalando que "a los otros animales la naturaleza les deparó la comida, sus pieles, su defensa, como colmillos, cuernos, garras o al menos velocidad para la fuga. El hombre, en cambio, está desprovisto de estos recursos dados por la naturaleza… A los otros animales les es ínsita una habilidad natural respecto de todas las cosas que les son útiles o nocivas… En cambio, el hombre tiene sólo en común el conocimiento natural de esas cosas que son necesarias para su vida" (*De regno*, I.1: 64). Estas *carencias* –defensas corporales, instintos naturales— que obligan al hombre a asociarse con otros hombres y construir comunidades, determinan que: "para obtener todas ésas [cosas] un solo hombre no se basta, pues un solo hombre por sí no podría pasar su vida con suficiencia; en consecuencia, es natural al hombre vivir en sociedad de muchos". Asimismo, "el hombre tiene sólo en común el conocimiento natural de esas cosas que son necesarias para su vida, de modo que valiéndose de él, por medio de la razón, puede, a partir de los principios naturales, llegar al conocimiento de las cosas particulares que son necesarias para la vida humana. Es, pues, imposible que un solo hombre alcance todas esas cosas por medio de su razón; en consecuencia, le es necesario al hombre vivir en multitud, de modo que uno ayude al otro, diversos se ocupen en investigar diferentes cosas por medio de su razón" (*idem*). Pero además de estas carencias que *obligan* al hombre a buscar colaboración y la razón que lo *confirma*, existe algo que no tienen los otros animales y que *favorece* esta búsqueda y su realización: "es propio del hombre el uso del habla, por la cual un hombre puede expresar a otros su pensamiento de manera cabal… Entonces el hombre es más comunicativo para otro hombre que cualquier otro animal gregario" (*idem*) y, en conclusión, el hombre para satisfacer sus necesidades, primero, necesita del conocimiento y del trabajo y la dimensión que el desarrollo de ambas capacidades requiere para poder satisfacerlas sólo puede alcanzarse colectivamente, en comunidad; segundo, para construir comunidad, mientras el resto de los animales sólo tiene voz, el hombre tiene habla.

hombre corresponde, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida" (c.1: 75-76).

Entonces, si la razón puede descubrir que no es conveniente vivir solo, el hombre ayudado por el habla forma una familia y naturalmente se asocia para vivir en una casa, primero, y en una aldea, después: "para la satisfacción de las necesidades *cotidianas* es la casa… en vista de las necesidades *no cotidianas* es la aldea" (*Política* I.2, 1252b.14-18).[29] ¿Agrega algo a la naturaleza humana el paso de la vida solitaria a la familiar y a la asociación en aldeas o en sociedades no totalmente autosuficientes? Para la gran mayoría de los pensadores medievales, incluido Juan, sin necesidad de recurrir al derecho revelado por los libros sagrados, la sola razón natural les indica que el hombre en *societas* adquiere toda su potencialidad, especialmente aquella que deviene del uso del habla y, con ella, no sólo de la razón práctica sino también de la teórica. Cada hombre alcanza cierta libertad y autonomía individual: autoridad sobre su propia persona y dominio sobre las cosas producto de su trabajo, posee *dominio* sobre su cuerpo y acciones, es *persona*.[30] Ese *dominium* debe tener un sostén formal en el reconocimiento del otro de que

> "los bienes exteriores de los laicos no han sido conferidos a la comunidad, como los bienes eclesiásticos, sino que han sido adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo o industria. Y las personas particulares, en tanto particulares, tienen sobre ellos el derecho, el poder y el verdadero dominio, y cualquiera puede por sí, ya que es su dueño [*dominus*], ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos, a su antojo, sin perjuicio de otro" (c. 7: 96).[31]

No obstante, las asociaciones particulares o la asociación general sin alguien con autoridad reconocida para sugerir caminos de superación de problemas, no son suficientes puesto que tienen corta vida. Se necesita un acuerdo de asociación "en una multitud tal que le baste para la vida" (c.1: 76). En los primeros tiempos,

---

[29] Platón, en su construcción de la *polis*, imagina que el hombre, habiendo satisfecho sus necesidades básicas, se pregunta si esa *polis* de los cerdos es la que realmente quiere y, ante un obvio silencio, continúa en el camino de una *polis* de los lujos y placeres (*República* II.372a).

[30] Antes de la institución de una autoridad, para Juan como en general para la Edad Media, "se hizo la proclamación de la *soberanía original del individuo como la fuente de toda obligación política*. De esta manera se ganó una base para la construcción de Derechos Naturales del Hombre, que, al no estar comprendidos en el Contrato, no se vieron afectados por él" (Gierke, 1900: 90, subr. autor). El aporte fundamental de Juan es, como se verá, postular una base material de esa soberanía: la propiedad privada del producto del trabajo. El no reconocimiento de esta autonomía individual y el carácter de persona de cada uno de los miembros de la multitud pre-política, es la clave que le servirá a Hobbes para negar el concepto de "pueblo" como sujeto político, negación que la historia moderna hará realidad, hasta el punto de que sólo se pueda hablar de un significante vacío. Si a eso le sumamos el traslado del cuerpo *natural* de la soberanía (*demos*) a una creación *artificial* (Estado) donde ahora reside el *kratos*, un lugar vacío, y la deconstrucción del saber colectivo en el voto individual y aislado, se completará el vaciamiento del concepto de *demo-kratía* ya para el siglo XIX.

[31] "Los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad… sino que cualquiera es dueño de sus propias cosas siempre que las haya adquirido por su propia industria. Por ello los bienes temporales de los laicos no necesitan de un administrador común, ya que cualquiera es, a su antojo, administrador de sus propias cosas" (c. 3: 82). Respecto al "dominio sobre los bienes… las personas particulares, sean cuales fueren, no tienen el dominio… a no ser en cuanto obtienen los frutos a partir de su servicio" (c. 6: 92).

en los momentos de desarrollo de un orden social que quiere ser permanente, mientras el hombre no elija a alguien como conductor de esa sociedad, existe ya apropiación privada de los bienes producto de la industria, trabajo y arte humano pero no existe una *proprietas*, un derecho reconocido de propiedad y, además, cada uno es libre y dueño de su propia voluntad y propietario de sus derechos naturales, pero no hay ningún tipo de gobierno sobre las personas, no existe ni poder para crear leyes (*potestas*) y aplicarlas (*iurisdictionem*), ni para ejecutarlas (*executionem*) y la asociaciones se disuelven y dispersan. El motivo principal que Juan identifica, sin lugar a dudas, como causa de esa disolución es la cuestión de la propiedad de los bienes:

> "a causa de tales bienes exteriores sucede unas veces que es perturbada la paz común, si uno usurpa lo que es de otro, y como otras veces los hombres demasiado apegados a sus cosas no las comparten cuando lo requiera la necesidad y utilidad de la patria" (c. 7: 97).

Notas sobre una sociedad sin política. En primer lugar, sobre lo común y lo propio, siguiendo a Aristóteles, Juan estaría de acuerdo en que lo que es común como diferente de lo propio, aparece desde el instante mismo de la aparición del hombre: todos los bienes de los cuales el hombre puede hacer uso para vivir y sobrevivir han sido dados en común por Dios a todos los hombres. Juan cita el *Decreto* de Graciano: "por derecho natural poseen todos la misma libertad y toda posesión es común a todos" (*D*. 8, c. 1, *Quo iure*; 1,12s, citado en c. 13: 136). La familia y la aldea significan, al mismo tiempo, la aparición de un común pero un común que es también *propio* respecto de otras familias y aldeas, mientras que la propiedad común de los bienes de la naturaleza no es un común-propio sino un común-*universal*[32] (lo cual, dirá Locke, plantea un problema: como hacer uso propio de algo que es común). Hay cosas en común antes de cualquier príncipe, pero eso no significa que haya "comunidad", porque tampoco cesa el conflicto por los bienes. No estaría mal hablar de "sociedad" en Juan para referirse a la vida en común en la familia y la aldea. Su maestro en muchos temas,[33] Tomás de Aquino, identifica la calidad de "social" con un estado del hombre pre-político, pero no es muy clara su distinción entre lo social y lo político, diferencia que en cambio Juan sí la precisa (cfr. Tursi, 2009: 65-67).

En segundo lugar, sobre el trabajo y la apropiación privada, en el marco de la propiedad común de los bienes que Dios ofrece a los hombres como naturaleza, el hombre con su trabajo, industria o arte logra la *possesio* sobre las cosas que simplemente toma de la naturaleza o produce a partir de ellas. Dos son las claves para comprender la operación intelectual que realiza Juan. Una la da la repetición de la palabra "propia" y la otra, más importante, la innovación *causal* que Juan

---

[32] La familia y la aldea son instituciones particulares ("mi familia", "mi aldea") que en su interior crean un común. Por eso, no es razonable decir que "lo común resulta recién después de la institución de la *iurisdictio* del *princeps* y como resultado de esa institución, con lo cual lo común sólo puede ser entendido como la *institución de un orden no conflictivo* de propietarios" (Bertelloni, 2009: 29). Es la "comunidad" lo que aparece con lo político, marcando una diferencia con Aristóteles para quién familia, casa y aldea son comunidades.

[33] El alcance de su fidelidad a las ideas tomísticas es cuestión de debate, cfr. Jones, 2015b: 8 y *passim*.

establece al considerar la naturaleza de la propiedad de los bienes. En primer lugar, el trabajo es un acto singular y, por ello, propio, por lo cual también es propio el producto del trabajo y singular su *propie*-tario.[34] En segundo lugar, aunque los bienes fueron naturalmente dados en común a la humanidad, el hombre, *también naturalmente*, tiende a lo propio, por lo cual la posesión privada de los bienes se vuelve natural "de algún modo" --según las condiciones posteriores a la salida de la vida bestial (donde todo es común) y en la vida social-- en tanto y en cuanto hayan sido obtenidos por el trabajo. Aristóteles argumentando contra la comunidad platónica de bienes, mujeres y niños, explica una razón: "lo que es común a un número mayor de personas es objeto de menos cuidado; todos, en efecto, piensan más que en nada en lo que les es propio" (*Política* II.3, 1261b32-35).[35] Del fraile agustino Hugo de San Víctor (1096-1141), citado siete veces por Juan, es muy probable que Juan haya leído que

> "Hay dos vidas: una terrenal y otra celestial… Una y otra tienen los bienes con los que se alimentan para poder subsistir… Para que en ambas clases de vidas se guarde la justicia y se produzca utilidad, se nombran *lo primero de todo*, personas que mediante su trabajo y entusiasmo adquieran estos bienes que son necesarios, y *después* se nombra a otras personas que mediante la autoridad de su cargo distribuyan estos bienes de modo equitativo para que nadie aventaje a su hermano sino para que se respete la justicia".[36]

Había otros documentos que expresaban una aproximación a la idea de la propiedad por el trabajo: las *Siete Partidas* del rey Alfonso: "acrecentando y criando el pueblo su linaje y labrando la tierra y sirviéndose de ella"; "apoderarse debe el pueblo por fuerza de la tierra cuando no lo pudiese hacer por maestría o por arte; y entonces se debe aventurar a vencer las cosas por esfuerzo y por fortaleza, así como quebrantando las grandes peñas y horadando los grandes montes, y allanando los lugares altos y alzando los bajos, y matando los animales bravos y fuertes" (*SP*, XX, Ley 6 y 7); Coleman señala la *Confirmatio Cartarum* del rey inglés Eduardo I (1297) "donde Eduardo reconoce que los bienes de sus súbditos eran su propiedad y él puede participar de una parte en ellos solo por 'el común consentimiento de todo el reino y por el beneficio común del mismo reino'" (Coleman, 1983: 221 y 2000: 130).

En tercer lugar, sobre la imperfección de lo social y la solución política, para Juan aquella vida común no es suficiente para una vida perfecta, esa multitud no es perfecta porque la posesión de los bienes es precaria y no siempre aceptada por

---

[34] Es notable que no haya sido señalada la noción de la naturaleza *colectiva* del trabajo porque no es necesario llegar a la fábrica moderna para entender un fenómeno que era enteramente visible en, por ejemplo, la construcción de las iglesias.

[35] Tursi resume así el análisis: "1) el origen de los bienes de los laicos es el trabajo propio de cada hombre. Cada particular es dueño de su esfuerzo y del producto de ese esfuerzo; 2) y como consecuencia de 1, los bienes de los laicos, así adquiridos, son también particulares. Cada individuo imprime su sello en el bien obtenido; 3) y como oposición de 2, los bienes de los laicos no son comunes ni guardan conexión u orden entre sí. Los particulares, en efecto, no tienen por encima un administrador común, ya fuera un príncipe o el papa; 4) y como consecuencia de 3, cada particular tiene el dominio absoluto sobre sus bienes y puede, por lo tanto, disponer de ellos como le plazca, pero, 5) y como restricción de 4, sin perjuicio de otro" (Tursi, 2009: 139).

[36] Hugo de San Víctor: *De Sacramentis christianae fidei*, citado por Artola, M. (1982). *Textos fundamentales para la Historia*, Madrid, Alianza: 101.

lo cual se producen conflictos que llevan a que toda asociación se disuelva y la paz se pierda. En Juan la condición de *poseedor* en una sociedad es anterior, en el tiempo, a una comunidad de ciudadanos, aunque la *propiedad* de los mismos no está perfeccionada, lo que es causal de conflicto. Es que una simple "asociación", aunque pueda bastarse para su alimentación, vivienda y defensa, es frágil y transitoria, por lo cual hay "poseedores" pero no hay "comunidad de propietarios" antes de lo político, antes de la "comunidad de ciudadanos" (Bertelloni, 2009: 17). Para Juan "vivir en multitud" no es todavía vivir en una *comunidad* que logre: suficientes bienes para la vida; mantener la unión; evitar las usurpaciones de bienes y el quiebre de la paz; ordenarse para el bien común y despegarse de sus bienes cuando sea necesario para el bien común; mucho menos, una vida en la virtud.[37] Por eso es necesario un nuevo *status*. El hombre naturalmente ha superado su primer estado de vida bestial agrupándose en una multitud que le permite, apropiándose privadamente de los bienes obtenidos por su trabajo, industria y arte, alcanzar una mejor vida. Pero esta vida está constantemente interrumpida, en su paz y su virtud, por los conflictos por la propiedad de los bienes particulares y por la negativa a solidarizarse con el común cuando el común necesita algo de sus bienes porque "los hombres acostumbran cuidar más las cosas que particularmente le pertenecen que las poseídas en común" (c. 12: 128). Recién cuando aparece alguien que puede juzgar los pleitos por el derecho a la propiedad, es ahí cuando Juan puede estar seguro de que su principio se cumple. Se necesita un legislador que sancione la propiedad privada, un juez que dirima los conflictos que surgen sobre esta propiedad y una pura *potestas* que presida las deliberaciones de la multitud en defensa del bien común. Y quién tiene la *auctoritas* para instituir tal nuevo *status* es la multitud reunida, si lo decide por común acuerdo. El hombre no sólo es un animal social, "el hombre es naturalmente un animal civil, o político, y social" (77). Esta vida en pura sociedad se caracteriza porque cada uno persigue lo que es suyo y porque cuando se pueden reunir en una multitud no perfecta, esta asociación ocasional se disuelve y dispersa en diferentes direcciones.[38]

La multitud reunida delibera sobre el tema pero no encontrará una conducta que la *conduzca* a la solución de los problemas y conflictos, "a no ser que esté ordenada hacia el bien común por alguien único que procure el bien común… Alguien único que presida según la virtud podrá mejor conservar la paz" (*ibid.*). "La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el

---

[37] "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. Además, toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones, a no ser que esté ordenada hacia el bien común… Según lo propio los hombres difieren, más según lo común se unen" (c. 1: 76).

[38] En el mito que desarrolla Protágoras para defender su tesis sobre que la virtud es enseñable, destaca que luego de repartir Zeus a los hombres la habilidad para desarrollar el lenguaje, "cada vez que se reunían cometían injusticias unos con otros por no tener la técnica política, de modo que al esparcirse nuevamente, eran destruidos… Zeus, en consecuencia, temiendo que se destruyera toda nuestra especie, envía a Hermes para que les lleve a los hombres la vergüenza y la justicia y de este modo exista la armonía de las ciudades y los vínculos de unión en amistad" (Platón, *Protágoras,* 322b-c).

extremo de toda suficiencia y que surgió por causa de las necesidades de la vida pero existe ahora para vivir bien" (*Política*, 1252b.28-30). Por ello,

> "fue puesto por el pueblo un príncipe que presida en tales casos como juez que discierne lo justo y lo injusto, como vindicador de las injurias y medida en la distribución de los bienes exteriores por parte de los particulares, según una justa proporción y a favor de la necesidad o utilidad común" (c. 7: 97).

Poner un príncipe significa *instituir* un régimen político y *elegir* a quienes ocuparán los cargos (pp. 113, 150, 158, 173). De la relación entre los hombres y entre los hombres y el resto de la naturaleza (la biosfera que lo circunda), es decir del producto de un cuerpo humano poco apto para defenderse, alimentarse y vestirse pero de una razón y habla que lo favorecen para las actividades en común, un hombre que debe enfrentar una biósfera no "naturalmente" cooperativa con él, de todas esas condiciones surge *naturalmente* de la razón, que es mejor *asociarse* para vivir y, mucho más necesariamente, para vivir bien, con alguna forma *política* de mando y obediencia. De estas relaciones surge la llamada naturalidad de la *polis* que no es más que suponer que las condiciones del hombre y su contexto *razonablemente* lo llevaran a asociarse con otros hombres. Naturalidad es racionalidad (cfr. Excurso 1). Para Aristóteles, que toda *polis* es por naturaleza, debe entenderse bajo la misma construcción intelectual en que se entiende que el hombre es por naturaleza un animal político (*Política* I.1252b y 1253a6). Este mismo razonamiento nos muestra que este proceso natural comunitario lo más probable es que reconozca una *fundación* de la polis así como la *diferencia* entre los hombres: "es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes" (*ibid*. 1253a30). La oposición *physis-nomos* en los clásicos no debe ser entendida como una dicotomía antagónica. No sólo es posible, por ejemplo en Juan de París, "conciliar la descripción naturalista con la explicación de carácter más moderno a partir de la teoría de la propiedad ofrecida por el *tractatus*" (Ferreiro, 2010: 184). *Physis* y *nomos* no dividen ámbitos conceptuales ni, mucho menos, espacios ontológicos, sino que son principios sobresalientes que prevalecen en la tipificación de los hechos sociales. La naturalidad de la *polis* implica también una fundación, una especie de *convención*, así como la acción de un hombre que se *distingue* de los demás por su virtud.[39]

Comunidad política convencional: la autoridad del pueblo instituye el poder.

De lo social a lo político. La secuencia del tránsito de lo social a lo político nos dice que, primero, la situación inicial que describe Juan es aquella donde no hay comunidad sino que, como "cada uno persigue lo que es suyo, se disuelve y dispersa en diferentes direcciones", donde no hay "unidad", ni "paz" ni "concordia". Si no hay paz como dice Juan, se supone que hay guerra. Por eso, segundo, Juan interpreta que el "uno" es más potente que la diversidad en el papel de ordenar, lo cual lo hace finalmente "más útil". La multitud reunida en proceso de constituir una comunidad, podría o no elegir a un único, pero para

---

[39] Platón, al igual que Aristóteles, considera "natural" que la interacción entre los hombres haga aparecer lo "convencional": en *República* II, la discusión sobre qué es la justicia se hace mayormente sobre un plano "naturalista" pero no se olvida la discusión de hacer aparecer lo convencional en la propuesta de Glaucón.

Juan, como para Aristóteles, en los primeros tiempos lo natural es elegir al uno que sobresale por su mayor virtud racional persuasiva (*prudentia*).[40] Tercero, el único, el rey, el primer príncipe, en general se dice que "preside", no que hace leyes, ni que domina, ni que tiene la *auctoritas*, o toda la *potestas* o el *imperium*; como se verá, esto obedece a que el mejor régimen político para Juan no es un principado real (*regnum*) sino que es el *principatibus civilis vel politicus* donde el pueblo legisla y el príncipe sólo posee *iurisdictio* y *executio*.

Notas sobre lo social y lo político. En primer lugar, el estadio originario de vida bestial, mencionado e identificado históricamente por Juan, apenas puede considerarse que Aristóteles alude a él cuando señala en *Política* que el individuo fuera de la ciudad o es una bestia o un dios, así como tampoco Aristóteles considera lo social un estado distinto de lo político. Si nos enfocamos en los conceptos de lo comunitario, lo social y lo político, hay algunas diferencias importantes entre Aristóteles, Tomás de Aquino y Juan. Para Aristóteles, la comunidad implica dos características: en primer lugar, "comunidad" (*koinonía*) es unirse en la cooperación para la vida, por ello son comunidades la familia, la casa, la aldea y la ciudad; en segundo lugar, comunidad implica también, siempre, una forma de mando: *patriké* es el mando del padre sobre los hijos y *gamiké* el mando del hombre sobre la mujer, ambos en la comunidad "familia"; *despotiké* es el mando del hombre libre sobre el esclavo en la "casa"; y *politiké* el mando de un hombre o grupo de hombres libres sobre otros hombres libres en la *polis*, la más perfecta de las comunidades porque es autosuficiente. Pero para Tomás, y es esta intervención la que funda una diferencia relevante, la comunidad no necesariamente implica un mando o una dirección y, entonces, sin mando la comunidad pertenece a la categoría de lo "social" (unidad de muchos en la cooperación), mientras que, cuando aparezca el mando o el gobierno, Tomás dirá que esa comunidad es "política y social".[41] Juan también toma esta diferencia y

---

[40] Algunas aclaraciones. En primer lugar, para algunos el *ius gentium*, aquello que aunque derive racionalmente del derecho natural, ya es derecho *humano*, emana de lo que es determinado por la jurisdicción del príncipe. Sin embargo para Juan el derecho de gentes es instituido por el colectivo pre-político en el acto en que constituye un colectivo mayor a familias y aldeas (la ciudad o la comunidad política) y elige a alguien que preside, un príncipe, o sea, emana de la multitud que, por ese acto, se constituye como "pueblo", surge del poder constituyente, no del poder constituido. En segundo lugar, la elección de un "uno"no está presentada atemporalmente sino en una sociedad no constituida políticamente, es decir, en el momento de la *fundación* (c. 1: 76). En posteriores momentos, el pueblo siempre mantiene latente la autoridad para instituir cualquier régimen político que considere conveniente. En tercer lugar, príncipe, en Juan de París, tiene dos acepciones. A veces es equivalente a gobierno, a quién ordena, juzga y legisla, por elección del pueblo, pero a veces, según el contexto, puede ser un rey que sólo tiene el poder ejecutivo y judicial. Y principado puede ser un reino, una aristocracia o una policracia, si está ordenado al *bien común* (o sea, si quién gobierna lo hace *según la virtud*), o una tiranía, una oligarquía o un democracia si persigue su bien particular (c. 1: 75). Se aclara que gobernar para el bien común, o sea, según la virtud, no quiere decir que el bien común es virtuoso, porque la virtud es una perfección del hombre y el bien común es un orden de la ciudad.

[41] El naturalismo de Tomás innova en dos cuestiones que Juan incorporará. Una es que la transición de la aldea a la *polis* la desagrega en dos: primero una transición a una sociedad y después a una comunidad política. Algunos encuentran que en esta distinción social "utiliza elementos presentes en la *Política* pero disuelve el aspecto propiamente político de los mismos" (Ferreiro, 2010: 128), pero termina por reconocer que "en la definición tomista efectivamente es posible distinguir los dos atributos: la sociabilidad identificada con la *vita in multitudine* y la politicidad con la necesidad

esta apertura de Tomás de "lo político" griego en "lo social y lo político" medieval,[42] pero para Juan, a diferencia tanto de Aristóteles como de Tomás, hay cosas "comunes" en la sociedad pero sólo hay "comunidad" cuando lo social se constituye políticamente (c. 1: 75-76). Asimismo, Juan no habla de "familia y casa" sino solo de "casa" seguramente porque Juan no considera a la esclavitud por naturaleza como algo verdadero.

En segundo lugar, ¿cómo es que de la "multitud" aparece una comunidad llamada "pueblo"? La comunidad en Juan aparece recién con la institución y elección de un gobierno. Hay un común social y un común político, una sociedad y una comunidad política. Tempranamente en el capítulo I se vio que Juan distingue lo civil de lo social. *Civitas* es la traducción latina del griego *polis*, y es un estado distinto de lo "social". Lo comunal, entonces, supone la existencia de una multitud de alguna forma reunida para *instituir* (por el derecho que le da su *auctoritas* como multitud/pueblo, un derecho que al no ser explicado supone simplemente la aplicación de la regla de la mayoría, o sea, la simple *fuerza*) un régimen político (un orden en el cual ya no hay absoluta libertad sino que existe alguien, elegido también por esa multitud, que tiene *potestas* para presidir sobre los otros hombres), según las propuestas persuasivas del mejor de todos los reunidos. Después, Juan caracterizará a esa multitud que se reúne, escucha razones e instituye y elige, como *pueblo*: "fue instituido por el pueblo un príncipe" (c. 7: 97). En el ámbito de la iglesia, Juan habla siempre de *pueblo*, no de multitud. En el orden temporal, la *multitud perfecta*, el pueblo, instituye un régimen político nombrando a sus miembros, ya tiene personalidad, y adquiere el derecho, ya no la fuerza, para volver a hacerlo en el futuro. En el capítulo 7, esa *auctoritas* del pueblo

---

del *dirigens*" (*ibid.*: 130). Otra innovación es que en lo político propiamente dicho Tomás aplica un principio metafísico, usado también por Aristóteles pero no en la *Política*: la necesidad de que toda multiplicidad sea regida por una unidad, es decir, la prioridad de la unidad respecto de la multiplicidad y, de ahí, la naturalidad del reino como mejor régimen político. Para Aristóteles, lo político tiene que ver tanto con la *unión cooperativa* de la multitud como con el *mando*, que considera necesario en toda comunidad (aunque no explica claramente porqué siempre es necesario alguien o algunos que manden, al menos en la *Ética nicomaquea* y en *Política*) y cuya única diferencia con los otros tipos de mando de las otras comunidades pre-políticas (*patriké, gamiké, despotiké*) es que es un mando sobre iguales mientras que los otros tres son sobre desiguales respecto al hombre libre (hijo, esposa, esclavo). Las otras características de lo político no son propias del mando sino del tipo de comunidad sobre la que se ejerce: la vida más plena, autárquica y ordenada al bien común en el marco de una vida virtuosa.

[42] Sobre el concepto de "sociedad" como distinto de lo político, señala Gierke que "de especial importancia fue la aceptación de la definición de Cicerón del Estado como una *societas*" y la recepción de las palabras de San Agustín: "*pacto* general de la *sociedad* humana para obedecer a los reyes", así como el posterior uso en otros autores: Vincent de Beauvais (c.1190-1264), Tomás de Aquino (1225-74), Egidio Romano (1247-1316), Dominicus de Sancto Geminiano (1375-1424), Andreas de Randuf (c. 1410), Theodoricus de Niem (1345-1418). "La separación del Contrato Social del Contrato que instituye el gobernante es sugerido por Juan de París, c. 1, y es efectuado con claridad por Eneas Sylvius, quien trata (*De ortu*, c. I [1446]) de la fundación de una *societas civilis* por hombres que hasta entonces vagaban salvajes por los bosques, y luego (c 2) del establecimiento de una *regia potestas* como consecuencia de las transgresiones del Contrato Social que los hombres comenzaban a comprometer" (Gierke, 1900: 187-188). A partir de los trabajos de Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), esta dualidad es claramente contractualizada, es decir, des-naturalizada: lo social supone un *pactum societatis* y lo político un *pactum subjectionis*. La idea del contrato social es antigua, y fue utilizada por los juristas medievales pero solamente con los iusnaturalistas se vuelve un paso obligado en donde, entre ellos, difieren la *forma* de realización y su *contenido*.

ya es capaz de instituir también, si fuera más útil, una aristocracia o una policracia, regímenes políticos que, junto al reino (monarquía), Aristóteles llamó "rectos" porque están ordenados hacia el bien común. "La ciudad es superación de las instancias anteriores y no su natural consecuencia." (Tursi, 2009: 56). Por eso el reino es una "multitud perfecta", donde "perfecta se dice para diferenciarlo de la multitud doméstica que no es perfecta porque no se basta a sí misma, a no ser durante breve lapso de tiempo y no durante toda la vida como la ciudad, según dice el Filósofo" (c. 1: 75). Es decir, la diferencia entre la ciudad frente a la casa y la aldea es *cualitativa*: estas últimas no son comunidades. Y la ciudad, además es más perfecta porque "lo que es posterior en el tiempo suele ser primero en dignidad, como por ejemplo lo perfecto respecto de lo imperfecto y el fin respecto de lo que está en función del fin" (c. 5: 87).[43]

En tercer lugar, en el mundo aristotélico-tomista vivir bien es vivir según la virtud. Juan de París no sólo exige a la constitución de una comunidad política la satisfacción de las necesidades del vivir sino también las del "vivir bien" lo que implica, además de la suficiencia de las necesidades materiales, participar de la felicidad, de la elección de vida y, principalmente, de la virtud, porque "la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud… ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos" (*Política* III, 1280b.10-12). ¿Cómo Juan iba a limitarse a constituir una comunidad perfecta olvidándose de la virtud, si Cristo "no tuvo autoridad o jurisdicción en lo temporal, sino que vino a dar testimonio de virtud"? Por lo pronto, en todo régimen recto, quienes gobiernan deben presidir "según la virtud" (c. 1: 75-76 y *passim*). Asimismo, claramente dice que "el reino está ordenado a que una multitud reunida viva según la virtud" (c. 5: 87); "el poder secular tiende al bien de la multitud, que es vivir según la virtud -alcanzarlo es posible gracias a la virtud natural- y según aquellas cosas que lo promueven" (c. 11: 121), y lo dice en varias ocasiones más,[44]

---

[43] Esta frase está dicha para destacar la mayor dignidad del sacerdocio respecto al poder político, pero es aplicable a la relación ciudad-aldea porque "la pólis y la politicidad constituyen una perfección… se presentan como una entelequia y, por ello, como un *prius*, una anterioridad ontológica respecto de las comunidades prepolíticas". Bertelloni advierte sobre la prioridad ontológica de una posterioridad genealógica (2009, 22): lo perfecto está primero respecto de lo imperfecto aunque sea posterior en el tiempo, máxima tomada del propio Aristóteles y repetidamente dicha después de su recepción medieval. Pero no parece que "para Juan, al contrario, el *regnum* no constituye un *prius*, sino una instancia posterior a esas comunidades menores… un simple *post hoc* instituido instrumentalmente por el hombre para satisfacer esas necesidades" (*ibid.* 22-23). El régimen político es la forma política final, *necesaria*, del proceso y, como dice Juan, el fin último "dirige a aquello a lo cual atañe un fin inferior".

[44] "Hay que considerar que el hombre no sólo está ordenado a un bien tal que puede adquirirse por naturaleza, cual es vivir según la virtud, sino también está ordenado a un más allá, a un fin sobrenatural, que es la vida eterna, a la cual está ordenada toda multitud de hombres que viven según la virtud" (c. 2: 78). Asimismo, defendiendo la diversidad de regímenes políticos frente a la pretensión de un solo gobierno del Emperador, posiciona en el centro de preocupación del régimen a la virtud: no "es necesario que los fieles convengan en algún régimen político común, sino que puede haber, según la diversidad de climas, lenguas y condiciones de los hombres, diversos modos de vivir y diversos regímenes políticos, y lo que es virtuoso en un pueblo no es virtuoso en otro" (c. 3: 83). "El poder real… se ordena no para cualquier bien, sino para el bien común de los ciudadanos, que es vivir según la virtud" (XVII: 157). "El reino está ordenado a vivir según la virtud moral adquirida que, posteriormente, puede ser perfeccionada por cualquier otra virtud" (c. 18: 163).

sin entrar a contar la cantidad de veces que, a la virtud humana (las cardinales más las teologales) le agrega la importancia de la virtud espiritual y el carácter del papado como "suma virtud creada".

En cuarto lugar, el individuo vive y crea una *universitas*; pero sin *universitas* el individuo no llega a vivir bien. Las formas colectivas sólo son posibles por la voluntad de los individuos. Antes de crear un orden político los individuos trascienden su esfera íntima por sus creaciones a través del trabajo, las cuales lógicamente les pertenecen, y al transcender y construir una familia y aldeas, se objetivan como personas con derechos.[45] El acuerdo a que llegan para crear un orden político no los subsume en un orden heterónomo –su familia, aldea y bienes son un *prius* propio; su razón se expresa en el "pueblo", un *posterius* colectivo-- sino que, al contrario, potencia otras facultades colectivas reforzando, no obturando, sus capacidades individuales. Es una cierta ruptura con la mentalidad medieval para la cual sin la pertenencia a algún "cuerpo" el individuo era casi nada, pero no es un "individualismo posesivo" que cree poder vivir y acumular riqueza sin un orden político.

En quinto lugar, es justa la propiedad *privada* sobre los bienes porque han sido adquiridos por particulares por medio de su propio trabajo y "no guardan orden o conexión entre sí ni están referidos a una cabeza común que tuviera su disposición y administración" (c. 7: 96-97),[46] y es necesaria la *sujeción* sobre los hombres porque "donde no hay gobernador el pueblo se disolverá" y porque "quita el orden jurídico del emperador… y no puedes decir: esta cosa es mía" (c. 1: 76 y 13: 136 respectivamente). Esta justicia y necesidad le otorga legitimidad a tales estados y puede ser llamada, entonces, "derecho" humano. Como en cierta manera, esta situación también es natural, será calificada: natural "de algún modo" (*aliquo modo*) por Juan de París (c. 25: 209). Entonces, en la confusa distinción que existe para el derecho romano y medieval entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil es posible establecer, claramente en Juan de París, dos polos: por un lado el derecho *natural* que se corresponde con el derecho divino y que es aquel antes de la caída en el pecado o aquel antes de la institución de un orden social y político y, por el otro y sin duda diferente, el derecho *humano* luego de la caída o de la entrada en sociedad, el que se corresponde con el derecho natural "de algún modo" y el derecho de gentes, ámbito donde los teólogos tienen poco o nada que aportar. El tránsito que se ha producido es desde *lo simplemente natural* (lo que siempre o la mayor de las veces *acontece*) al *natural consenso* (lo que todos o la mayoría de los hombres *acuerdan*), es aquel tránsito entre las dos formas de lo natural que primero distinguió Aristóteles y luego la Edad Media y es, también, el tránsito de la *physis* al *nomos*.[47]

---

[45] El individualismo de Juan de París como el de Guillermo de Ockham, no está preocupado por "dar poder", sino que "su preocupación es demostrar que los individuos tienen poderes de varias clases antes de que cualquier estructura política o arreglo se los brinde a ellos" (Coleman, 1985: 94).

[46] Esta última afirmación abre por supuesto la posibilidad de muchos abordajes de análisis y crítica.

[47] En Juan se solapa lo que es por naturaleza dadas ciertas condiciones, y lo que no es por naturaleza porque es por consenso, o sea por convención. No hay confusión si se entiende una fusión de ambas categorías, lo natural *secundum quid* y lo que es por convención o, como dice Juan, "del derecho natural y del derecho de gentes", algo que autorizaría tal vez Aristóteles, para quién "unas y otras [cosas por naturaleza o por convención] son igualmente mudables" (*EN*.V.7). La propiedad privada, por un lado se reconoce que es un derecho natural, no *absolutamente* sino *de*

Tres momentos en uno: fundación, institución y gobierno. El orden sacerdotal.

Cuando Tomás de Aquino discurre sobre "qué cosas competen al deber del rey al instituir una ciudad o reino", había distinguido tres acciones esenciales para construir una comunidad, ya no sólo natural sino política: la fundación, la institución de un gobierno y la acción de gobierno.[48] Veamos con mayor detenimiento los tres momentos, el *fundar*, el *instituir* un régimen y el "*cuidarlo*" (gobernar).

El mejor hombre persuade: la fundación. En el paso de la vida social a la vida comunitaria-política, Juan de París introduce la diferencia entre los seres humanos, y esta diferencia tiene que ver con las excelencias. Alguien más virtuoso es capaz de prever el camino necesario para superar las limitaciones de una vida con casa y con aldea pero todavía insuficiente para vivir bien. Su papel es "reconducir" a la multitud hacia su mejor camino. En el paso de vivir a vivir bien se especula que actúa

> "alguien único que procure el bien común… una *fuerza* común que tienda al bien común de todos sus miembros… Es más útil el régimen de una multitud por uno solo que presida según la *virtud* que el de por muchos o pocos virtuosos, cosa que es evidente tanto a partir de su *potencia*… como a partir de la unidad y la paz que debe ser procurada…[De allí es evidente la necesidad de vivir en una] multitud y sobre todo en una multitud que pueda bastarse para toda la vida como es la ciudad o reino, y principalmente bajo uno que presida para el bien común y que es llamado rey" (c. 1: 76-77).
>
> "Y como los hombres no podían ser *reconducidos* por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida en común, conveniente, como se vio, según su naturaleza, los hombres que hacían más uso de la razón, compadeciéndose del error de sus semejantes, comenzaron a *reconducirlos* hacia la vida en común ordenada bajo alguien único, por medio de razones persuasivas, como dice Cicerón" (c. 1: 77-78).[49]

Éste momento se asemeja mucho al principio de una fundación, concepto que

---

alguna manera, pero por el otro no es ningún derecho natural sino que es un "derecho humano" (*ius gentium* o *ius civile*). Ver Excurso 1.

[48] "Dos obras deben considerarse, de modo universal, de Dios en el mundo: una con la que creó el mundo, la otra con la que una vez creado lo gobierna. Estas dos obras las tiene el alma en el cuerpo, pues, primero, por la virtud del alma se forma el cuerpo, y, después, por el alma el cuerpo es regido y movido. De éstas la segunda atañe más propiamente al deber del rey. De aquí que a todos los reyes competa reinar, y por ese régimen de *gobierno*, precisamente, se toma el nombre de rey. En cambio, la primera obra no a todos los reyes conviene; pues no todos *fundan* un reino o una ciudad en la cual reinan, sino que *reciben el cuidado del régimen* en un reino o una ciudad ya fundados" (*De regno*, II.2: 109).

[49] Tomás de Aquino explica la necesidad de *mando*: la multitud asociada necesita una dirección (algo que en Aristóteles no se explica pero se presupone): "Si es natural al hombre vivir en sociedad de muchos, es necesario que entre todos haya algo por lo que la multitud se rija. En efecto, sobresaliendo muchos hombres y pre-viéndose cada uno aquello que es para él apto, la multitud se dispersaría en diversos grupos a no ser que existiese, ciertamente, algo que tenga el cuidado de lo que compete al bien de la multitud, como el cuerpo del hombre y de cualquier animal se desvanecería a no ser que exista alguna fuerza regitiva común en el cuerpo, que tienda al bien común de todos sus miembros. Considerando lo cual dijo Salomón: 'Donde no hay gobernador, el pueblo se dispersará' (*Proverbios* 11, 14)" (*De regno*, I.1: 65).

utiliza como vimos, de modo semejante, un maestro de Juan, Tomás de Aquino. En Juan, la *fundación,* como acto de creación de formas y contenidos en el proceso de constitución del orden político, no es tratada en detalle, como sí lo hacen Aristóteles y Tomás, pero el momento crucial de la fundación no es la virtud del uno sino que es el del acuerdo constitutivo de la multitud.

La comunidad consiente, instituye un régimen político y elige un gobernante. La centralidad del consenso instituyente. La resolución del problema de la superación de una vida pre-política no es una historia de una colectividad indiferenciada: los individuos aislados, las familias, las aldeas se congregan, se juntan, discuten y razonan, pero se pelean y dispersan; hay al menos una persona que sobresale haciendo "más uso de la razón"[50] y hace comprender a la multitud, por medio de razones persuasivas, acerca de la sanción y observancia de ciertas leyes, es decir, intenta *reconducir y ordenar* hacia una vida *común*;[51] discutiendo, surge un *acuerdo general*, obtenido de modo colectivo y voluntario sobre argumentos *razonables*; entonces, esa multitud *consiente* en instituir un orden jerárquico comunitario, un régimen político; [52] siendo la persona que preside, lógicamente, aquella que ha demostrado ser más virtuosa. "La recurrencia más frecuente para caracterizar al poder civil es el consenso popular que lo instituye" (Tursi, 2009: 224). Toda la virtud del proceso es el debate racional comunitario, por lo cual, el mando, el tipo de régimen y los gobernantes, deben surgir después del *consenso* de instituir una comunidad política y de la *elección* de quién gobierna. El pueblo, *eligente* y *consentiente*, define una institución y realiza una elección (*institutem et electum*).

> "El poder regio ni en sí ni en cuanto a la ejecución proviene del papa, sino que proviene de Dios y del pueblo que elige [*eligente*] un rey en una persona o en una casa" (c. 10: 113).
>
> "El poder de los prelados no proviene de Dios mediante el papa, sino inmediatamente y del pueblo que los elige y consiente [*eligente vel consentiente*]" (114).
>
> "La potestad espiritual instituye a la regia, no en forma eficiente, porque esto le cabe a Dios y al pueblo que consiente y elige [*consentiente vel eligente*] sino porque por la unción torna manifiesto su propia institución y elección [*institutem et electum*]" (c. 17: 158).

Así, podríamos decir que el principal dictum político de la obra de Juan es: junto con, o después de Dios ("el Señor, a pedido del pueblo, indignado les concedió un rey, *1 Samuel* 8" citado en c. 19: 174), es el consenso del pueblo que se constituye

---

[50] Esta desigualdad pre-política es, lógicamente, más plausible que la rasadura de presentar una situación de plena *iso-aretai* o, como es necesario para el contrato social que de nacimiento a la "voluntad general" de Rousseau, de plena equivalencia de condición, intereses, información y conocimiento, características individuales previas al contrato social, algo que Rousseau reconoce como casi imposible.

[51] A diferencia de la vida en común política, en donde alguien "domina" o "preside" sobre el conjunto de familias y aldeas, en la vida en común simplemente social alguien que sobresalga no "manda" sino sólo "reconduce", "ordena" pero este ordenar no es obligatorio sino sólo persuasivo.

[52] Que sea "uno" el primer dirigente surgido por la institución y elección de la comunidad, no aparece como regla en Tomás sino que lo señala como una posibilidad: "si compitiera al derecho de alguna multitud proveerse de un rey, el rey instituido puede ser destituido de manera no injusta por la misma multitud, o bien refrenado su poder" (*De regno I.6*: 80).

como *autoridad suprema, el único sujeto legítimo de la institución y elección* de todo régimen y poder político, *temporal y espiritual*. En un análisis puramente natural, Juan dice que el pueblo "puso" al príncipe (97), la iglesia, en cambio, "fue instituida por Dios" (107) y"aunque el papado provenga en sí solo de Dios, sin embargo en esta o en aquella persona es por cooperación humana, a saber por consenso del electo y de los electores y según esto por consenso humano puede dejar de existir en éste o en aquél" (202). La única función que le queda a la potestad espiritual es sólo "tornar manifiesto" para los fieles lo que los propios fieles hicieron con su voto: *consentir* la voluntad de Dios *instituyendo* un régimen político o un papa y *eligiendo* a quienes lo ejecutarán.

El rey ordena y preside más que domina. Este relato especulativo acerca del nacimiento de la comunidad es, también, una legitimación natural del mejor régimen político *en el momento de la fundación*, es decir, del mejor régimen político para las primeras épocas de la historia, un reino.[53] En primer lugar, si hay un *uno* que sobresale por su razón, quiere decir que el resto de la multitud también razona; en segundo lugar, la multitud llega a un acuerdo a través de su razón y ese *el acto crucial*, no la elección de un uno; y, tercero, esa comunidad elige al más preparado, al más virtuoso (o el más potente en fuerza y razón) que, naturalmente, es aquél que dio las mejores razones para un acuerdo basado en leyes. Los hermanos Carlyle precisan que a este razonamiento, común a varias teorías medievales, "podríamos llamarlo la *teoría del consentimiento*, que no es la misma cosa que la teoría del contrato en ninguna de sus formas pero es el germen desde el cual la teoría del contrato puede perfectamente crecer" (Carlyle, 1915: 64, subr. autor). Es el consentimiento de la multitud, que así se perfecciona como tal, lo más importante, no la voluntad de quién será rey. Asimismo, el reino es tratado en general como un régimen *ordenado por uno para que presida según la virtud*, mientras que la aristocracia y la policracia, los otros dos regímenes políticos rectos (también ordenados al bien común), son regímenes donde los optimates o el pueblo no sólo ordenan y presiden sino que, claramente, *dominan*.[54] Aunque también usa un par

---

[53] ¿Qué conviene más, ser regido por muchos o por un único dirigente? El emperador Federico Barbarroja había sintetizado el principio de *reductio ad unum*: *unus Deus, unus papa, unus imperator*. Lo encontramos, bajo diferentes expresiones, en el *Digesto* (47.10.32), en las *Siete Partidas*, en muchas glosas y comentarios (Alano, Azo, Guido de Suzzara, Odofredo, Henry de Bracton), por ejemplo, en el *Decretum* de Graciano, (causa VII.1.41): "Entre las abejas hay una sola reina, los grillos siguen todos el canto de uno solo. Hay un solo emperador, un solo juez en cada provincia. Después de fundar Roma, los dos hermanos no pudieron gobernar juntos, y la historia de la ciudad empezó con un parricidio" (cfr. Nanu, 2013: 198-203). Para Tomás de Aquino, el hombre *naturalmente* se asocia para vivir unido en común pero la unidad de la multitud se alcanza con *arte* humano: "la unidad misma del hombre es causada por la naturaleza, mas la unidad de la multitud, que se llama paz, ha de ser procurada por la habilidad del dirigente" (*De regno*, II.4: 118), de un "uno". Es decir, la institución política no surge espontáneamente, es un acto altamente racional y convencional. Se requieren tres cosas: "primero, que la multitud se constituya en la unidad de *la paz*; segundo, que la multitud unida por el vínculo de la paz sea *dirigida a actuar bien* [por deber del rey]… y, tercero, se requiere que por la habilidad del dirigente haya *suficiente cantidad de los medios* más necesarios para vivir bien" (*idem*). Aparecen en el relato primero la comunidad y luego el dirigente. La tercera cláusula de Tomás, Juan no la coloca porque, en acuerdo con Aristóteles, la suficiente cantidad de medios para vivir bien no es una precondición sino uno de los fines de la constitución de lo político.

[54] Para Juan de París, "reino en su acepción propia puede definirse así: es el régimen de una multitud perfecta, *ordenado* por uno hacia el bien común… 'Perfecta' se dice para diferenciarlo de la

de veces el verbo "dominar" para el reino ("no es rey sino aquel que domina solo", 75; "el rey es por la voluntad del pueblo, mas, una vez rey, es natural que domine", 173), las palabras más repetidas remiten a *orientar, presidir y juzgar*. "Presidir" no incluye hacer las leyes tal como se deduce de la definición de principado civil o político en donde el príncipe "preside no según su arbitrio ni según las leyes que él mismo instituye sino por las que los ciudadanos instituyen" (c. 17: 161). El *regnun,* entonces parece ser, como más adelante lo expresará de su preferencia, *un régimen mixto en donde el rey ordena, preside y domina según la virtud más que según la fuerza*. Se debe inferir que la capacidad de crear leyes y el lugar de la fuerza, o sea, *el poder constituyente, siempre se reserva al pueblo*. El "pueblo" no aparece como sujeto del poder hasta el capítulo 7 (y se repite la fórmula en el capítulo 10), donde Juan lo define como aquél que instituye (y elige) al príncipe, entendido "príncipe" ya no específicamente como un *rex* sino genéricamente como aquel tipo de régimen de gobierno que el pueblo elige discrecionalmente (reino, aristocracia o policracia).[55] Entonces ante las preguntas: ¿por qué Juan habla de una *multitud* en el capítulo 1 pero de un *pueblo* en el 7? o ¿por qué la multitud elige un rey en el capítulo 1 pero el pueblo puede elegir cualquier régimen político en el 7 o en el 10?, no se puede hablar de inconsistencia.[56] La respuesta surge de lo visto. Primero, en el capítulo 1 Juan está describiendo las condiciones pre-políticas y el propio acto de *fundación* (en el *origo*) de un orden que garantice el principio del bien común, mientras que en los capítulos 7 y 10, se describe el orden político *ya constituido*, es decir, una vez fundada una ciudad (tiempos que él llama *modernorum*, Proemio: 70), donde la multitud ya es tanto una persona *ficta* para el derecho como una *universitas* (corporación organizada) para la lucha política, ya es el pueblo que en su acto fundacional de transferir su *potestas* a un rey ha adquirido, de una vez y para siempre, la *auctoritas*. Janet Coleman distingue estos dos momentos y actos en su análisis de la propiedad de los bienes: "ni en la original comunidad que es formada a través de la *persuasión*, ni en aquella comunidad que *elige directores y establece un 'estado'*…" (2000: 127, subr. autor). En segundo lugar, como vimos, el reino que propone Juan parece ser no tanto el que proponen Aristóteles y Tomás sino un reino *sui generis*, un reino que --más modernamente-- se llamará "constitucional", un reino que también es un régimen mixto (c. 19: 175).

---

multitud doméstica que no es perfecta porque no se basta a sí misma, a no ser durante un breve lapso de tiempo y no durante toda la vida, como la ciudad… 'Por uno' para diferenciarlo de la aristocracia… en el cual unos pocos *dominan*… y para diferenciarlo de la policracia, en la cual el pueblo *domina* por medio de plebiscitos… Es más útil el régimen de una multitud por uno solo que *presida* según la virtud" (c. 1: 75-76).

[55] Si bien Juan utiliza las palabras "multitud perfecta" y "pueblo" indiferenciadamente, en las definiciones claves aparece "pueblo": "la policracia, en la cual el pueblo domina por medio de plebiscitos" (75), "fue posicionado por el pueblo un príncipe" (97), "el poder regio ni en sí ni en cuanto a la ejecución proviene del papa, sino que proviene de Dios y del pueblo que elige un rey en una persona o en una casa" (113).

[56] F. Bleienstein "ha sugerido que la teoría de la soberanía popular de Juan no es auto-consistente y que, en cualquier caso, es periférica al objetivo de Juan de excluir al Papa y al clero de la participación directa en los asuntos temporales" (Renna: 243-44). La primera afirmación no es acertada, como estamos explicando. La segunda, aunque pueda ser correcta, no le quita un gramo de valor en sí misma.

El surgimiento del sacerdocio. "Antes existió el reino que el sacerdocio" porque Juan no considera "verdaderos" sacerdocios aquellos que no ofrecían verdaderos sacrificios ni adoraban al verdadero Dios como sucede con la llegada de Jesucristo. Allí, Jesucristo instituye el verdadero orden sacerdotal, el cual es superior en dignidad al orden secular ya que está ordenado al goce de Dios mientras que el primero sólo a vivir según la virtud (c. 4). Las cuestiones sobre el orden sagrado y sacerdotal implican que por ninguna virtud se puede hacer que el sacerdote no sea el sacerdote o que el obispo no sea el obispo, ya que el carácter y la potestad espiritual se imprimen en el alma, y por ello en tales casos lo que no está expresamente concedido está negado. Pero en el orden eclesial también hay cuestiones de jurisdicción, la que puede aumentarse o disminuirse, destruirse o quitarse, por lo cual el papa, aunque no pierda su carácter sacerdotal, puede dejar de ser papa (c. 25).[57] Aunque está primero en dignidad, el sacerdocio no está primero en el orden causal, por lo cual ni siquiera el papa tiene derecho al dominio sobre los bienes ni al dominio o jurisdicción sobre los hombres.

El drástico cambio de las condiciones de origen. De lo natural a lo convencional

La apropiación privada de los bienes no es natural simplemente. Alguien que presida sobre el resto de los hombres tampoco. No obstante, dado el problema de la *necesidad* de la utilización de los bienes para beneficio del hombre y dada la situación de *conflicto* y pérdida constante de la paz por la posesión de esos bienes, de alguna forma, también natural, se va socializando la apropiación privada y, finalmente, se establece alguien que presida, todo lo cual no es natural *simpliciter*, sino *secundum quid*, es de derecho humano.

> Acerca del "dominio sobre las cosas, pues, la apropiación sucede solamente a través de determinaciones legales de los hombres sin las cuales no puedo decir 'esto es mío' porque todo es común" (c. 12: 131).
>
> "Las [cosas] que hacen a la jurisdicción no están sobre la naturaleza y la condición de los *negotii* [no-ocio, asuntos humanos] y sobre la condición de los hombres, porque no está sobre la condición de los hombres que los hombres presidan a los hombres, no obstante, es natural de algún modo" (c. 25: 209).

Respecto al dominio sobre las cosas, para Juan los bienes no serían cuidados (serían "neglicenciados") si fuesen comunes y distribuidos a cada uno o, si fueran indistintamente comunes, no habría paz (c. 13: 136). Respecto a la dominación sobre los hombres, Juan y casi todos en el medioevo a pesar de participar del consenso contemporáneo de que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza,[58] acepta de Aristóteles que en la fundación de las comunidades

---

[57] "La *potestas ordinis* atañe a los asuntos sacramentales, se trata de un poder carismático que es otorgado bajo determinadas ceremonias litúrgicas. La *potestas iurisdictionis*, por su parte, [remite] a los asuntos jurisdiccionales implicados en la transmisión del poder petrino, la *potestas clavium* o *plenitudo potestatis*" (Tursi, 2009: 202).

[58] Esto está contra la idea de Aristóteles (que acepta Tomás de Aquino, desviándose de la tradición patrística), para quién tanto en la familia, en la casa como en la aldea hay alguien que manda y otro que obedece, por lo cual nada más natural que también esta relación exista entre hombres libres. Asimismo, en la realidad la esclavitud estaba presente: "en el sur de Francia e Italia el comercio

políticas sea natural, "de algún modo", que alguien más inteligente acerca de las cosas prácticas (esa virtud en los griegos es la *phrónesis*, *prudentia* en los latinos) y que habla con razones a la multitud, sea instituido y elegido por consenso de esa multitud para presidirla. Según la perspectiva teológica, en el estado del hombre en gracia no hay *proprietas* ni *potestas,* al igual que en la mirada filosófica tampoco lo hay en el estadio primitivo del hombre, pero poco a poco el tópico del paso de la vida puramente natural a la natural-convencional comienza a cobrar tanta o más importancia en la filosofía cristiana que el paso del estado de gracia al estado de pecado.[59]

Esta posición de Juan tiene algunas implicancias. En primer lugar, revela una posición o, mejor, una tendencia pluralista que, entre otras consecuencias, apunta indirectamente en contra del principio de *reductio ad unum* y, directamente, contra algunos de los supuestos naturales de una absoluta autoridad papal y un único emperador. No obstante, en el aquí y ahora, sostener la no-necesidad *absoluta* de un régimen político por no ser natural *simplemente* que alguien mande, aunque es obviamente anacrónica deja abierta la afirmación de que no es natural que, *en todo tiempo y lugar* sea necesario que algún o algunos hombres presidan sobre los otros hombres. [60] Juan está dejando planteado algo extraordinario: es posible pensar una sociedad sin mando y obediencia. Esta idea era una idea propia de los padres del cristianismo:

> "Para los estoicos y los padres, el control coercitivo del hombre por el hombre no es una institución de la naturaleza. Por naturaleza los hombres, siendo libres e iguales, no estaban bajo ningún sistema de control coercitivo. Como la esclavitud, la introducción de esto fue el resultado de la pérdida de la inocencia original del hombre, y representó la necesidad de algunos poderes para controlar y limitar las pasiones irracionales y apetitos" (Carlyle, 1915: 5).

---

esclavo continuó durante toda la Edad Media… Ningún Papa o Concilio fulminaron contra la esclavitud; el arzobispo de Narbonne, en 1149, liberó a sus esclavos sarracenos por voluntad del obispo de Beziers; y en 1251 otro arzobispo de Narbonne se quejó de que el vizconde había retenido de él sus derechos de ganancia sobre dos mercados de esclavos hasta la suma de 2.500 sols" (Boas, 1969: 54n).

[59] "Cristo ofreciéndose a sí mismo a Dios Padre en la cruz como sacerdote y víctima a la vez, removió con su muerte el impedimento universal, a saber, la ofensa a Dios Padre por el pecado común del género humano" (c. 2: 79). La naturaleza del hombre está comprometida desde la caída, por lo cual el hombre no sigue siempre lo que es bueno y recto. Por eso el derecho natural, entonces, no sólo tiene mandatos sino también prohibiciones. Esta condición natural *negativa* del hombre es una doctrina especialmente de San Agustín que, con Santo Tomás, comienza a deslizarse a un segundo plano.

[60] Juan de París, como casi toda la filosofía política medieval, cae en la contradicción de sostener, por un lado, que "por naturaleza los hombres, siendo libres e iguales no estaban bajo ningún sistema de control coercitivo" (Carlyle, 1915: 5) –o, como dice Juan, no es natural el mando-- y, por otro lado, que "el poder secular es una divina institución y deriva su autoridad de Dios" (*ibid*.: 10). Para Tomás, en cambio, "el dominio sobre una persona libre coopera al bien de esta o al bien común. Es precisamente este tipo de dominio el que existía en el estado de inocencia por dos razones: la primera, por la naturaleza social del hombre, que se cumplía también en el estado de inocencia, y la vida social no se da si no hay al frente uno que dirija al bien común. La segunda consiste en el inconveniente que habría de no poner al servicio de los demás la superioridad de ciencia y justicia poseída por algunos… Para Tomás la *auctoritas* está presente ya desde el estado de inocencia" (Ceballos, 2014: 105).

En segundo lugar, este principio de que la condición natural no impone que alguien mande, es operante aun cuando sea necesario pensar en algunos que "presidan", porque si la condición de los hombres *en el tiempo futuro* podría no necesitar de alguien que la presida, es que los hombres en simple multitud o asociados por el mayor uso de la razón, son capaces, potencialmente, de autodirigirse y, por ello, secundariamente si fuera necesario, de elegir a quienes van a presidirlos: poco más adelante leemos que el mando sólo es legítimo cuando es la comunidad quién lo otorga, ya que "por consenso de los hombres se da jurisdicción, así por consenso contrario es quitada" (c. 25: 209). El mando no es natural de por sí, pero es natural de algún modo cuando el conflicto es irresoluble y cuando se otorga por consenso, o sea es por convención.

Dominio sobre las cosas y dominación sobre los hombres, ninguna de las dos es un hecho natural *tout court*, sino que son las condiciones propias de lo humano después de la caída o dada la necesidad de hacer útil a los hombres, y sin conflicto, los bienes dados en común. Esos cambios significan que la *igualdad* debe ser calificada cuando una superioridad racional marca que sea elegida para gobernar, tanto como debe ser calificada la *libertad*. Si el derecho natural es siempre la luz que ilumina todo derecho, ya no se trata de pensar en términos absolutos ese derecho natural sino de pensarlo según las nuevas circunstancias, en el marco del derecho humano, "digan, pues, lo que quieran algunos teólogos" (c. 21: 189).
A continuación, un cuadro síntesis reformulado sobre uno de Antonio Tursi, 2009.

<table>
<tr><th>Status</th><th>Colectivo</th><th>Praxis</th><th>Poiesis</th><th>Derecho</th><th>Mando</th></tr>
<tr><td>Bestial</td><td rowspan="2">Multitud</td><td>Aislamiento</td><td>Consumo (Bienes Comunes)</td><td>Natural simpliciter</td><td rowspan="3">Absoluta libertad</td></tr>
<tr><td>Social</td><td>Intentos de acuerdos</td><td rowspan="2">Trabajo (Posesión Precaria bienes)</td><td>Natural secundum quid = Ius gentium</td></tr>
<tr><td>Tránsito</td><td>Multitud con prudentes</td><td>Consenso y acuerdo</td><td>Ius gentium</td></tr>
<tr><td>Político</td><td>Pueblo</td><td>Comunidad Política</td><td>Propiedad privada por consenso legalizado</td><td>Ius civilis</td><td>Regnum</td></tr>
</table>

2. Causas

> "Fue instituido por el pueblo un príncipe" porque "el poder regio, ni en sí ni en cuanto a la ejecución, proviene del papa, sino que proviene de Dios y del pueblo que elige un rey en una persona o en una casa" (pp. 97 y 113).

Juan desarrolla un discurso que recurre a las dos fuentes de reflexión propias de la época, la razón y la revelación, en las cuales la historia siempre está presente. Para justificar su exposición tanto en el ámbito natural como sobrenatural, utiliza

una serie de criterios argumentativos. Para el análisis de lo sobrenatural, introduce criterios histórico-teológicos, entre los cuales en primer lugar a la Biblia. De Dios deriva toda la naturaleza y de la naturaleza del hombre surge la asociación primero y la comunidad política después. Para el ámbito de lo que es por naturaleza, la palabra argumentativa es producto de la reflexión de la razón especulativa o teórica pero dentro de lo que es natural debe encontrar su lugar, sin contradicción, lo convencional producto del consenso sobre la razón práctica.[61] Juan lee el *zoon politikón* de Aristóteles introduciendo algunas diferencias importantes. En primer lugar, había un consenso histórico y religioso, que Juan comparte diferenciándose de Tomás,[62] donde "los juristas claramente indican que la teoría de la natural desigualdad ha desaparecido, y al menos al fin del segundo siglo la teoría de la natural igualdad y la natural libertad de la naturaleza humana estaba firmemente establecida" (Carlyle, 1903: 50). Hay también una diferencia en las categorías genealógicas, en las que Juan sigue a Tomás: antes de la creación del orden político o civil (de la *polis*, de la *civitas*) se supone un orden social que ha sobrevenido a una vida bestial ("civil, o político, y social", p. 77; "corresponde al hombre que sea un animal social y político", *De regno*, I.1). Juan, como en muchos "*De potestate papae* trabajos, emplea el esquema de Aristóteles de las cuatro causas… absolutamente centrales a su obra" (Lanza-Toste, 2015: 312). Posiblemente no sea tan "absolutamente central" a Juan el análisis causal aristotélico, como tampoco lo era para todos los aspectos socio-políticos a Aristóteles,[63] pero es una muy didáctica forma de exponer una teoría. A continuación, un intento de reconstrucción del entero análisis de la cuádruple causalidad en Juan de París, el cual es otra manera de exponer su enfoque genealógico-racionalista (no genético-fisicalista), es decir, una forma de describir un determinado desarrollo de la socialidad y politicidad del hombre que demuestra también, de otra forma, porqué es considerado "natural" por los clásicos. Primero, como todos los hombres están ordenados a un *fin*, el teleologismo aristotélico propone que en todo movimiento natural o artificial hay una causa final que mueve. Segundo, todo proceso está condicionado por una determinada *situación* que puede describirse como causa material y formal del

---

[61] Respecto a naturaleza y convención "Aristóteles se posiciona directamente en contra de los planteos sofísticos y cínicos que consideraban a la *phúsis* como única fuente de legitimidad, en desmedro del *nómos*… Consideramos necesario tratar de determinar, en primer lugar, cómo debe comprenderse el concepto de *phúsis* en el contexto de los asuntos humanos para luego, en segundo lugar, ver cómo se determina en función de la concepción de *nómos*" (Ferreiro, 2010: 84). Acerca de la distinción entre ambos usos de la razón, el teórico o especulativo y el práctico, "el especulativo tiene por fin la verdad que considera, en cambio el práctico ordena la verdad considerada a la operación como su fin… El fin de la especulativa es la verdad pero el fin de la ciencia operativa es la acción" (Tomás de Aquino, *In Boetium de trinitate*, citado por J. F. Sellés, 2000, "Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino", *Cuadernos de anuario filosófico*, Navarra, Universidad de Navarra).

[62] Había algunos, y nada menos que Tomás de Aquino entre ellos, que no cuestionaban francamente la opinión de Aristóteles para quién hay esclavos (Aquino dice "siervos") por naturaleza: "la servidumbre entre los hombres es natural; pues algunos son, por naturaleza, siervos, como demuestra el Filósofo en I *Pol*." (*Suma Teológica-ST*, II-IIa, 57.3.2).

[63] Aristóteles tenía al menos cuatro enfoques para definir una cosa. El genealógico, el causal (en donde en pocos casos analiza completas las cuatro causas sino que sólo menciona alguno de los dos pares clásicos), la definición por género y especie y el análisis ontológico de la *ousía*.

movimiento.[64] Finalmente, para que efectivamente ocurra un movimiento, se necesita un motivo que lo haga posible, una causa *eficiente*. En todas estas cuatro causas del movimiento socio-político del hombre en los primeros tiempos, siempre el agente, el sujeto de las causas es el hombre, primero el hombre aislado y luego el hombre socializado, por eso cuando se habla de las causas del orden social se está hablando de la causalidad en la vida *bestial* así como cuando se habla de las del orden político, se habla de la vida *solo social*.

Causas finales. Respecto a la causa final, el hombre persigue tanto fines por motivos (y especulación) *naturales* (es decir, debido a la evolución: de la bestia humana al hombre social y de allí al político) como por impronta (y especulación) sobrenatural. De acuerdo a los fines que pueden adquirirse por naturaleza, tanto en la vida bestial por instinto como en el orden social por el *logos*, el fin del hombre es el *bien común* y la *justicia*, así como lo estará en el orden político.[65] En la vida bestial, el hombre quiere *vivir*, pero ya en un orden social, donde se repliega el instinto y nace la razón y la palabra, el bien común tiene dos dimensiones, una del cuerpo y otra del alma, *vivir bien toda la vida según una vida virtuosa y en paz*.[66] Pero el hombre "también está *ordenado* a un más allá, a un fin sobrenatural, que es la vida eterna, a la cual está ordenada toda multitud de hombres que viven según la virtud".[67] Aparece un argumento no evolutivo sino de la esencia sobrenatural del

---

[64] Hemos distinguido las causas formal y material de las eficiente y final, como aquellas que "mueven" inercialmente de las que lo hacen proactivamente. Giordano Bruno, en forma semejante, en su *Sobre la causa, el principio y el uno*, distingue principio de causa. "'Principio es aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto, como se dice de la materia y la forma, que permanecen en el compuesto, o bien de los elementos, por los cuales la cosa llega a integrarse y en los cuales viene a disolverse', mientras que se denomina 'causa' a lo que 'concurre a la producción de las cosas exteriormente, y tiene su ser fuera del compuesto, como es el eficiente y el fin, al cual la cosa producida se ordena'. Hasta aquí, pues, Bruno no hace más que cambiar la terminología aristotélica, llamando 'principio' a lo que los escolásticos llaman 'causas internas' (esto es, a las causas material y formal) y 'causa' a lo que aquellos denominan 'causas externas' (esto es, a las causas eficiente y final)" (Prólogo a Giordano Bruno (1584), *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Aguilar, 1981: 14-15).

[65] El reino está ordenado hacia el bien común (75). "Se dice en *Job* 36, 7: 'tributa justicia a los pobres, no quites los ojos del justo y a los reyes coloca en su trono para siempre'" (c. 6: 96). "Sin justicia no puede ser regida la república" (c. 11: 122).

[66] En las familias y casas, las necesidades cotidianas y en las aldeas, las no cotidianas, *Política* I.2, 1252b.13-20. "Los fieles laicos…por el instinto natural que proviene de Dios tienen que *vivir civilmente y en comunidad* y, en consecuencia, elegir para el *bien vivir* en común guías diversos según las diferentes comunidades" (c. 3: 82).

El poder secular "se ordena no para cualquier bien, sino para el bien común de los ciudadanos, que es vivir según la virtud. Por eso dice el Filósofo en la *Ética a Nicômaco* que la intención del legislador es hacer buenos a los hombres y llevarlos a la virtud y en la *Política* dice que así como el alma es mejor que el cuerpo, así el legislador es mejor que el médico, pues el legislador tiene el cuidado de las almas, y el médico, el de los cuerpos" (c. 17: 157). Las virtudes morales e intelectuales pueden ser perfeccionadas por las virtudes teologales.

[67] "El poder secular tiende al bien de la multitud, que es vivir según la virtud -alcanzarlo es posible gracias a la virtud natural- y según aquellas cosas que lo promueven. Pero el poder espiritual tiende al bien sobrenatural de la multitud, esto es, la felicidad eterna, y hacia ella se dirige. El fin sobrenatural es más poderoso y principal que cualquier otro fin" (c. 11: 121) (si bien esta razón forma parte de argumentos favorables a la superioridad papal que Juan refutará, esta parte del razonamiento es compartida por Juan).

Si bien Juan señala que "puede haber sin la dirección de Cristo, verdadera y perfecta justicia, la que se requiere para el reino, puesto que el reino se ordena a vivir según la virtud moral adquirida" (c.

hombre: "'La vida eterna existe gracias a Dios' (*Romanos* 6, 23), por ello conducir a ese fin no es propio del régimen humano, sino del divino" (c. 2: 78), es decir, no es propio del príncipe sino de la iglesia. Vivir bien no significa sólo colmar las necesidades materiales sino, centralmente, *vivir en común según la virtud*, y las virtudes son tanto cardinales como teologales.

Causas material y formal de la situación. El hombre para alcanzar esos fines naturales tiene ante sí una determinada *situación* que puede reconocer una materia y una forma. En la vida bestial el hombre vive con necesidades que no puede cubrir: la causa *material* que dará origen a la vida social, a vivir en familia y a asociarse en aldeas, reside en la escasez de bienes que no le permiten una adecuada alimentación y vestido y la violencia natural de las bestias, así como la causa *formal* consiste en el aislamiento del hombre que no le permite, principalmente, una adecuada defensa ante los peligros que lo acechan. Cuando el hombre ya viva en sociedad, la causa material del orden político ya no será la *necesidad* de bienes para sustentarse sino, principalmente, el *conflicto* por la posesión de ellos y la causa formal la ausencia de alguna forma de resolución del conflicto.[68]

Causas eficientes. Ante aquellos fines y estas situaciones descriptas en materia y forma, lo que produce efectivamente una superación de estas situaciones de necesidad y conflicto son las causas eficientes, los agentes del cambio. Dios es el motor primero de todo lo natural y será el que permite o impide que el hombre, ante la necesidad de la vida bestial o el conflicto irresoluble del orden social, actúe, en última instancia. El origen sobrenatural de todo poder, del secular y del espiritual, aparece en el capítulo V cuando compara el reino frente al sacerdocio.[69] Por lo tanto, la causa eficiente *primera* de todo orden es Dios, de quién sobrenaturalmente se *deriva*, o donde sobrenaturalmente se *origina*, porque el divino de manera inmediata lo *colocó*, el poder temporal. De esta manera, Juan niega que la causa eficiente inmediata del gobierno temporal sea el poder

---

18: 163), esta observación *no contradice* la afirmación de que el poder secular deriva, se origina de un poder superior.

[68] Bertelloni destaca la centralidad de esta causalidad de la propiedad privada: "en el sistema político de Quidort la institución del *rex* es una consecuencia de la propiedad privada y, por ello, esa institución del *rex* es posterior a la propiedad" (2009, 26). Las novedades de la coyuntura histórica pueden haber tenido su influencia en Juan. Desde 1250, por lo menos, ya se empezaban a organizar en Florencia las *arti* que en 1293 no sólo constituyen un gobierno (priorato de las *arti*) sino que sancionan los *Ordinamenti de Giustizia* de nítido contenido de clase, excluyente de derechos políticos a los *magnati*. Similar proceso se dio en otras comunas de Italia.

[69] "Todo el mundo es como una ciudad en la cual Dios es un poder supremo que puede instituir tanto al papa como al príncipe" (c. 17: 159). Asimismo, en el aristotélico-tomismo, la causa eficiente puede ser primera o segunda. La primera es por sí misma y enteramente independiente de toda otra causa –Dios—y puede ser segunda o participada, creada y dependiente de Dios en su ser y obrar. El poder secular respecto del espiritual, no se derivan uno de otro sino que ambos se originan en el poder divino de manera inmediata., y "si bien el sacerdote es mayor que el príncipe en dignidad y bajo todo respecto, no conviene que sea mayor que él en todas las cosas". Y por esto la *potestas temporalis* es, en las cuestiones temporales, mayor que la *potestas spiritualis*, y no le está sujeta en nada excepto "en esas cosas en que el supremo *lo colocó* bajo el mayor… Así pues, el sacerdote es en lo espiritual mayor que el príncipe y viceversa el príncipe lo es en lo temporal, aunque bajo todo respecto el sacerdote es mayor por cuanto lo espiritual es mayor que lo temporal" (c. 5: 88). Históricamente, Yavé, a petición del pueblo, puso un rey como jefe del pueblo judío (c. 19).

espiritual como sostienen quienes defienden la superioridad papal también en cuestiones seculares, y si bien reconoce la superior dignidad de lo sacerdotal, la independencia primaria del príncipe determina una jurisdicción temporal también primaria excepto en aquellas cuestiones estrictamente espirituales (la gracia, los pecados y los sacramentos, por ejemplo, aunque no la aplicación de justicia y castigo por delitos, aunque estos también ofendan lo sagrado). Saliendo del orden sobrenatural, la causa eficiente inmediata *natural* que permite la transición de la vida bestial a la vida en sociedad son las *producciones* y *acciones* que toma el hombre de acuerdo a sus capacidades dado el libre albedrío que le ha concedido Dios. No estaría en desacuerdo Juan si, siguiendo al Filósofo, completáramos su explicación diciendo que los productos y actos más importantes para el surgimiento de un orden *social* son, indudablemente, la *poiesis* del trabajo que procura los bienes para poder vivir, ya sean estos poseídos comunal o privadamente, a la que hay que agregar la *praxis* de los hombres (jefes de familia y ancianos que presiden las aldeas), puesto que esos bienes sin acciones constitutivas de familias y aldeas no tendrían adecuado uso. Ambas acciones requieren dos capacidades del alma deliberativa o intelecto, la *tekhné* para la *poiesis* y la *phrónesis* para la *praxis*.[70] En el orden natural, podemos decir que las *necesidades cotidianas* del alma vegetativa y sensitiva (alimentación y generación principalmente) son causa eficiente *mediata* que mueven al pater o materfamilias (causa eficiente *inmediata* del orden social) a esa primaria asociación familiar que los aleja de la "vida bestial". Luego, las necesidades no cotidianas (alma apetitiva) impulsan a los más ancianos y sabios (también causa eficiente inmediata), a proponer una segunda asociación de familias en una aldea.

Situados ya en las *sociedades* pre-políticas (en Aristóteles diríamos que en las *comunidades* pre-políticas), la materia puramente social es precaria, constituir una

---

[70] En una vuelta de tuerca sobre la causalidad, también es posible decir que *poiesis* y *praxis*, por un lado, y *tekhné* y *phrónesis*, por el otro, son respectivamente causas materiales y formales, ya no de la "situación" sino de la superación de la situación. En el cuerpo y alma del hombre hay que ir a buscar el fundamento de la causa eficiente. Tomás, siguiendo a Aristóteles, dice que "el alma se relaciona con el cuerpo como la forma con la materia" (*ST*, I.76.4). Para Calderón Bouchet, "la causa eficiente inmediata [o próxima] del orden social es el *intelecto* humano, en tanto capaz de elaborar las especies inteligibles, que en las *acciones* recíprocas de los hombres ordenan al bien común" (1976: 30, subr. autor). La materia de la causa eficiente está en las producciones (*poiesis*: trabajos, obras) y acciones prácticas (*praxis*, política, económica, religiosa). La forma son las facultades específicas del alma racional para producir (*tekhné*) y actuar (*phrónesis*). En la etapa social, y especialmente en la deliberación que conduce a la etapa política, también se produce *theoría*, cuya forma la dan las facultades racionales de la parte científica del alma racional: sabiduría, intelecto y ciencia. Asimismo, dado que la causa final es el bien común, la parte apetitiva del alma debe contribuir en que la *praxis* se oriente hacia la justicia (*diké*). Podemos decir que las facultades del alma racional se relacionan con los movimientos del cuerpo según las siguientes relaciones:

Alma racional	**Virtudes**	**Movimientos del cuerpo**
Científica	*Sophía, nous, episteme*	*TEORÍA*-Pensamiento
Calculadora	*Tékhne*	*POIESIS*-Producción
	Phrónesis	*PRAXIS*-Acción (Política, economía, religión)
Apetitiva	*Diké*	

La πραξις/*praxis* política y económica la trata Aristóteles, principalmente, en *Política* y la ποιη'σις-*poiesis* en *Metafísica*, VII.7. Las virtudes en *Ética nicomaquea* VI.

casa primero y una aldea después no es suficiente, pues allí no se encuentran todas las cosas necesarias para la alimentación o el vestido y la defensa para *toda* la vida, y los conflictos por la posesión de los bienes (usurpaciones y criterios de distribución) son constantes. La deliberación para encontrar un camino reúne a los hombres en multitud, la que escucha, discute y acuerda una salida, la que es propuesta por alguien que sobresale porque expone razones persuasivas para reconducirla a una asociación perdurable. La causa eficiente inmediata del orden político, entonces, reconoce un actor principal, aquel que tiene *la última palabra*, esa asociación que tiene que responder a las "razones persuasivas" de ese hombre superior y allí aparece la virtud de la multitud que acepta –a través de *deliberación y consenso*—unirse para vivir comunitariamente bajo leyes, esa multitud que ahora es perfecta, se llama pueblo y tiene la *auctoritas*, así, la sociedad *sans phrase* se transforma en sociedad política, en régimen político, en *civitas* o *principatus*.[71] Pero también hay un actor secundario, aquél que se destaca de sus semejantes y que aplica su prudencia a reconducir a la multitud imperfecta a una vida superior.[72] Si en la vida social habían aparecido las dos virtudes del alma que hacían posible el trabajo y la convivencia de acciones, en la creación del orden político ya es perceptible el aporte de la *theoría* (surgida por las virtudes dianoéticas de la sabiduría, el intelecto y la ciencia) que actúa junto a la *praxis*. Aclarando una malinterpretación de la palabra de Hugo de San Víctor, Juan subraya el carácter *popular, convencional y electivo* (*contractualista* se dirá después) de la institución política: postula que "Hugo diría que el poder espiritual constituye lo regio, no porque lo ponga en el orden de la existencia, pues esto cabe a Dios y al *pueblo que consiente y elige*, sino porque por la unción hace manifiesto este poder *instituido y elegido*" (c. 17: 158). Vemos en esta última definición las tres notas mencionadas de la institución del gobierno regio en el orden de la existencia: 1) "cabe a Dios"; 2) "al pueblo que consiente"; 3) y se encarna en alguien "instituido y elegido".

---

[71] Juan distingue, en el fluir del discurso, "pueblo" de "multitud perfecta". Ésta última parece más adecuada para cuando esa multitud elige a un gobierno heterónomo, un reino o una aristocracia. Pero el pueblo aparece en la policracia o en la democracia. El aristotélico-tomismo, en particular Pedro de Auvergne, admite a la amistad como causa eficiente.

[72] Tanto en la multitud como en el "uno" se necesita sabiduría para entender la cuestión (*theoría*), "razón persuasiva" o prudencia (*phrónesis*) para discutir, decidir y reconducir (*praxis*) de la vida social a la política-comunitaria (en fin, virtud y potencia). La razón que da Aristóteles del natural mando del hombre sobre el hijo, la mujer y el esclavo reside en la respectiva falta de desarrollo, menor desarrollo o ausencia, respectivamente, de la *phrónesis*.

Causas de la *creación* de un nuevo orden, primero social, luego político

		Causas del Orden Social (presentes en la vida bestial)		**Causas del Orden Político** (presentes en el orden social)
Final	Sobrenatur.	La vida eterna		
	Natural	Bien común y la justicia		
		Vivir (en familia y aldea)		Vivir *bien*, *toda* la vida, en *paz* y de acuerdo a la *virtud* (en la ciudad)
Formal		Aislamiento		Ausencia de alguna forma de resolución de conflictos
Material		Escasez y violencia		Conflicto por la propiedad de bienes.
Eficiente	Sobrenatur.	Dios		
	Remota	NECESIDAD del		CONFLICTO del hombre social[73]
	Inmediata[74]	HOMBRE AISLADO[75]		LA *AUCTORITAS* DEL PUEBLO. Las razones de un "uno".
		Poiesis [trabajo] (*Tekhné*)	*Praxis* (*Phrónesis*) de Padre/Madre y Ancianos	*Praxis* *Theoría* (*sophía, nous, episteme*)

Excurso 1: derecho natural y derecho humano.

El *ordo iuris mediavalis*. Paolo Grossi llama al orden medieval como la conjunción de "un valor inmanente, la naturaleza de las cosas, y un valor trascendente, el Dios creador de normas propio de la tradición canónica, uno en absoluta armonía con el otro según los dictados de la teología cristiana, constituyen un *ordo*, un *ordo iuris*". El Derecho no es pura convención, es algo pre-existente o, si se quiere, exterior a la razón instrumental, *praxis* y *poiesis* del hombre. "Constituye así una ´'dimensión óntica', y la ciencia del Derecho, o el Derecho como ciencia, es la percepción o la declaración de ese orden, es *interpretatio* de algo que no se crea por el jurista, sino que más bien se declara o se hace explícito partiendo de un Derecho que está más allá de la pura interpretación, como algo que ella misma presupone".[76] El orden de las cosas es el que debe, fielmente, reproducir el derecho; entonces, el derecho es el orden de las cosas. Por suerte ha sido superada una idea sobre la que, todavía acá cerca, en 1993, tenían que luchar muchos especialistas y que, por ejemplo, decía: "en la edad media no hubo en absoluto legislación, y menos, codificaciones… Así caracterizaba Fritz Kern en un famoso estudio de 1919 la edad media por la 'falta de códigos ordenados y completos... por la ausencia de jueces y de legisladores letrados'. También actualmente el famoso sociólogo Niklas Luhmann representa la misma concepción… Al medioevo atribuye Luhmann el derecho tradicional solo. Con esta conocida posición --también llevada a extremos-- pretendo enfrentarme: la legislación es, en los países europeos, una conquista de la edad media, en especial,

[73] Las causas eficientes que operan ante el conflicto son virtudes *políticas*: sabiduría y justicia.

[74] Inmediata o agente. Se trata siempre del *sujeto causal* pero, más precisamente, de aquellas condiciones del sujeto que producen el cambio.

[75] Las causas eficientes que operan ante la necesidad son virtudes *sociales*: valentía y templanza o moderación.

[76] Paolo Grossi, *El Orden Jurídico Medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996, citado por Pérez Johnston, 2004: 277.

del siglo XIII" (Wolf, 1994: 35-36).[77] La importancia del *ius* (siempre un intento imperfecto de acercarse a la *iustitia* o a la razón divina) es una consecuencia directa de la importancia de la *iustitia* (la que Dios, o la recta razón, establecen, por medio de los libros sagrados o por medio de justo razonamiento), dimensión que cruza toda discusión y que impone una necesaria introducción en los problemas que tocan a lo social y político porque la justicia es, también, aquella virtud que los griegos pusieron como síntesis de todas las virtudes intelectuales y morales y como enlace del individuo con la comunidad y de lo privado con lo público. Las manifestaciones concretas de la justicia son, por un lado, múltiples: derecho natural de los clásicos y los padres de la iglesia, derecho de gentes (o civil, según el referente) de cada uno de los territorios, derecho romano y derecho canónico; y por otro lado, están entrelazadas: *legista sine canonibus parum valet, canonista sine legibus nihil* ("jurista sin derecho canónico es poco válido, canonista sin derecho romano es nada") era una máxima común del siglo XIII. Para Juan de París, determinar explícitamente el marco de análisis de su exposición es una cuestión central que, no sólo en el primer capítulo (derecho natural y de gentes), sino que cada tanto, pone de manifiesto. Por ello, a continuación se hará un repaso de la cuestión teórica de las divisiones de la justicia (*iustitia*) y del derecho (*ius*).

3. Las divisiones de lo justo (*iustitia*)

a. Lo justo por naturaleza y lo justo por convención.

Aquel principio en el que concluye Juan de París sobre que la propiedad y la sumisión se rigen por el derecho humano, depende de una serie de presupuestos que es necesario esclarecer. Ante todo, "la teoría política formal de la Edad Media está dominada por el contraste entre naturaleza y convención" (Carlyle, 1915: 3) que los griegos habían establecido tempranamente, *physis* y *nomos*. Por un lado, los estoicos (en quienes se apoyan los padres de la iglesia, además de las escrituras) sostienen que "a tal punto está todo el universo 'penetrado' de razón que no hay nada que no sea una expresión de la razón universal que se difunde por la totalidad de lo real" (Boeri, 2014: 24) y, agregamos, lo que es por naturaleza el hombre lo descubre por la razón analizando la totalidad de las condiciones existentes: las relaciones entre los hombres y entre estos y la biósfera circundante.[78] En el marco de la identificación de la razón universal con la ley

---

[77] En realidad, mucho antes, mediados del siglo XI ya la enseñanza del derecho en la Universidad de Bologna era la que sobresalía y sus discusiones --menos de un siglo después-- serían referencia obligada en los más prestigiosos centros de estudio europeos (Oxford, París) y en los más importantes canonistas. Los primeros glosadores (Pepo, Irnerius) datan de 1075. "La enseñanza del derecho romano en Bologna comenzó a ejercer influencia en la ley secular y eclesiástica y en las instituciones medievales en la primera mitad del siglo XII" (Pennington, 2007: 69). Entre otras evidencias, Pennington destaca que el manuscrito de St. Gall, temprana versión del *Decretum* de Graciano, fue compilado en 1120. El rey Rogerio II de Sicilia "importó juristas de Bologna para delinear su legislación y su compilación de leyes que el promulgó ca. 1140" (*ibid*.: 43-44).

[78] La distancia de nuestra definición con los textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Juan se relaciona principalmente con la ausencia en sus trabajos del concepto integrador que aportamos: resultante de las interrelaciones entre los hombres y la biósfera, lo que recuerda a la definición de Marx (el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales, tesis sexta sobre Feuerbach).

La diferencia que introduce la dimensión teológica respecto a la consideración puramente natural de las cosas se ve casi superada debido a que Tomás termina por "fundamentar el carácter natural del orden político en una racionalidad [divina] que, siendo mayor, depende de la descripción de

natural, el hombre se destaca por su carácter virtuoso, es decir, por las virtudes residentes en la razón especulativa y teórica y por el control del alma apetitiva ("resiste y abstente", ἀνέχου καὶ ἀπέχου; *sustine et abstine*, Epícteto, cit. por Boeri, *op.cit.*: 22). La ley humana debe ser igual a lo que dicta la recta razón, es decir, la razón que es capaz de revelar lo que expresa, no lo que "dicta", la ley natural, que descubre lo necesario natural, lo que acontece *siempre o en la mayoría de los casos*. Por otro lado, aquellas cosas que los hombres acuerdan entre sí, independientemente de principios generales derivados de la razón pero resultado de un acuerdo de intereses, aquellas cosas que no son naturalmente necesarias, que son contingentes y que afectan de forma distinta a los hombres, son cosas establecidas *por convención*. Como se dijo, Aristóteles reconoce otra manera natural de ser, lo que es natural según las circunstancias o en cierto modo, categoría que será retomada por la escolástica y a la que Juan de París le agregará el criterio de legitimidad: ser acordado por *todos o por la mayoría de los hombres*. Esto produce una superposición de las categorías "lo natural según las circunstancias" y lo convencional, lo que veremos con mayor detalle.

b. ¿Qué es lo justo por naturaleza?

Lecturas fisicalista o genética y racionalista o genealógica. Han existido dos grandes aproximaciones sobre el sentido de *lo natural* en la conducta social del hombre. Se puede decir que ha habido una lectura fisicalista, un naturalismo de la ley natural, por un lado, y una lectura racionalista, un racionalismo del derecho natural, por otro lado. Para los primeros, la justicia o maldad de los actos depende de su conformidad o disconformidad con la estructura física o natural de las potencias innatas del hombre. Para los segundos, el derecho no es un apéndice de la fisiología ya que la normatividad jurídica se explica por la racionalidad o irracionalidad de las conductas, no por su conveniencia biológica. Otra forma de ver ambas posiciones es decir que para la lectura fisicalista, si está ya en el cuerpo o los hábitos la tendencia hacia lo justo natural, es entonces la propia naturaleza la que dicta la norma; la lectura racionalista diría que, si la razón tiene poco de "natural", no hablemos de ley natural. Es decir, por un lado el derecho natural se refiere a la naturaleza entendida en un sentido normativo y por otro se dice que la naturaleza humana o la naturaleza en general tienen poco que ver con la ley natural, porque esta es una obra o regla del intelecto práctico (Contreras, 2017: 257). El primer enfoque ha sido sostenido por algunos juristas de la Edad Media y en la Modernidad, tal vez especialmente a partir de una parcial lectura de Grocio.[79] Una de las primeras formulaciones pertenece al sofista Antifonte para

---

una racionalidad menor [terrena]" (Ferreira, 2010: 126-27).

[79] Todavía hoy muchísimos autores tienen una no acertada idea que los lleva, por ejemplo, a distinguir netamente el análisis de Marsilio de Padua del de Aristóteles sobre los orígenes de la sociedad. Aristóteles, dicen, coloca "a la ciudad como un suceso que ocurre más por naturaleza que por decisión humana" sin advertir que para el estagirita la decisión humana es, entre otras cosas, una de las variables de "lo que ocurre por naturaleza". En Marsilio, dicen, no hay lugar como en Aristóteles "para una politicidad natural sino que los hombres hacen lo necesario, según sus capacidades, para sobrevivir en un entorno hostil" como si la politicidad natural de Aristóteles se enmarcara en un "relato genético" y no, como efectivamente hay que definir, en uno *genealógico* (Marzocca, P. A., "Marsilio de Padua y una reinterpretación medieval de la Causa Final aristotélica", en Sapere, Analía (Ed.), *Nuevas aproximaciones a la antigüedad grecolatina II*, Buenos

quién "bárbaros y griegos somos hechos por naturaleza iguales en todo… pues todos respiramos el mismo aire por la boca y la nariz, nos reímos cuando nuestra mente está alegre o lloramos cuando estamos adoloridos. Recibimos los sonidos con el oído, y, gracias a la luz vemos con la vista, trabajamos con las manos y caminamos con los pies" (citado por Boeri, 2014: 20-21). El naturalismo "corpóreo" se continúa, en cierta forma, en Cicerón, quién ya plantea las dos hipótesis: la asociación en comunidad proviene de la relación, desamparada, del hombre con el resto de la naturaleza o hay que buscarla en una "tendencia natural".[80] El comentario de Lactancio de la *República*, desarrolla estas dos explicaciones sobre la causa de la fundación de la ciudad: para unos se trata de que algún grupo de hombres, presa fácil de bestias más fuertes, comenzaron un proceso de asociación primero pidiendo protección a otros; para otros, se debe a que el hombre "por su propia naturaleza repugna la soledad y desea en cambio la comunidad y la sociedad" (*Instituciones divinas*, 6, 10, 13-15, 18, citado en Cicerón, *La república*, Madrid, Akal, 1989:62-63). La interpretación puramente centrada en la naturaleza humana pre-consideración de sus relaciones con el exterior fue, por otra parte, también equivocadamente alimentada por una ligera lectura de Grocio. Este señala, en *De Iure Belli ac Pacis*, que "entre las cosas que son propias del hombre está el *appetitus societatis*, esto es, de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie: a la cual llamaban los Estoicos οικειωσιη" ("Prolegómenos".6). Esto se interpretó como la existencia en el hombre de un instinto del cuerpo o del alma irracional a asociarse, una tendencia "natural" pero que no es el producto secundario de las relaciones entre la naturaleza y el cuerpo y alma del hombre sino que es un componente primario del hombre. Sin embargo, cuando Grocio habla de "apetito", siempre lo asocia a una tendencia insana que la razón debe corregir, así como la mención del "entendimiento" señala la acción de la razón como causa, no la espontaneidad.[81]

Sin embargo, ni de Platón ni de Aristóteles (tampoco de Grocio) debería extraerse un concepto "genético" o fisicalista de lo que es por naturaleza, sino que es un concepto que nace de un análisis "genealógico" o racionalista puramente especulativo. La genealogía familiar, por ejemplo, remite al análisis histórico de una familia, muestra sus condiciones y relaciones y trata de explicar su desarrollo en función de estas últimas. La genética, por el contrario, estudia el significado, propiedades y función del material genético. No existe para Platón o Aristóteles algo como el *appetitus societatis* ni ningún otro substrato biológico humano pro-social si a éste lo entendemos como una inclinación del alma humana innata, y la mayoría de los autores escolásticos lo entendió así. Entre la larga lista de virtudes

---

Aires, Rhesis, 2013: 11, 18, 9 respectivamente). Canning también mal interpreta lo que los tomistas entienden por lo natural (2015: 38).

[80] "La causa primera de agruparse no es tanto la debilidad como una especie de tendencia natural de los hombres a asociarse [*sociatus*]… Ni siquiera en medio de la abundancia de recursos… [faltan dos páginas]… y eso es algo a lo que su propia naturaleza no solo lo invitaría sino que incluso lo obligaría [fragmento transmitido por Nonio]… una muchedumbre dispersa y errante, en poco tiempo y gracias a la concordia, se convirtió en una ciudad" [fragmento transmitido por Agustín] (Cicerón, *De re publica*, I.xxv.39-40).

[81] Para analizar el uso comprometido y controversial de esta frase en Grocio, *vid*. H. W. Blom, "Sociability and Hugo Grotius", *History of European Ideas*, 2014, Vol. 00, No. 00, 1–16.

éticas (apetitos orientados por la recta razón) del alma que enumera Aristóteles, se encuentran –además de las cuatro cardinales de Platón, sabiduría, valentía, moderación y justicia—, la generosidad, la amabilidad y otras, pero ninguna es "politicidad". Y si se quisiera derivar la "politicidad" de la generosidad, la amabilidad, la justicia o alguna otra virtud, hay que decir que estas son virtudes, no inclinaciones naturales o apetitos del alma, es decir, son apetitos *bien* ordenados por las virtudes que en Aristóteles son siempre el justo medio entre dos tendencias o expresiones polares del apetito, justo medio que sólo se logra por la acción ordenada por una justa razón, la cual no es la que surge en primera instancia, mucho menos espontáneamente.[82]

Lo que es por naturaleza, surge de la co-relación "natural" entre los seres y lo perfecciona la razón. En casi todos los casos, los tratados de filosofía política de la Edad Media abrevan en la genealogía de la *Política* de Aristóteles, con variantes. El principio aristotélico de que el hombre es naturalmente un animal político (*phýsei zóon politikón*) no significa que el hombre tiene algo, una capacidad innata o tendencia, instinto natural, sustrato biológico o algún *apetito*[83] hacia la vida en común para satisfacer las necesidades enraizadas en su naturaleza, "intrínseco al hombre, un instinto primario que lo lleva a integrar conglomerados de sociabilidad cada vez mayores" (Di Giacomo, 2013: 112), o que "la naturalidad de la asociación humana [es] una disposición con la que el hombre nace que es relativa a la complexión corporal del hombre" (Lanza-Toste, 2015: 326) . Lo que hace que el hombre sea un *animal naturaliter politicum* para Tomás y Juan, es que los hombres llegan a una convicción de la *razón* y una decisión congruente con ella de la *voluntad*, para asociarse con otros hombres; esa convicción deviene de un cálculo racional que devuelve una *resultante especulativa* sobre cuáles serían las mejores acciones que el hombre debería tomar dadas las *condiciones* diferenciales del hombre (sus excelencias, la razón y el habla y sus deficiencias físicas), dadas las posibles *relaciones* a contraer o no contraer entre los otros miembros de la naturaleza humana, y dada la naturaleza del planeta Tierra que la circunda (biósfera). "La idea de naturaleza es fundamento porque se constituye como una instancia *anterior*, *empírica y descriptiva*" (Ferreiro, 2010: 87, subr. autor). Se explica la cuestión describiendo la situación y la acción. Primero, existe un conjunto de características del cuerpo y del alma humana que, según su interrelación con los otros humanos y con el resto de la naturaleza que lo envuelve, pre-condicionan al hombre en el sentido de que un observador independiente concluiría que su mejor camino de vida sería la vida social o comunitaria y no continuar aislado. Segundo, este precondicionamiento es comprendido por *la razón*, comunicado por *el habla* y

---

[82] "La noción de un *ius naturale*, considerada como un orden vinculante, normativo, derivado de un orden objetivo existente en la cosa misma, no surge de la consideración aristotélica... [Asimismo] la presencia en la obra de Aristóteles de la distinción entre derecho convencional y derecho natural es realmente escasa" (Ferreiro, 2010: 101n).

[83] El alma tiene dos partes, la racional y la irracional. La irracional, a su vez, dos subpartes: la vegetativa y la apetitiva, encontrándose en esta última parte tanto el deseo como el impulso y el querer, es decir, tres géneros de apetito (*órexis*, traducida al latín por *appetitus*) que tienen la característica, a diferencia de los impulsos vegetativos, de poder ser *re-conducidos* o no, por la razón y convertirse, por el hábito, en virtudes o defectos (*Ética nicomaquea*). Según Juan de París, en la fundación de un orden político es uno solo quién se destaca por ser capaz de *re-conducir* a los miembros de la multitud (c. 1).

actuado por *la voluntad* de los hombres.[84] Existe un orden natural nunca adecuado a la conformidad del hombre que lleva "naturalmente" a que el hombre emprenda esos tres movimientos y se socialice, primero, y se politice después.[85] Esto significa la *natural* sociabilidad y politicidad del hombre. Dicho de otra forma, "la opinión más importante era que la naturaleza (como Dios) había funcionado sólo como *causa remota* o *causa impulsiva*: esto es, como fuente de una necesidad y de un impulso hacia la vida social, o, en definitiva, como un motivo compulsorio para la fundación del Estado. Cada vez más decisivamente se expresó la opinión que la misma unión de los hombres en un vínculo político era un acto de voluntad humana racional… algún acto original, creativo, de Voluntad de toda la Comunidad unida" (Gierke, 1900: 89).

c. *La división de lo justo natural:* **simpliciter *y* secundum quid.**

Las cosas, "todas las que son *por naturaleza* llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad" (Aristóteles, *Física* II, 198b-35-36, subr. autor), es decir que lo que es por naturaleza es "lo que es *siempre o la mayoría de las veces*" (*Metafísica* VI, 1027a.10). Lo que es por naturaleza, entonces, debería tener en todas partes la misma fuerza y la misma vigencia, ser inmutable, pero el problema es que la justicia se ve que cambia, por lo que puede pensarse que todo es por convención (*Ética Nicomaquea,* I.3). Para solucionar el problema, dice que el hecho de que las cosas justas por naturaleza también cambien, "eso no es así [en sentido absoluto] sino [solo] en cierto modo", es decir que no solo admite que por naturaleza también las cosas cambian, sino que se pueden analizar las cosas según un sentido absoluto de lo que es por naturaleza y según un sentido relativo[86] o, refiriéndose a

---

[84] El 'habla' es una capacidad comunicativa que hace a los hombres capaces de 'cooperar' de modo más efectivo y a un nivel más alto que el resto de los animales (Ferreiro, 2010: 86n). Algunos prefieren identificar, exclusivamente de forma empírica, sólo el *habla* o *palabra* (*logos*) del hombre frente a la simple voz (*phoné*) como la diferencia operante, siendo la *razón* sobreabundante y algo extraempírico. Se entiende, por el contrario, que el hombre como *zóon lógon ekhón*, "animal que tiene *logos*", significa que *logos* es tanto razón ("la función del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la razón o, al menos, no sin ella", *EN*.I.7) como palabra y que son capacidades diferentes.
Cuanto de racional y cuanto de irracional tiene la voluntad, es uno de los grandes debates del aristotélico-tomismo, pero si debiéramos inclinarnos por un factor, podríamos decir que "el hombre opera no por instinto, sino que por razón hace a la organización social indispensable" (Bigongiari, 1957: vii), al menos el hombre que no es incontinente.

[85] Frente a todos los seres y circunstancias que rodean al hombre, del *alma racional* lo condiciona positivamente dos virtudes, la razón y la capacidad de la palabra frente a la simple capacidad de voz de los otros animales. Y del *cuerpo* respecto a los cuerpos de otros animales, lo condicionan negativamente solo carencias frente a la relativa mejor dotación corporal de los animales para autosustentarse (cfr. el mito contado por Protágoras en Platón, *Protágoras*). Otros, como hará foco luego Grocio, también encuentran inclinaciones naturales del alma irracional (impulso sexual, cuidado de la prole, gregarismo), pero esas tendencias son también de casi todos los animales y no explican la diferencia. De aquella virtud y de estas carencias surge una relación con la biosfera y los humanos: la naturaleza humana difícilmente puede subsistir –e invariablemente no logrará vivir bien— si el hombre no se asocia cooperativamente con otros hombres o, dicho de otra forma, al hombre le irá mucho mejor si vive en comunidad.

[86] *Ética Nicómaquea* V.7 - 1134b18-1135a5: "de lo justo en la comunidad política, una [forma] es natural y otra por ley. Es natural la que tiene en todas partes *la misma* fuerza, y no porque [a los hombres] les parezca bien o no; es, en cambio, por ley la que en principio es indiferente que sea de

los tipos de razonamientos desviados, estos se pueden "decir de manera absoluta, o no absoluta sino bajo algún aspecto" (*Refutaciones sofísticas*, 166b.22-23 y también 173b.1-7). Donde tal vez aparezca más clara la distinción es cuando Aristóteles trata a los regímenes políticos (como se citó tempranamente en este trabajo).

> "No se debe ocultar cuál es el régimen mejor simplemente [ἁπλῶς] ni cuál es el mejor dadas las circunstancias [τῶν ὑποκειμένων]" (*Política* VI, 1288b.25-26).[87]

Lo natural relativo (*secundum quid*) puede ser visto también como costumbre, es decir, una especie de convención, quedando ubicado de esa forma en una posición aceptadamente ambigua, es por naturaleza y por convención: la *costumbre* (ἔθος) es una "segunda naturaleza" –que forma el *carácter* (ἦθος) y se convierte en buen o mal *hábito* (ἕξις). En *Ética Nicomaquea* VII.10 dice Aristóteles: "aún, la costumbre es difícil por eso, porque se parece a la naturaleza. Como dice Eveno: 'Digo que es práctica prolongada, amigo, y que termina por ser en los hombres naturaleza'".

El glosador del derecho canónico Rufino (que compuso una *Summa* sobre el *Decretum* de Graciano antes de 1159), toma una aseveración de este y la desarrolla, distinguiendo dos tipos de derecho natural. Graciano, dice Rufino, separa en principio el derecho natural del derecho humano: "la ley de la naturaleza, dice Graciano, comenzó con los comienzos de la creación racional, y continúa inmutable; la ley de la costumbre vino después de la ley de la naturaleza, y comenzó a partir de ese momento cuando los hombres comenzaron a vivir juntos". Rufinus continúa su razonamiento: "por la Caída, el sentido de la justicia y la capacidad de conocimiento del hombre fue altamente deteriorado, pero dado que sus poderes naturales no estaban del todo destruidos, empezó a comprender que era diferente de los animales brutos tanto en conocimiento como en estilo de vida, y comenzó a buscar la sociedad de su vecino y perseguir el servicio común; las brasas de la justicia que habían sido casi extinguidas comenzaron de nuevo a arder, es decir, las reglas de la modestia y reverencia que enseñaron a los hombres a ponerse de acuerdo entre sí; y esto se denomina *ius gentium*, porque casi todas

---

esta o de aquella manera, pero deja de ser indiferente una vez que se la establece… Algunos opinan que todas las cosas son de esa índole, porque lo que es por naturaleza es *inmutable y tiene en todas partes la misma vigencia* (tal como el fuego quema tanto aquí cuanto entre los persas), pero ven que las cosas referentes a la justicia cambian. Eso no es así [en sentido absoluto] sino [solo] *en cierto modo*. En verdad, tal vez entre los dioses no lo es en modo alguno, pero entre nosotros hay algo [justo] también por naturaleza: aun cuando todo [lo justo] sea cambiante, de todos modos hay lo [que es justo] por naturaleza y lo [que] no [lo es] por naturaleza. Cuáles, entre las cosas que pueden ser de otra manera, son [justas] por naturaleza y cuáles no lo son [por naturaleza] sino por ley, esto es, por convención, es algo evidente, aun cuando unas y otras son igualmente mudables. También en los otros casos es aplicable la misma distinción: en efecto, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte; pese a eso, a todos les es posible llegar a ser ambidextros. Las cosas justas por convención y por conveniencia son semejantes a las medidas, pues las medidas de vino y de trigo no son iguales en todas partes, sino que cuando se compra son más grandes, y cuando se vende, más pequeñas. Del mismo modo, las cosas justas que *no son naturales sino humanas*, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco son los mismos los sistemas políticos, sino que solo uno es en todas partes el mejor según la naturaleza".

[87] Aristóteles trata del mejor régimen político *simplemente* o en absoluto en el libro IV (o VII según las ediciones). En el libro III aparece su famosa clasificación que responde a la descripción de los tipos de régimen (rectos los llama) que naturalmente se dan *según las condiciones previas*: si hay un hombre que sobresale como el mejor de todos, el mejor régimen es la monarquía; si los mejores son unos pocos, la aristocracia, y si los mejores son la mayoría, la *politeia*.

las razas de hombres las obedecen" (Carlyle, 1909: 114-115). Desde el punto de vista cristiano, la caída en el pecado original cambió todas las condiciones sobre las cuales se piensa la justicia y el derecho; desde el punto de vista laico, la salida del hombre de sus condiciones iniciales de multitud no política a comunidad política, cambió su condición *por naturaleza* a condiciones *por convención*. Es decir, por los poderes "naturales" de hombre aparece el derecho de gentes, que todos reconocerán como un derecho natural acomodado a las nuevas circunstancias. Esta distinción es continuada por Tomás de Aquino como "lo absoluto" y lo "con relación a nosotros"[88] y luego la filosofía medieval nombra esto como lo que es por naturaleza *simpliciter* y lo que es por naturaleza *secundum quid* (en cierto modo o relativamente), que algunos asocian, respectivamente, a lo primitivo y a lo más evolucionado o a una primera y a una segunda naturaleza. La ambigüedad de esta formulación, si bien hasta Juan de París no es atacada, más o menos por la fecha que escribe ya es sujeta a críticas, y directamente se niega su existencia excepto, quizás, la fuerza del decálogo como natural *simpliciter*.[89] Juan de París hace uso de esa diferencia: el *dominium* de cosas y personas no es natural pero las condiciones lo hacen natural de algún modo. Pero Marsilio de Padua da un paso más y ya lo definirá directamente como un "derecho convencional generalmente aceptado" (García-Huidobro, 2015: 434). Leo Strauss resume la visión del derecho natural de

---

[88] "Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto" (*ST*, I-II.: 94.2).
La razón práctica "se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren. Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes». Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente. Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los *principios* comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas si hablamos de las *conclusiones* particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente" (*ibid*.: 94.4). Tomás continúa tratando esta diferencia en *ST*, II-II (ver más abajo en particular).

[89] A modo de ejemplo, para Buridan (1300-1358) "hay cosas que son determinadamente congruentes (*determinate congruunt*) con el cuerpo bien dispuesto. Ellas son cónsonas *simpliciter*, y naturales en sentido propio (*simpliciter naturalia*)… 'Las cosas que son cónsonas a los defectos de la naturaleza se dice que son cónsonas *secundum quid*, y *simpliciter* antinaturales'". Esto es, "cosas que son naturales en sentido absoluto y otras que lo son solo con respecto a la situación deteriorada en que se haya una determinada sociedad" (García-Huidobro, 2015: 441-442). A esta discusión sobre la división de lo "natural", Buridan le agrega otras cuestiones que complejizan la cuestión. "Cicerón, por ejemplo, distingue lo justo natural, lo consuetudinario y lo legal; Aristóteles mismo, en la *Rethorica*, hace una división diferente, entre lo justo propio y lo común. Por otra parte, en el derecho canónico, el *Decretum* de Graciano distingue entre derecho natural y civil, y los legistas, inspirados en los juristas romanos, realizan la famosa división tripartita entre el derecho natural, el de gentes y el civil" (*ibid*.: 445). Buridan, para su propio análisis, además de la división de la ley natural, distingue entre *ius, iustium* y *lex*; luego entre *communissime, proprie* y *communiter*; y finalmente expone sus definiciones, lógicamente construidas sobre estas categorías.

Aristóteles en dos puntos: en primer lugar, "no hay una desproporción fundamental entre el derecho natural y los requerimientos de la sociedad política… el derecho natural es parte del derecho político" (Strauss, 1952: 198-99); en segundo lugar, "todo derecho natural es cambiable" (*ibid.*: 200), afirmación sorprendente esta última que Strauss resuelve de una manera notable: el corazón del derecho natural, si bien introduce principios y fines generales de valor universal, no son esos principios sino sólo como guías para la toma de *decisiones justas*. "El derecho natural consiste en tales decisiones… [y} así entendido es obviamente mutable… En situaciones extremas las reglas normalmente válidas de derecho natural se cambian con justicia, o se cambian en conformidad con el derecho natural; las excepciones son tan justas como las reglas" (*ibid.*: 201-202).

4. Las divisiones del derecho (*ius*)

División tripartita: natural, de gentes, civil. La primera distinción clásica del derecho en la Edad Media es entre el derecho humano y derecho divino y eclesiástico. Para el primero, las fuentes escritas del derecho son el *Corpus Iuris Civilis* (*CIC*),[90] la legislación que queda en algunos territorios del derecho germano, aquella que va apareciendo en territorios que van construyendo su ámbito de soberanía real (España por ejemplo) y la que surge en algunas ciudades a partir del proceso de autonomización que comienza en el siglo XI. Ulpiano y los compiladores del *CIC* distinguen derecho público del privado y, en el privado, tres tipos de normas: preceptos naturales, de gentes, civiles (*Dig*. 1.1.2). Para Azo (c. 1150-1230), un importante glosador del *CIC*, cada una de ellas puede ser pensada como una expresión del derecho natural (Carlyle, 1909: 30). Para el derecho divino existe un cuerpo escrito perfectamente delimitado y "consagrado", las sagradas escrituras, los padres de la iglesia y el *Corpus Iuris Canonici (CICan)*.[91] Al *CIC* junto con el *CICan* se les llama el *utrumque ius* (ambas leyes) y si a ellos se les suma los *iura propia* de cada una de las distintas jurisdicciones, tenemos el *ius commune*.

Derecho natural y de gentes en juristas y canonistas. En primer lugar, más allá de la ambigüedad de las definiciones, los civiles "constantemente entienden por *ius naturale* aquel cuerpo de principios morales que es siempre y en todo lugar reconocidos por la razón humana como vinculantes… es inmutable y no puede ser superado por ningún otro sistema legal… en cierto sentido supremo… no puede ser abrogado excepto en ciertos raros casos… Representan los inmutables principios por los cuales el mundo es gobernado, principios aprehendidos por los hombres pero que no controlan" (Carlyle, 1909: 31-32). En segundo lugar, partir de este principio, podemos establecer una secuencia desde lo más general, absoluto y

---

[90] Recopilación de textos legales y de jurisprudencia de la época imperial, desde el año 117 al 565, compilada por el emperador bizantino Justiniano I (527-565), perdida en Occidente y recuperada en el siglo XI. Compuesto por el *Codex repetitae praelectionis*, la *Digesta sive pandectae*, las *Institutas* y las *Novellas Constitutiones post Codicem*. Los juristas más famosos que aparecen en estos cuerpos legales son Papiniano, Gayo, Ulpiano, Paulo y Modestino. La Ley de Citas de 426, promulgada durante el reinado de Teodosio II y de Valentiniano III, regulaba que los juristas ante los tribunales, podían citar las obras de estos de cinco maestros como referencia de autoridad.

[91] Compuesto por el Decreto Graciano (1140-42); las Decretales o *Liber Extra* de Gregorio IX (1234); el *Liber sextus* (1298); las Constituciones Clementinas (1314); las Extravagantes de Juan XXII (1319-1325); y las Extravagantes comunes (1500).

natural a lo particular, relativo y convencional: derecho natural *simpliciter*-derecho natural *secundum quid*-*ius gentium*-convención y costumbre, siendo "derecho humano" para Juan el *ius gentium*, la convención y la costumbre. La vecindad del concepto del derecho natural *secundum quid* con el *ius gentium* y de éste último con lo que es por convención o por costumbre, ha dado lugar a un espacio donde las delimitaciones que hacen juristas y canonistas, teólogos y filósofos, además de no ser, esperablemente, no coincidente, son múltiples y confusas.[92] En el *Corpus iuris canonici* el derecho natural está asociado a Dios, de manera más taxativa de lo que lo hace el jurista civil Placentinus († 1192) para quién la naturaleza es el equivalente a Dios creador. En el *Decretum* de Graciano, en el lugar donde se establece una aparentemente más tajante división --la identificación de la ley natural con la divina y la ley humana con la costumbre--, por un lado se insta al acuerdo de la ley natural y las Escrituras (la ley natural es suprema, así como la voluntad divina y las Escrituras son supremas) y, por otro lado, se concluye que "todas las constituciones, sea eclesiástica o secular, si fueran contraria al *ius naturale*, deberían rechazarse… Todas las leyes contrarias a la ley natural son nulas e inválidas" (Carlyle, 1909: 105). Entonces, a pesar de que en principio Graciano separa la ley natural de la humana, ésta última debe corresponder a la ley natural porque ésta, para todo pensador medieval, es la norma mediante la cual toda ley es medida y juzgada. El principio de la supremacía del derecho natural es seguido por otros canonistas, incluido el papa Gregorio IX que en sus cartas *Decretales* adopta y confirma el principio de que ninguna costumbre puede anular el derecho

---

[92] "En cuanto al *ius gentium*, está claro que en este tratado [el *DPRP*] 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 todos las naciones en cuanto a estructura y contenido" (Bertelloni, 2009: 28).
Si dejamos aparte el derecho civil (el derecho positivo de cada lugar) ¿cuál es la relación, y la diferencia, entre el *ius naturae* y el *ius gentium*? La relación más importante es que el segundo surge de la adaptación que introducen las diferencias naturales de cada lugar en lo que dicta el primero, que surge de la pura razón. La distinción de Cicerón entre la condición original de las cosas y las convenciones de la sociedad humana, es tal vez "el primer significado de la distinción hecha por Ulpiano y los otros juristas de su escuela [siglo II] entre *ius naturale* y *ius gentium*" (Carlyle, 1903: 18). Séneca, había asumido "una distinción entre primitivas y convencionales instituciones que largamente influyó el ideal y a veces aun las tendencias prácticas del pensamiento humano" (*ibid.*: 24). Carlyle dice que Gayo y Paulo, juristas del siglo II aproximadamente, recogidos en el *CIC*, muy probablemente eran seguidores de la teoría estoica de la ley y la justicia, aunque no se observa que hayan diferenciado claramente el *ius gentium* del natural ("Paulo; *Comentarios á Sabino*, libro XIV. Dícese derecho en varias acepciones. En una, cuando se llama derecho lo que es siempre equitativo y bueno, como es el derecho natural; en otra, lo que en cada ciudad es útil para todos o los mas, cual es el derecho civil", *Dig*. 1.1.11). "En el principio de la tercera centuria encontramos tres juristas que claramente oponen el *ius gentium* del *ius naturale* o *natura*… Trifonio dice que la libertad pertenece al *ius naturale* y que el señorío fue introducido por el *ius gentium*", similarmente a como Florentino y Ulpiano distinguen la esclavitud como un producto del *ius gentium* (*ibid.*: 38-39). En aquellos juristas de siglo II y III, coexisten, básicamente, dos interpretaciones: una que lo natural es algo así como un instinto natural y, la otra, correcta interpretación del sentido griego que también corresponde al de Isidoro de Sevilla (556-636, *Etimologías* c. 634), dice que son los principios siempre justos y buenos captados por la razón humana que deben gobernar la vida y la conducta. Azo presenta tres interpretaciones (instinto, *ius gentium* o *ius civile*) que pueden reducirse a dos: instinto o razón. Para la fundamentación de Buridan de que el derecho natural es un derecho racional, cfr. García-Huidobro (2015).

natural y que cualquier transgresión de este atenta contra la salvación del hombre.[93] La doctrina canónica intenta resolver otros dos problemas. En primer lugar, si bien el derecho natural está contenido en la ley y el Evangelio, no todo lo que está en la ley y el Evangelio le pertenece, reconociendo que aun la ley positiva de la Biblia no es inmutable. En segundo lugar, Graciano reconoce la existencia de costumbres y leyes contrarias a la ley natural (esclavitud, falta de libertad), y por eso la existencia no sólo de *mandatos* sino también de *prohibiciones* y *demostraciones* en la ley natural,[94] diferencias que el canonista Rufino de Bolonia (*Summa* al Decreto de Graciano, c. 1164) explica por la condición caída del hombre por el pecado que hace necesario que existan correcciones a la conducta desviada (Carlyle, 1909: 108-113).

Para los juristas que distinguen el derecho natural del de gentes, esta diferencia es la de lo que es por naturaleza y por convención. No obstante, esta distinción no es de ninguna manera evidente en cada particular tratamiento y abre múltiples cuestiones. Una de ellas es que para Ulpiano "3. *Ius natural* es aquel que la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es peculiar del género humano… 4. *Ius gentium*, la ley de las naciones, es aquél que todos los pueblos humanos observan" (*Dig*. 1.1.3-4), es decir, tanto cristianos como paganos, lo cual significa que lo que es por naturaleza no pertenece a la parte racional del alma sino a la parte apetitiva y vegetativa, partes del alma que también tienen los animales. Sin embargo, como se vio, para los griegos y para la mayoría de los filósofos de la Edad Media, lo natural, y el derecho que emana de ello, no es un instinto o pulsión sino el resultado lógico y racional del desarrollo de las cosas que deriva de la relación del hombre con el resto de la naturaleza y con los otros hombres. Y el derecho de gentes, es el derecho natural calificado por las condiciones específicas de los hombres y las cosas (y el derecho civil, el derecho de gentes que impera *aquí y ahora*). Esto último significa que el *ius gentium* debe tener su fuente en la razón, el justo fin de las cosas y debe ser adecuado a las condiciones específicas de la naturaleza (hombres, clima, territorio y otras). Pero, y aquí aparece una zona ambigua como se ha visto: también lo que es por naturaleza puede ser absoluto o relativo y esto último coincide con la definición del *ius gentium*. En definitiva, la única diferencia objetivamente indisputable es la que existe entre lo que es según la razón y lo que es según las leyes consuetudinarias o escritas. En definitiva, para los Carlyle, Ulpiano "no es muy claro sobre la naturaleza de la distinción [y] no podemos obtener mucha ayuda hacia intentar entender esta distinción de los otros juristas", excepto en el Código Hermogeniano (291-323) e Isidoro de Sevilla, los que incluyen leyes sobre la guerra, los cautivos,

---

[93] Los canonistas, "no reproducen en términos explícitos las teorías de los estoicos y los Padres cristianos; pero parecería evidente que asumen que la Ley Natural era apropiada a una condición natural o primitiva que, en algún sentido al menos, es también una condición ideal, mientras que las costumbres y leyes reales de los hombres deben adaptarse a otras condiciones menos perfectas. La Ley Natural representa los principios morales supremos de la vida humana, representa así un ideal inmutable, pero en el mundo tal como es, siendo los hombres lo que son, es imposible en todos los aspectos a la vez conformarse a esto. La institución real y las leyes de la sociedad humana no son en sí mismas siempre idealmente perfectas, pero son justificables en la medida en que pueden tender a comprobar y corregir los vicios de los hombres" (Carlyle, *op.cit.*: 49).

[94] La ley *manda*: "tú tienes que amar al Señor, tu Dios"; *prohíbe*: "no matarás"; y *señala lo conveniente*: todas las cosas deben ser tenidas en común, debería haber libertad para toda la humanidad.

los esclavos y los tratados de paz dentro del derecho de gentes pero no en el derecho natural.[95]

Lo justo natural y la ley para Tomás de Aquino. La enseñanza de Tomás en la Universidad de París fue un hito importante para Juan de París, puesto que el Aquinate, además de tomar lo propio de Aristóteles, le incorpora algunas diferencias que Juan hará suyas, no solo en el análisis genealógico de lo social y político sino también en el ámbito de la *iustitia* y en el del *ius*. Para Tomás "a la ley compete mandar y prohibir. Pero todo acto de imperio es propio de la razón, como ya expusimos (q.17 a.1). Luego la ley pertenece a la razón… [es] un dictamen de la razón práctica" (*ST*, I-II, 90.1 y 91.1). Si nos referimos a los tipos de ley, para Tomás la ley natural no es sino una participación de la ley eterna y, dado que la ley eterna es la suma razón a la que siempre hay que someterse, sólo impropiamente se puede hablar de ley natural para los animales --ya que no todos los animales tienen razón-- (*ST*, I-II, 91.2.3), como también sólo impropiamente se puede decir que es un hábito humano --ya que los hábitos son otra cosa que la razón humana (*ST*, I-II, 94.1.Resp.). La ley humana es una disposición particular que deriva de la ley natural y que, a diferencia de ésta, debe ser sancionada. Se divide en derecho de gentes y derecho civil, siendo el primero las normas *generales* que se derivan del derecho natural y el segundo aquellas normas que se derivan como determinaciones particulares (*ibid.*: 91.3 y 93.3). Pueden concebirse cambios a la ley natural pero, a diferencia de Aristóteles, estos cambios son mínimos (94.5). Entonces, Tomás coincide con Aristóteles en que no deja lugar a dudas "respecto de la armonía básica entre derecho natural y sociedad civil", pero tampoco deja lugar a dudas sobre la distancia con el Filósofo "respecto del carácter inmutable de las proposiciones fundamentales de la ley natural; los principios de la ley moral, especialmente tal como son formulados en la Segunda Tabla del Decálogo, no son susceptibles de sufrir excepción alguna, salvo posiblemente por intervención divina" (Strauss, 1952: 204-5). Sus principios, pueden ser absolutos o relativos (como lo vimos arriba), sobre lo cual Tomás continúa su reflexión.

Derecho natural y de gentes en Tomás y la diferencia entre derecho natural en absoluto y según las consecuencias. En la perspectiva de Tomás de Aquino, la ley natural puede ser vista también como un constructo intelectual que serviría para negociar los límites entre la ley divina y la ley humana, o entre el *ius canonici* y el *ius gentium* o entre la autoridad eclesiástica y la del gobierno civil. Al derivar de la natural, la ley humana debe complementarla de una forma más específica. Ya no regula para todo el género animal, sino para los hombres. En el artículo 3 de la cuestión 57 de la *Suma Teológica* II-IIa se pregunta Tomás si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural: según la perspectiva, el derecho de gentes es derecho natural o no es, y ante esta contradicción que, al tener fundamentos de ambos lados, se convierte en un dilema, lo resuelve distinguiendo las dos modalidades de lo justo natural tratadas en *ST*, I-II y mencionada arriba (lo "mejor simplemente" y lo mejor "dadas las circunstancias" según Aristóteles) e identificando al derecho de gentes con este último.[96]

---

[95] Parece no casual que, modernamente, el concepto de *ius gentium* se va a referir al derecho internacional el cual, precisamente, trata las cuestiones de la guerra.

[96] "Según se ha dicho (a.2), el derecho o el justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro. Esto, sin embargo, puede suceder de dos modos. En primer lugar,

Excurso 2: La propiedad de los bienes en el medioevo

Así cómo las cuestiones de la justa dominación se dirimen principalmente bajo el tema de la *auctoritas*, la *potestas*, la *iurisdictio* y el *dominiun*, las cuestiones del derecho de propiedad lo hacen bajo el tema del *dominium*, la *dispensatio* (administración), la *possesio* y la *proprietas*. *Dominium* es un término por demás ambiguo porque se utiliza tanto para las personas, los bienes y aun las acciones. A continuación, un repaso sobre la opinión acerca del derecho de propiedad privado en el medioevo.

1. *Discusión sobre la propiedad: ¿derecho natural o convención?*

Las opiniones sobre el *status* de la propiedad no son concordantes. Hermogeniano sugiere que la propiedad pertenece al *ius gentium* y no al *ius naturale*, aunque la mayoría de los grandes juristas conciben a la propiedad como una institución natural. Por otro lado, los padres de la Iglesia sostienen que la propiedad no fue una institución de la naturaleza sino que es una convención porque bajo el derecho natural toda propiedad es tenida en común. Para las *Distinctiones* de los viejos glosadores,[97] la posesión puede ser cuestión de la ley civil, o de la ley natural. Para Irnerius de Bologna por un lado dice que no hay propiedad privada por naturaleza sino que esta es el resultado de alguna disposición viciosa, como Séneca y los Padres habían sostenido pero, siendo el probable autor del *Summa codicis*, allí habla de *naturalis iuris dominiun* y hace un recuento del origen de la propiedad por ocupación, accesión y translación, como mencionan las *Institutas*. Basianus y Placentinus consideran que todas las cosas son comunes. Los juristas del final del siglo XII "presentan muchas opiniones conflictivas" y así, en síntesis, las opiniones son diversas y encontradas (Carlyle, 1909: 41-44. Ver 136-137). Veamos con mayor detalle la cuestión.

2. *En el derecho romano*

No hay *dominus mundi*. La autoridad pública sólo puede intervenir por necesidad. Sólo hay algunas frases que, aisladas podrían interpretarse en el *Corpus Iuris Civilis* como que dicen que los bienes en posesión de los laicos son del Emperador (aplicable también, en la Edad Media, a todo príncipe). El *Código* trata en su Título 37 sobre la prescripción a los cuatro años de todo reclamo sobre los bienes enajenados o donados; en el Canon 3, se dice que hay un distinto tratamiento en el caso de los bienes fiscales respecto de los provenientes de la fortuna personal del príncipe y se pregunta: "¿qué diferencia hay, puesto que se entiende que todas son del príncipe [*omnia principis esse iutelligantur*], ora haya sido enajenada una cosa de su propia hacienda, ora de la fiscal?" (*Cod.*, 7.37.3, *Bene a Zenone*). A principios del siglo XII, el emperador alemán Federico II, planteó a los doctores de Bolonia, entre ellos Martinus (†1167) y Bulgarus (1085-1166), si el

---

considerando la cosa *absolutamente y en sí misma*; de este modo, el ser masculino se adecúa, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres al hijo, para nutrirlo. En segundo lugar, considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus *consecuencias*; por ejemplo, la propiedad de las posesiones" (*ST*, II-II.57.3, subr. autor). Luego desarrolla su tesis de que "el siervo es algo del señor, porque es un instrumento suyo, como se afirma en I *Pol.*" (*idem* e *ibid.*, 57.4).

[97] Palabra usual, especialmente entre los canonistas, para dividir el tratamiento de temas o desarrollar un diccionario o separar un razonamiento.

imperator era, *de iure*, el *dominus mundi*. Era eso lo que deducía Federico de acuerdo con la *Lex Rhodia* del emperador Antonino, quien se proclamaba a sí mismo: "*Ego orbis terrarum dominus sum, lex autem maris* (yo ciertamente soy señor del mundo, pero la ley lo es del mar", *Dig*.14.2.9)[98] y con la ley *Bene a Zenone*. "De los dos *magistri* de Bolonia, Bulgarus contestó que el emperador no era *dominus mundi quantum ad proprietatem*, sino *quantum ad iurisdictionem*, mientras que Martinus defendió la opinión contraria" (Nanu, 2013: 204). Accursio de Bagnolo (1182-1263) respalda la interpretación de Bulgarus "limitando el sentido de *Bene a Zenone* a la propiedad privada del príncipe y a los bienes adquiridos por el fisco. Una lectura más restrictiva de la ley no era posible. No era una nueva idea. Otros juristas que escriben antes" han expresado igual opinión (Pennington, 1993: 22). Odofredo señala (*Lecturae in Codicem*) [99] que "acá Martinus quiere establecer que el emperador es el señor de toda propiedad. Él cita una ley que asegura que el emperador puede dar propiedad a los soldados en el ejército… Pero nosotros decimos, por el contrario, a causa de que cualquiera tiene el derecho de reivindicar su propiedad en la corte… el emperador no puede reivindicar mi propiedad en la corte". Más allá de que la pregunta en el Código no alcanza a los bienes privados excepto a los del príncipe, hay que destacar aquí no simplemente la defensa de la propiedad privada de los particulares por Bulgarus y Odofredo sino que la máxima de *Bene a Zenone* "citada frecuentemente en el siglo trece, fue sólo raramente interpretada como entendiéndose que el emperador tiene el dominio sobre toda propiedad. Los juristas prefirieron pensar que la frase fue un reconocimiento de la universalidad imperial *de iure*, pero no *de facto*" (Pennington, 1993: 18) o mejor, el *dominus mundi* se entiende como jurisdicción, no como dominio o posesión del mundo (Nanu, 2013: 206). Joseph Canning sostiene que Guido de Suzzara fue importante para estabilizar la fuerza del vínculo contractual entre el príncipe y los feudatarios y, de esa manera, asegurar los derechos de propiedad de los segundos:[100]

> "¿Qué pasa si el príncipe hace un contrato con un súbdito y se le exige que cumpla el contrato si es citado a la corte? Parecería que no está obligado a observar una citación ya que es '*legibus solutus*'… Sin embargo, el príncipe está obligado a cumplir un contrato porque un contrato es parte del *ius gentium*. El príncipe no puede derogar ese derecho, ya que el derecho es inmutable".
>
> "Tenga en cuenta que si el emperador hace las paces con cualquier ciudad o con cualquier conde o barón, y entra en algún acuerdo, está obligado a cumplirlos; no puede contravenirlos ni romperlos… Tampoco puede romper los acuerdos que hicieron sus predecesores… La máxima, 'un igual no puede tener autoridad' no se aplica en este caso… porque el emperador no tiene

---

[98] *Lex Rhodia de Iactu* ("la ley de Rodas sobre las mercancías lanzadas desde un barco" o Echazón). Se trata de un grupo de normas que fueron creadas sobre el 475 a. C. y es considerado como el primer código marítimo de la historia. El modelo de la *lex Rhodia* fue introducido en el *Dig*.14.2.

[99] Odofredo Denari (primera mitad del siglo XIII—1265) fue un jurisconsulto de origen italiano que estudió con Accursius, perteneciente a la segunda generación de los glosadores de la Escuela de Bolonia.

[100] Canning, 1996: 163. Guido de Suzzara fue un jurista y abogado italiano (c.1223-1293) con una amplia producción.

igual mientras viva, y un sucesor, su propio heredero, debe preservar los arreglos de sus predecesores", Guido de Suzzara, *Suppletiones* al *Dig. 1.3.31 (30)* (*Princeps legibus*), *Clm* 6201, fol. 10v; y al *Cod.* 1.14(17).4 (*Digna vox*), Paris, B.N. lat. 4489, fol. 33v , respectivamente.

No obstante, al igual que lo reconocido frecuentemente, Jacobus y Hugo, los otros dos doctores de Bologna que convocó Federico, sostuvieron que el emperador podía enajenar la propiedad de otro por el bien de la comunidad. Esta cláusula de escape, "de bien público", jugó (juega y jugará) un importante rol en la historia de las relaciones del príncipe con la ley, porque ésta fue comúnmente usada para justificar acciones que no eran normalmente lícitas (Pennington, 1993*:* 23).

La mayoría de las cosas es propiedad privada de particulares. Más allá del debate si la propiedad privada es por derecho natural absoluto o por derecho de gentes, y también descartado que pertenecen al emperador, papa o rey, está reconocido en las *Institutas* y el *Digesto* que *la mayoría* de las cosas son propiedad privada de particulares.

"Las cosas, las cuales, ó están en nuestro patrimonio, ó se hallan fuera de nuestro patrimonio. Algunas, pues, son por derecho natural comunes á todos, algunas públicas, otras de la universalidad, otras de nadie, y *de particulares la mayoría*, las cuales son adquiridas para cada cual de varias maneras" (*Inst.*2.1).

"Lo que es de derecho humano, está las más de las veces en los bienes de alguno… las cosas que son de derecho humano, son públicas, ó privadas; las que son públicas se reputa que no están en los bienes de nadie; porque se considera que son de la misma universalidad. Pero son privadas las que son de cada uno… y *la mayor parte* son de particulares, las cuales se adquieren para cada cual por varias causas" (*Dig.1.8.1 y 2*, "De la división y cualidad de las cosas").

Asimismo, el alcance del dominio sobre las cosas por cada particular propietario es muy amplio: "no puede ser de dos íntegro el dominio o la posesión" (*Dig.*, 13.6.5.15); "lo que es nuestro no puede ser transferido a otro sin hecho nuestro" (*Dig.*, 50.17.11); "a la verdad, moderador y árbitro cada cual de sus propias cosas, hace por su propia voluntad no todos los negocios, sino su mayor parte" (*Cod.*, 4.35.21).

Modos de adquisición de las cosas. La literatura generalmente menciona cinco modos de adquisición de propiedad, que aumenta a seis en aquellos autores que tratan *confusio* como modo independiente, o incluso a siete en los que distinguen entre *confusio* y *commixtio*. Por ejemplo, el *Brachylogus iuris civilis*, una especie de manual de leyes, dice que "hay seis modos de adquirir dominio de las cosas según derecho natural: ocupación, invención, especificación, contribución, accesión y tradición".[101] Por el *ius gentium*: los animales silvestres (y sus productos

[101] "Occupatione, inventione, specificatione, contributione, accessione, traditione" (*Corpus Legum Sive Brachylogus Iuris Civilis, Brachylogos*, ii. 2). El *Brachylogous*, del griego βραχύς */brachys*, corto, y λόγος */logos*, estudio, es una obra compilada en los siglos XI o XII, en Francia o en Italia, subdividida en cuatro libros y centrada en el derecho romano, bizantino y longobardo ("*Corpus iuris civile*", "*Capitulare Italicum*", "*Lex Romana Wisighotorum*"). Su valor está comprobado por sus

o hábitat), lo que no es de nadie y se ocupa y las cosas que se toman a los enemigos, pasan a pertenecer a los que toman u ocupan. (cfr. *Dig*.41.1.1-3). Hay una casuística muy amplia, pero de los casos más típicos se puede decir que el derecho romano reconoce la propiedad privada de aquello que, no siendo propiedad de nadie, es adquirido con algún tipo de actividad propia de la persona que adquirirá el derecho (tomar, ocupar, recolectar).

Un falso problema: la adquisición de propiedad por el trabajo en el *CIC*. Si partimos de la aserción de Juan de que los bienes exteriores de los laicos han sido adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo o industria, la cuestión que ha planteado la literatura es el alcance que este concepto tiene respecto a la idea y derecho de propiedad en la Edad Media. En primer lugar, vemos que el derecho romano reconoce la adquisición por el trabajo de aquellas cosas que son de propiedad privada *nullius*. Para los juristas Marcus Antistius Labeo (43 a. C.-20 d. C), Marcus Cocceius Nerva (antes del 5 a. C. - 33 d. C.) y Lucio Neracio Prisco (cónsul en 97 y en 129) la propiedad proviene naturalmente de la ocupación o captura de aquello que, previamente, no pertenece a nadie.[102] La regla 1 de Modestino (*Dig*.1.3.40), dice que "así pues, todo derecho lo creó el consentimiento o lo constituyó la necesidad o lo afirmó la costumbre".[103] El trabajo sobre la naturaleza escapa al consentimiento pero generalmente deviene de la *necesidad* de alimento, vestido o defensa, y la *costumbre* (en este caso, la inexistencia de pleito contra la apropiación de naturaleza transformada) lo consagra si la fuerza de trabajo se aplica sobre elementos de la naturaleza que *no son propiedad de nadie*, *nullius*. El derecho romano, también *explícitamente*, reconoce que las tareas realizadas (ocupación, caza, pesca, recolección, transformación), otorgan derecho de propiedad privada sobre las porciones de naturaleza alcanzadas.

En segundo lugar, la cuestión se complica, aparentemente, en el caso de aquellos productos obtenidos por la conjunción de, a) el trabajo de una persona que b), se realiza sobre partes de la naturaleza (materia prima) o bienes que son

---

veintitrés ediciones publicadas entre 1548 y 1829.

[102] "Neracio; *Pergaminos*, Libro V.- Lo que alguno hubiere edificado en un litoral será suyo; porque los litorales públicos no son como las cosas que están en al patrimonio del pueblo sino como las que en un principio fueron producidas por la naturaleza, y no llegaron, todavía al dominio de nadie; no es diferente la condición de otras cosas, como los peces y los animales silvestres, los cuales tan pronto como fueron cogidos se hacen sin duda del dominio de aquél a cuyo poder fueron" (*Dig*. 41.1.14).

"§ 1. Y dice Nerva, el hijo, que el dominio de las cosas comenzó por la posesión natural, y que de esto queda vestigio en las cosas que se cogen en la tierra, en el mar y en el aire; porque ellas se hacen al punto de los que primero hubieren tomado posesión de las mismas. Asimismo, las cosas cogidas en la guerra, la isla formada en el mar, las perlas, las piedras preciosas, y has margaritas halladas en la costa se hacen del que primero alcanzó su posesión. §2. Pero adquirimos la posesión por nosotros mismos" (*Dig*.41.2.1).

[103] Este principio para algunos (abreviado como *ius necessitas constituit*) parece entrar en contradicción con la máxima que reza "la necesidad no tiene ley" (*necessitas legem non habet*), un antiguo proverbio latino, acuñado por Publilio Sirio, durante la época tardía de la República Romana. Mientras una regla postula la necesidad como causa del derecho, el otro mantiene la inexistencia del valor del derecho en casos de necesidad: no hay contradicción entre una situación de necesidad que debe crear, para superarla, un derecho, y una situación que, si debe crear una ley ante una necesidad, es porque supone que no hay ley para esa necesidad.

propiedad de otra persona. Desde el punto de vista práctico, en la gran mayoría de los casos no hay ningún problema. Así como "el uso de modernas categorías, en cambio de hacer los textos antiguos claros, continúa provocando discusiones interminables sobre problemas artificiales" (Plisecka, 2006: 60), el problema de determinar la propiedad de los bienes que tienen incorporado trabajo, en el marco de cualquier legislación, antigua o moderna, es artificial o, en todo caso, residual porque en la realidad entre hombres libres antes de cualquier trabajo sobre una materia prima no propia hay un previo acuerdo sobre quién se quedará con el producto final, y aquél que se apropia de él siempre se compromete a pagar una contraprestación al trabajador o, al contrario, el trabajador le paga al proveedor el precio de su materia prima. En el derecho romano hay varias figuras sobre estos tipos de contrato de trabajo.[104] Cuando Locke trate el tema en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, el principio sobre quién es el dueño del producto del trabajo (el trabajador) sólo se plantea en el Estado de Naturaleza donde todavía no apareció el dinero, porque con el dinero, con su capacidad de adquirir materia prima o fuerza de trabajo, el problema se hace abstracto. El problema que subsiste es el justo precio del trabajo, pero ese es otro tema.

Donde se podría esclarecer la cuestión, es en las situaciones de pleito donde en el producto final se conjugan dos tipos de bienes propiedad de dos propietarios diferentes. Lo primordial es determinar cuál es la cosa accesoria y cuál la principal, pues la cosa accesoria cede siempre a la cosa principal, de modo que se hace dueño aquel que lo es de la cosa principal. En este caso, el que proporciona materia prima, esa materia prima, más allá de si la ha obtenido por su trabajo (trabajo que tiene su valor y lo legitima como propietario), tiene un valor específico. A ese valor debe agregarse el otro valor, el del trabajador, entonces el producto final será de quien ha aportado mayor valor, quién debe abonar al otro el valor aportado. Por otra parte, más allá del valor incorporado al producto final, el *CIC* parece dar un plus de valor al trabajo.

> "Si, parte con materia suya y parte con la de otro, hubiere hecho uno algún objeto especial, como si con su vino y con miel ajena hubiere hecho una bebida, o con los suyos y con ajenos medicamentos un emplasto o un colirio, o con su lana y con la de otro un vestido, no ha de dudarse que en este caso es dueño el que lo hubiere *hecho*, puesto que no sólo puso su *trabajo*, sino que prestó también parte de su materia" (*Inst*. 2.1.25).
>
> "Si alguno hubiere pintado en tabla de otro, unos opinan que la tabla cede a la pintura; a otros parece que la pintura, cualquiera que sea, cede a la tabla. Pero a nosotros nos parece que es mejor, que la tabla ceda a la pintura; pues es ridículo, que una pintura de Apeles o de Parrasio ceda por accesión a una miserabilísima tabla" (*Inst*. 2.1.34).

Se aprecia que el trabajo tiene su valor, igual que lo tiene la materia prima, pero no es el trabajador quién necesariamente tendrá la propiedad del producto final sino que ésta pertenece, en caso de disputa, a aquél que le ha incorporado

---

[104] Además de los contratos de aparcería y otros que implican el uso del suelo, los más parecidos al contrato de trabajo típico actual son la *locatio-conductio*, *opererum* y *operis* (*Digesto*, libro 19, título 2. El título 1 trata la compra-venta). La primera implica que el locador contrata a un conductor que se compromete a realizar un trabajo a cambio de un salario y la segunda implica un compromiso de entrega de una obra o producto final (Ulpiano, *Dig*.19.2, 19.8).

mayor valor, sea trabajo, tierra, materia prima o arte, problema que los romanos distinguen entre lo principal y lo accesorio, cediendo siempre la propiedad al principal y no al accesorio y, en caso de paridad de *quantum* de valores incorporados al producto final, el trabajo vivo parece darle un plus de valor de una categoría distinta. Y, siempre, aquél que se queda con el producto, debe compensar al otro según el valor de lo incorporado al producto final. Este principio se aprecia en las discusiones sobre la *accesión* y la *especificación*, donde cabe aclarar que "los juristas romanos nunca usaron los abstractos, técnicos conceptos de *accessio* y *specificatio* como modos de adquisición de propiedad" (Plisecka, 2006: 47) sino que se usan en disputas para ver qué cosa se subordina a otra.[105]

No parece haber elementos contundentes que permitan en el *CIC* establecer explícitamente y *sin más* el derecho a la propiedad *a partir del trabajo* de cada uno, con la contundencia e importancia que aparece en Juan. Pero si tenemos en cuenta que, como se ha visto, la propiedad de las cosas en el derecho romano tiene que ver con el valor que cada uno ha incorporado en el producto final, ya sea trabajo o arte, ya sea tierra u otra materia prima, esto no es un defecto práctico sino sólo un silencio teórico.

3. *En la iglesia.*

Los padres y San Agustín. Como se dijo, frente a la opinión mayoritaria de los juristas sobre el carácter natural de la propiedad privada, los Padres de la Iglesia, "sostenían claramente que la propiedad no era una institución de la naturaleza, que pertenecía al estado de convención en lugar del estado de naturaleza, y está bastante claro que habían aprendido esta doctrina de los filósofos como Séneca. Esta doctrina asumió una forma jurídica en las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla [forma que] en la Edad Media, sin duda, significa que bajo la Ley Natural todos los bienes se tenían en común" (Carlyle, 1909: 41). San Agustín (354-430) no analiza la temática de la apropiación de bienes ni identifica, como Juan, un principio legítimo de propiedad, como tampoco habla sobre criterios de distribución, excepto en forma muy general. No existe un rechazo a la posesión de bienes siempre que resulten de una adquisición legítima y se haga un

---

[105] La *accesión* trata el caso de una cosa que se une a un bien inmueble de una forma orgánica y duradera, y le permite hacer suyo al propietario del suelo todo aquello que quede unido y acrezca a él, ya sea en forma natural o artificial, bajo el principio *superficie solo cedit* (la superficie accede al suelo). En el caso de los bienes muebles el principio *accessorium sequitur principali* permite que la inseparabilidad de dos o más bienes determine la adquisición del resultante en favor del dueño del bien calificable como principal, por lo cual la discusión se traslada a qué se considera "principal".
Otro caso distinto es la *especificación*, la cual consiste en transformar una materia prima, por ejemplo un mueble o una joya mediante el trabajo sobre la madera o la plata. El debate entre Sabinianos y Proculeyanos (juristas romanos de la época del Principado) determinó que "si el objeto especial puede ser reducido a la materia, se reputa que es dueño el que lo fuere de la materia; que si no puede reducirse, se entiende más bien que es dueño el que lo hubiere hecho: así, por ejemplo, un vaso fundido puede reducirse a una masa informe de bronce, o de plata , o de oro; pero el vino, o el aceite, o el trigo no puede convertirse en uvas y aceitunas y espigas, como en verdad tampoco puede descomponerse en vino y miel la bebida. Mas si, parte con materia suya y parte con la de otro, hubiere hecho uno algún objeto especial… no ha de dudarse, que en este caso es dueño el que lo hubiere hecho, puesto que no sólo puso su trabajo, sino que prestó también parte de su materia" (*Inst*.2.1.25).

uso adecuado de ellos. Para esto último, propone un camino de virtud luego de la caída: abstenerse de la propiedad privada si no es posible abandonarla completamente, lo cual sería el camino más perfecto. Si bien aparece la idea de la comunidad de bienes, frecuente en los padres de la iglesia, ésta no se presenta como norma básica de conducta sino que tiene un valor y significado de elevación moral, mejoramiento interior y perfeccionamiento espiritual. Sobre la propiedad privada, reconoce a Dios como el *dominus* absoluto de los bienes y para el hombre el uso administrativo con la mira en el bien común, especialmente de los más necesitados.

Derecho canónico. En el derecho canónico, hay coincidencia en que la propiedad natural es la común mientras que en el *ius gentium* puede haber propiedad privada pero sólo hasta la cantidad suficiente y necesaria para cada uno. Frente a la esencia del concepto romano de propiedad, de uso y abuso de la cosa por el propietario en su beneficio exclusivo, la doctrina canónica intenta introducir la consideración de repercusión en beneficio general, el bien común.[106] En tiempos de Juan la doctrina canónica había transitado de un cierto recelo a la propiedad privada, a una aceptación condicionada a no estar en situación de necesidad de distribuirla a los más necesitados y a la moderación general cristiana en el uso de los bienes. Sobre la cuestión específica de los modos de adquisición de propiedad, no siendo un tema para definir detalladamente cómo era necesario en el derecho civil, los canonistas y otros en la iglesia sólo se detenían en la ocupación de la tierra. Alejandro de Hales (1185-1245) pensaba que "es equitativo que algunas cosas nunca deben ser apropiadas, mientras que otras que pertenecen a nadie deben pertenecer a la persona que los 'ocupa'". También los canonistas, como Inocente IV, sólo hablan de "ocupar" (Carlyle, 1928: 15-16).

Hugo de San Víctor. Hugo de San Víctor formuló una clásica distinción entre los dos cuerpos de la iglesia, el temporal y el celestial y los dos jerárquicamente disímiles poderes, el superior del papa y el inferior y delegado temporal. En esa formulación se destaca una concepción de la cual Juan probablemente ha tomado nota como se dijo arriba. En primer lugar, establece el derecho de propiedad privada de aquellos bienes adquiridos por el trabajo como un hecho legítimo y, segundo, establece la secuencia posterior hacia la institución de una autoridad para la distribución equitativa de esos bienes.

Tomás de Aquino. Tomás de Aquino sigue la opinión general que dice que es de derecho natural la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos, pero la propiedad privada fue introducida por la razón humana porque es

---

[106] "Por la ley natural todas las cosas son comunes para toda la gente, una práctica encontrada no sólo entre aquellos de los que se dice: ´la multitud de creyentes eran de un corazón y una mente' [*Hechos* 4:32], sino también encontrados en tiempos más tempranos en las enseñanzas de los filósofos. Platón dice que la más justa ciudad es aquella donde ninguno considera nada de su pertenencia. En contraste, con la ley consuetudinaria y la constitucional, una cosa es llamada mía' y otra cosa 'de otros'" (*Gra*.D.8). "Ninguno puede decir que es suyo aquello que es común a todos. Todo lo que es tomado más de lo suficiente, es tomado violentamente" (*Gra*.D.47.8). "Las cosas son en comunidad en tiempo de necesidad. La ley dice que el alimento en tiempos de necesidad es común a todos" (Johannes Teutonicus, *Comentarios sobre el Decreto Graciano*, D.47 c.8 v. *commune*). "Aquí se dice que alguien que toma más de lo necesario lo toma violentamente. Eso es cierto si se toma en tiempos de necesidad; de lo contrario, alguien puede tomar más de lo necesario" (Johannes Teutonicus, sobre el D.47 c.8 v. *etiam violenter*).

útil para la vida humana (*ST*, I-II q. 94.5.3). En sociedad, y especialmente después de la caída, sobre los bienes exteriores el hombre tiene un *dominium* efectivo sobre el *uso* que se les da. El trabajo humano, que actualiza la potencia individualizante del hombre, es también productor de *derecho* sobre la naturaleza o la materia prima transformada. Al transformar una naturaleza (que es propiedad común) con potencia individual, no común, transforma también ese derecho común en privado. Por ello, "es lícito que el hombre posea cosas propias y es también necesario a la vida humana por tres motivos": porque se cuida más lo propio que lo común, porque se administran mejor, porque hay menos contienda que cuando se poseen las cosas en común (*ST*, II-II.66.2). Y finalmente, dejando el camino abierto a la futura postulación de la función social de la propiedad, afirma:

> "Las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio, y en el *Decreto* se consigna también, dice: *De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra*. Mas, puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña" (*ST*, II-II.66.7).

La propiedad privada existe en virtud del *ius gentium*, es una convención humana y su regulación estaba dentro de las cosas temporales y el orden eclesiástico no tiene dominio ni jurisdicción sobre la propiedad de los laicos. La única limitación que plantea para el gobernante, es que no puede tomar propiedad de sus súbditos mediante los impuestos más allá de lo que sea necesario.

Franciscanos y dominicos. Juan es contemporáneo de un debate entre franciscanos y dominicos sobre la posesión, propiedad, uso y jurisdicción sobre los bienes de los laicos. "Los franciscanos, equiparaban y subsumían jurisdicción y propiedad en el papa, por comisión petrina. Los dominicos, en cambio, las separaban: la propiedad atañe a los particulares y la jurisdicción al orden público. A su vez, los franciscanos distinguían uso de propiedad: las cosas están para uso, y su propiedad también por comisión petrina atañe solo al papa. Para los dominicos, en cambio, el uso particular conlleva la propiedad privada" (Tursi, 2009: 136), lo cual era una crítica al uso de los bienes que los franciscanos decían no poseer y así no ser propietarios. Poco después de la muerte de Juan en los primeros años de la década de 1320, Juan XXII decidió "a favor de la posición

dominica y elevó a Tomás de Aquino a la santidad como manteniendo una más aceptable defensa de la imposibilidad de dividir propiedad de uso" (Coleman, 2000: 124).

4. *Las Siete partidas.*

De las *Siete partidas* (*SP*) del Rey Alfonso (1260-1284), la segunda recuerda la célebre máxima "el Emperador es Señor de todos los del Imperio" (*omnia enim sunt in potestate imperatoris*):[107] "el emperador… a su mandamiento deben obedecer todos los del imperio" (*SP*, II.i. Ley I). Pero las *Partidas* no fueron la excepción a la interpretación de Accursius y Odofredus y a lo señalado por Pennington, ya que limitan el ejercicio del derecho de propiedad del emperador. La Segunda Partida reconoce el valor del trabajo para el simple vivir de la comunidad,[108] como también el derecho de apropiarse de aquello que es fruto de su fuerza de trabajo y su arte.

> "Acrecentando y criando el pueblo su linaje y labrando la tierra y sirviéndose de ella son dos cosas por las que se aumenta la gente y se puebla la tierra según Dios mandó; más aún hay otra cosa que deben hacer los hombres para ser el mandamiento cumplido; y esto es que se *apoderen* y sepan ser *señores* de ella. Y este apoderamiento viene de dos maneras; la una, es por *arte*, y la otra, por *fuerza*… haciendo esto se *apoderarán* de la tierra y se servirán de las cosas que hay en ella, tanto de las bestias como de las aves y de los pescados, según mandamiento de Dios" (*SP*, II.xx. Ley VI).
>
> "Apoderarse debe el pueblo por *fuerza* de la tierra cuando no lo pudiese hacer por maestría o por arte; y entonces se debe aventurar a vencer las cosas por esfuerzo y por fortaleza, así como quebrantando las grandes peñas y horadando los grandes montes, y allanando los lugares altos y alzando los bajos, y matando los animales bravos y fuertes" (*SP*, II.xx. Ley VII).

De ello deviene que, al menos taxativamente, al emperador le impongan el límite a su autoridad sobre la propiedad privada. En el reconocimiento del dominio del Emperador, la Segunda Partida establece claramente que, excepto lo establezca alguna ley, "no puede tomar a ninguno lo suyo sin su consentimiento" porque a pesar de que los romanos le otorgaron todo el poder y el señorío sobre la gente para mantener y defender lo comunal, "con todo eso no fue su intención hacerlo señor de todas las cosas de cada uno de manera que pudiese tomarlas a voluntad".[109]

---

[107] Glosa de Juan el Teutónico a un decretal de Inocente III, *Venerabilem*, 1202 (A. López Martín, *Estudios Sobre Monarquía y Nobleza en la Edad Media*: 17). Johannes Teutónico fue un jurista canónico alemán extremo exponente del universalismo del Imperio --es decir como unidad que abarca a todos los territorios y reyes-- y del "emperador como *dominus mundi*", en el temprano siglo XIII (Post, 1964: 456-58).

[108] "Mucho conviene a los Reyes… amar y amparar deben otrosí a los menestrales, y a los labradores, porque de sus menesteres, y de sus labranzas se ayudan y se gobiernan los Reyes, y todos los otros de sus Señoríos, y *ninguno no puede sin ellos vivir*" (*SP*, II.x.Ley III).

[109] "E como quier que los omes del imperio ayan Señorio enteramente en las cosas que son suyas de heredad, con todo esso, quando alguno vsasse dellas contra derecho o como non deue, el ha poder de lo endereçar e escarmentar como touiere por bien. Otrosi dezimos que quando el emperador quisiesse tomar heredamiento o alguna otra cosa a algunos para si o para dar lo a otro, como quier que el sea Señor de todos los del Imperio para amparar los de fuerça e para mantener los en

5. ***El giro: del dominio in rebus al ius in re.***

Respecto a la relación y derecho feudal, "por el tiempo de Eduardo I en Inglaterra y Felipe el Hermoso de Francia (de hecho aún antes), la situación, la fórmula había cambiado", la mutualidad del contrato feudal había desaparecido, muy rápidamente en Inglaterra, y lo que existía–aunque en el marco de fuertes litigios todavía, al menos en Inglaterra—ya no era un señor y un vasallo o siervo que trabajaba una tierra ajena, sino alguien que reclamaba sus viejos títulos de *dominium* y el otro que reclamaba que su efectiva *possesio* se transformara en propiedad de la tierra, y como ya "entre el señor y el poseedor, el poseedor era claramente el 'dueño'", entonces los litigios se transformaban entre quién reclamaba una compensación por su *ius in re aliena* y el campesino que se terminara de legalizar su libertad y dominio de la tierra (Coleman, 1985: 89-93). Lo que había pasado era que "el *dominus* difícilmente tiene un real interés en alguna propiedad y ha transferido la *res mancipi* mediante *traditio* [venta] al usuario de esta tierra, creando de esa forma una bonitaria [*in bonis*] propiedad. Retiene ciertos derechos pero parecen ser solo los de arbitraje jurisdiccional… El tenedor hace su reclamo con respecto a su derecho a su tenencia (*possessio*); el señor hace su reclamo de su derecho a las cuotas o 'servitudes ' (*dominium, jus in re*). Cada demandante es reconocido con individuales, independientes propiedades sin referencia a las demás. La situación es ahora una en la que un tenedor *de facto* posee o tiene su tierra mientras el señor tiene una especie de servidumbre sobre la tierra, un *jus in re aliena*… Esto es cierto para la Inglaterra del siglo XIII. Esto se puede extender a Francia del mismo período. El hecho de *dominium* había pasado en cien años de ser una cosa relativa, interdependiente, a una propiedad independiente defendible en tribunales de justicia donde al menos las categorías descriptivas de recursos pueden considerarse que siguen el procedimiento de derecho civil romano con respecto a los derechos de posesión" (Coleman, 1983: 225).

---

justicia, con todo esso, non puede el tomar a ninguno lo suyo, sin su plazer, si non fiziesse tal cosa porque lo deuiesse perder segund ley. E si por auentura ge lo ouiesse a tomar, por razon que el Emperador ouiesse menester de fazer alguna cosa en ello, que se tornasse a pro comunal de todos de la tierra, tenudo es, por derecho, de le dar, ante buen cambio, que vala tanto o mas, de guisa que el finque pagado a bien vista de omes buenos" (*SP*, II.i.Ley II).

II. *PROPRIETAS* DEL TRABAJADOR

> "Los bienes exteriores de los laicos no han sido conferidos a la comunidad… sino que han sido adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo o industria" (c. 7: 96-97). Pero "la apropiación sucede solamente a través de determinaciones legales de los hombres, sin las cuales no puedo decir: 'Esto es mío', pues todo es común" (c. 12: 131)

Se ha visto que Juan distingue el orden social del orden político y que ya en el orden social, antes de la instauración del mando y la obediencia, aparecen los derechos, precarios, de posesión sobre los bienes devenidos del propio trabajo. Es necesario ver en detalle el marco de derecho en donde se apoya esta declaración, los hechos sociales que fundamentan el derecho de propiedad y el perfeccionamiento político del mismo.

5. *Derecho natural y derecho humano en Juan de París*

Regiones del derecho en Juan. Juan presenta dos aproximaciones legales en su análisis. Explicita que sus posiciones en el capítulo 1 se basan en el derecho natural y en el derecho de gentes. Pero luego, en el capítulo 21 destaca, contra los teólogos, que las cuestiones del dominio, sobre personas y bienes, son del derecho humano y allí está apareciendo la tajante división bipartita de Graciano entre Derecho Divino y Derecho Humano. Se ha visto en el Excurso 1 que el derecho divino es derecho natural también y, es más, si el divino se contrapone con el natural, no es un derecho (Graciano). También se ha visto que el derecho humano deriva del derecho natural por lo que, en cierta forma, también es derecho natural. Como en las distinciones al derecho que se han visto, puede decirse que no hay rupturas netas, la única solución posible para explicar la posición de Juan de París está en analizarla en el marco de la secuencia de lo más natural a lo menos natural, de lo general y absoluto a lo particular y relativo. En el *continuum* derecho divino-derecho natural *simpliciter*-derecho natural *secundum quid*-derecho de gentes-derecho humano, el *derecho divino* constituye un polo (que se equipara al derecho natural en términos absolutos), mientras que el otro polo lo constituye el *derecho humano* (que se asocia naturalmente a la costumbre).[110] El *derecho divino* es también el derecho natural sin más, absoluto o *simpliciter*, antes de la caída en el pecado o el

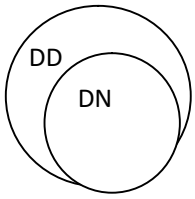
---

[110] Acerca de las fuentes posibles de esta mención del derecho "humano" *sans phrase* en Juan son, en primer lugar, la *Ética nicomaquea* donde Aristóteles dice que "las cosas justas que no son naturales sino *humanas* no son las mismas en todas partes" (Aristóteles, *EN* V.7-1135a); en segundo lugar, el propio *Corpus iuris civilis* que identifica al *ius gentium* y a los problemas relativos a los bienes como dentro del derecho "humano": "*ius gentium*, la ley de las naciones, es aquél que todos los pueblos humanos observan" (*Dig*. 1.1.3-4); "lo que es de derecho humano, está las más de las veces en los bienes de alguno" (*Dig.1.8.1*); en tercer lugar, en la dicotómica separación de Graciano entre derecho natural y humano, quién identifica la ley natural con la divina y la ley humana con la costumbre.

derecho natural de los primeros hombres aislados, en donde todos los hombres son absolutamente libres e iguales y la propiedad es común. El *derecho humano*, en cambio, es el de después de la caída o el de los hombres asociados en donde, claramente, "digan, pues, lo que quieran algunos teólogos", el dominio sobre los bienes y la dominación sobre los hombres es por derecho humano. Y allí el derecho humano es también derecho de gentes, obviamente, y es también derecho natural porque "no está sobre la condición de los hombres que los hombres presidan a los hombres más es natural de algún modo" (p. 209), con lo cual se puede decir que no hay inconsistencia entre las afirmaciones de los capítulos 1 y 21 porque primero se mira la situación fundacional en donde lo ejemplar del derecho divino prima, mientras que luego se analiza la situación moderna en donde la particularidad del derecho humano guía a la razón. Que la ley Divina exista *por naturaleza* y la ley humana exista *por costumbre* para Graciano, nos retrotrae a Grecia porque esa división se corresponde casi exactamente, *extensivamente*, con la vieja distinción griega entre lo que es *por naturaleza* y lo que es *por convención*. La primera subdivisión, lo que es por naturaleza, es conceptualmente la misma en ambas culturas, pero lo que es por costumbre en el medioevo tiene mayor alcance que lo que es por convención: la costumbre no sólo contiene normas alcanzadas con acuerdo, explícito o implícito, sino también normas obtenidas con violencia. Graciano hace equivalente el binomio derecho natural-derecho humano con derecho divino-costumbre, ley divina y ley humana, y en la relación *ius gentium* y *ius civile* "el primero representa la costumbre de la humanidad, el último la costumbre de algún particular Estado" (Carlyle, 1909: 114) "Que la ley natural es divina es uno de las más importantes concepciones de la ley canónica… que deriva… de Cicerón y otros escritores antiguos, Cicerón ha enseñado muy enfáticamente que la ley natural es la ley de Dios… Es superior en dignidad y en permanencia aun a ciertas formas positivas de la ley de Dios… La ley humana… es basada en la costumbre… aceptada como ley en ausencia de ley" (Carlyle, 1909: 98-99).

Como Juan es un sacerdote y pronto será un teólogo, la explicación según esta perspectiva es la siguiente. Desde un tipo de cristianismo, tal vez esos famosos "teólogos", todo el derecho natural (DN), en tanto la naturaleza es una creación de Dios, es derecho divino (DD), aunque el DD incluye también lo sobrenatural, por lo que es mayor que el DN (figura 1).[111]

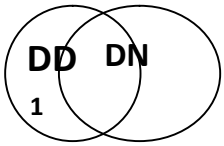
Figura 1



[111] ¿Que se supone que dicen los teólogos? Los teólogos a los que enfrenta Juan es muy posible que digan que la propiedad es común y su administración y distribución corresponde al papa (franciscanos no fraticellis) y que la *auctoritas* y *potestas* tanto de lo terrenal como de lo eclesiástico Dios se la entregó al papa (*plenitudo potestatis*, teoría poco después refrendada por la bula *Unam Sanctam*).

La perspectiva desde Juan de París, por el contrario, es cristiana pero reconoce grados de libertad del hombre que lo pueden empujar, lo han empujado, más allá del derecho divino. En tanto todo derecho natural *sans phrase* es un producto, finalmente, de la razón humana y ésta, si es recta, deviene de la razón divina, sería lo mismo el derecho natural que el derecho divino. No obstante, la revelación enseña cosas que a la razón repugnan (ante una agresión, ofrece tu otra mejilla), por lo cual estas cosas en que la razón se enfrenta a la revelación son derecho natural *fuera* del derecho divino. Y estas cosas que no son del derecho divino responden a la situación después del pecado original o, visto desde la pura razón, al cambio del estado puro de naturaleza a la adecuación de las circunstancias a través de la socialización y politización, lo justo por naturaleza relativamente, aquellas cosas que son el contenido del *ius gentium*, que también es *derecho natural* según la segunda forma relativa.

Figura 2



En términos de conjunto, se observan tres regiones (figura 2): la primera, el derecho divino que es distinto del natural, es decir el derecho natural que sólo es válido por la fe cristiana pero que filósofos no cristianos no aceptarían; la segunda, donde el derecho natural coincide con el divino; finalmente, una región donde sólo vale el derecho natural y no vale el derecho divino. La región 1ª más la 2ª constituyen el universo del DD, lo mismo que la 2ª y la 3ª conforman la del DN. La región 2ª corresponde a lo que es justo natural *simplemente*, es decir, a lo justo antes del pecado original o a lo justo antes de la creación humana de una comunidad política (lo que se llamará el "estado de naturaleza"). La región 3ª a lo justo natural *según las circunstancias y consecuencias* y coincide con el *ius gentium* (marco general de todos los particulares derechos), o con el derecho obtenido por consenso (c. 25: 209).[112] Esta última región, es puro *derecho humano* y a ella pertenecen las cuestiones que legitiman, y reglamentan, la propiedad privada de los bienes y el gobierno de los hombres, expresadas en general en el *ius gentium* y en particular en los derechos civiles de cada territorio.[113] Se verá más adelante, que un gran aporte a la metafísica de Juan de París es definir el criterio de justicia de esa región

[112] Región 3. Allí encontramos los distintos derechos civiles que la costumbre ha sancionado en los distintos reinos y territorios, y allí se verifica en todos los casos que, primero, no todos tienen la misma libertad sino que algunos mandan sobre otros y, segundo, no hay posesión común sino propiedad privada.
Si consideramos que la costumbre se construye por aquellos *consensos* que los hombres establecen por naturaleza, en sentido no absoluto sino relativo, entonces podemos establecer una asociación muy fuerte entre derecho natural según las condiciones particulares de los humanos, derecho de gentes y derecho humano.

[113] Retirándonos de Juan, la complejidad del tema se observa cuando Hobbes, tal vez para zanjar discusiones, si bien se introduce a pensar el derecho natural, termina cosificando y reduciéndolo a la ley positiva: "el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser reducida y controlada por la ley civil; más aún, la finalidad misma de hacer leyes no es otra que imponer ese control, sin el cual no es posible que haya paz alguna" (*Leviatán* 26.4).

tan vagamente definida por Aristóteles como aquello que es natural "de algún modo", como aquello que es justo para *todos o para la mayoría* de los hombres, distinguiéndola claramente de lo simplemente natural o aquello que es *siempre o la mayoría* de las veces.

Divisiones del *ius* y el uso en Juan de París

	φυσις - Por naturaleza	νομος - Por convención	
A. **Aristóteles**[114]	Lo justo natural		Derecho positivo
	1.en absoluto [*simpliciter*]	2.relativamente [*secundum quid*]	
Cicerón-Séneca	Derecho natural	Derecho de gentes	3.Ius civilis
Corpus Iuris Civilis	1.Ius naturale	2.Ius gentium	
B. **Graciano según Rufino**	1.Ley divina y natural (antes caída)	Ius gentium (luego caída)	2.Ley humana y de costumbres
C. **Juan de París**	D. natural y divino. (Por razón individual, p. 75)	D. natural y de gentes[115]=Derecho humano. (Lo que es por consenso, p. 202)	Derecho positivo
	Propiedad común y libertad absoluta	Propiedad privada del trabajador y *Auctoritas* y *Potestas* del pueblo.	

[114] La diferencia entre lo justo natural en términos absolutos y relativamente o según sus consecuencias está en Aristóteles, *EN,* V.7, 1134b-1135a, y en *Refutaciones sofísticas*, en *Tratados de lógica I*, Madrid, Gredos, 1982: 317.

[115] Los adjetivos al derecho, "natural y de gentes" (c. 1: 75 y 78) y "natural de algún modo" (c. 25: 209), significan lo mismo: es el derecho natural que surge y responde a las condiciones vigentes, pero se aplica según el consenso entre los hombres, normas no escritas que, con el tiempo, devienen costumbre para, finalmente, convertirse en ley escrita (Excurso 1). Para los filósofos, es el derecho después de conformar una sociedad política. Para cuando dos años después tenga el título de teólogo Juan podrá decir con autoridad, siguiendo a Agustín, es el derecho natural después de la caída en el pecado original.

Esquema de categorías en Juan de París

	No comunidad			**Comunidad**
	Bestialidad	**Sociedad**	**Transición**	**Orden político**
Naturaleza	Bestia	Hombre social	Un único puede reconducir y ordenar con: a) lenguaje común; b) ojos para lo común c) razones persuasivas:	Hombre político
Derecho	**NATURAL**			**HUMANO**
Libertad o Mando	**LIBERTAD**			**MANDO**
Propiedad bienes	**P. COMÚN**			**P. PRIVADA**
Vida	Gregaria	En común		Política y social
Interés	Lo propio	Lo común y lo propio		Lo común y lo propio.
Multitud	No perfecta. Se dispersa	No perfecta. Carencias y conflictos		Perfecta. Unión, Autosuficiencia y Paz
Autosuficiencia	No	No		Se basta para toda la vida
Animal	Bestia o dios No político y social	Social		Civil (o político) y social
VIRTUD	Voz	Habla	Prudencia	REGNUM
Orden	Sin régimen.	Casa y Aldea	Multitud/Pueblo	Régimen político.
Leyes/Ius	No	Ciertas (ius *naturale*)	Acuerdo con ciertas leyes. [Convención]	*Ius gentium*

6. *Dominium: necesidad y perfeccionamiento de la simple posesión privada.*

A continuación, primero, se explicará el *hecho natural* de la posesión del producto del trabajo propio, luego la *necesidad* de desviarse del derecho natural original que sostiene la propiedad común de los bienes que Dios, a través de la naturaleza, ha proporcionado al hombre y, finalmente, se identificará el *modo* de hacer efectiva y legítima la apropiación privada.

Los hechos: el trabajo singulariza los bienes y actualiza la condición humana. Juan sentencia en tres lugares del libro que cada uno de nosotros es dueño de aquellas cosas adquiridas por nuestra propia industria (p. 82) o a partir de nuestro servicio (92) o, mejor, por nuestro propio arte, trabajo o industria, teniendo el derecho, el poder y el dominio para poder ordenarlas, disponerlas, administrarlas, retenerlas, a nuestro antojo, sin perjuicio de otro (96). Juan no legitima esa apropiación pero bien podría suscribir la explicación lockeana de que los bienes de la naturaleza han sido dados en común para servir al hombre, por lo que el hombre, para poder utilizarlos, debe apropiárselos y esto es un hecho *económico*. El sólo hecho de cortar un fruto o un árbol hace que ese fruto y árbol, si luego se lo utiliza, tiene incorporado trabajo humano que justifica que el hombre se lo apropie individualmente, porque si no lo hace no puede hacer uso útil de él.[116] Esto no es explicado exactamente así por Juan, pero considerando lo que ya

[116] Por supuesto que esto no es así ya que la propiedad no es sólo del individuo o grupo que trabajó un determinado bien natural sino que es de la comunidad, porque fue gracias a ella, a todas las condiciones circundantes al trabajo propio, todavía no políticas, que pudo desarrollar su trabajo y apropiarse su producto. "Cómo el trabajo útil sólo es posible en la sociedad y por medio de la

era una cierta escuela tomista, bien puede decirse que no estaría en desacuerdo en considerar que el trabajo es un tipo de esfuerzo sensorial del cuerpo del hombre que actualiza su condición propiamente humana, es decir, es un hecho *ontológico* para el tomismo porque, se ha visto, para Tomás de Aquino el alma humana, y sus diferencias, debe ser entendida a partir de la actualidad de su cuerpo y las diferentes actividades (*teoría, praxis* y *poiesis*) que realiza. El trabajo actualiza el orden de la naturaleza del hombre que lo realiza y de los elementos de la naturaleza que transforma. El hombre se convierte en propietario y la naturaleza, transformada, en propiedad. "Esta distintiva y controversial teoría tomista de la individuación corporal llevó a Juan de París a entender el esfuerzo humano y el trabajo en el mundo de las cosas como una característica distintiva del potencial humano cuando es actualizado como humana existencia… Los humanos reconocen sus capacidades por medio de la experiencia sensorial… La propiedad privada adquirida a través del trabajo individual, es el proceso natural por medio del cual el hombre alcanza su actualización convirtiendo el uso en propiedad. La metafísica tomista está en la base de la teoría de derechos naturales a la propiedad privada por el trabajo, de Juan de París" (Coleman, 2000: 126-27). Alternativamente, dado que esta explicación no aparece en el *Tratado*, se podría pensar que Juan simplemente expone un enunciado epistémico, es decir, constata una situación *de facto* extendida que requiere una solución *de iure*.

¿Por qué desviarse del derecho natural *simpliciter*? Los problemas de la propiedad común. Se ha visto que, para Juan, por *ius naturale* todos los bienes de la naturaleza son propiedad común de todos los hombres porque han sido dados a la humanidad por Dios para su disfrute y han sido dados en común, "todo es común" (131), "por derecho natural… toda posesión es común a todos" (136). De alguna manera también natural los hombres se apropian de los bienes por medio de su arte, trabajo o industria y como, por otro lado, los hombres tienden a lo propio, entonces los hombres consideran que los bienes que son producto de su trabajo, son de su *posesión* privada. Ante esta situación, dos son las razones que da Juan de París sobre la necesidad de la *propiedad* privada.

> "Los bienes necesarios al uso de los hombres serían negligenciados si fuesen comunes a todos y cada uno y si fuesen indistintamente a todos, difícilmente se conservaría la paz entre los hombres" (c. 13: 136).

La primera razón apunta a los *bienes* y podemos interpretar que Juan piensa que si en una multitud o una simple asociación de hombres los bienes fueran comunes a todos y cada uno, habría alguna regla para distribuir lo común a cada uno, pero si cada uno tuviera lo suyo asegurado, ¿qué incentivos existen para cuidar lo común? La segunda razón mira a los *hombres* porque Juan dice, como

---

sociedad, el producto íntegro del trabajo pertenece, por igual derecho a todos los miembros" dice el último párrafo de la primera proposición del Programa de Partido Obrero Alemán en Gotha, 1875, afirmación que, agrega Marx, "ha sido válida en todas las épocas" (*Crítica del programa de Gotha*, 1875, Buenos Aires, Anteo, 1973: 22). Asimismo, es posible demostrar que no sólo la apropiación individual hace posible el uso de los frutos del trabajo, sino que no hay ningún impedimento en hacer útil esos bienes comunes a través de una adecuada organización colectiva de transformación y distribución de esos bienes comunes. Si lo económico lo asociamos a lo propio (el trabajo del individuo o grupo) y lo político a la común organización del trabajo y distribución de sus frutos, entonces el producto del trabajo es tanto del orden de lo propio como de lo común, es *económico-político*.

luego Hobbes, que si fueran comunes sin identificación singular, no habría paz porque todos tendrían derecho a todo, sin reglas de apropiación. Cuando los hombres han abandonado la vida bestial solitaria y se asocian para vivir en multitud, subsiste la actitud de que cada uno persigue lo que es suyo y, por ello, se producen conflictos por la posesión y la distribución de los bienes, se pierde la paz y la multitud se disuelve. Así, la *propiedad* de los bienes se convierte en el problema central del momento social. La solución es saltearse lo que dice el derecho natural y encontrar alguna solución que también sea, de alguna manera, natural.[117] A este giro filosófico trascendente habría que agregar que desde el punto de vista jurídico, Janet Coleman muestra el marco del debilitamiento general de las relaciones de dependencia y propiedad feudales entre las cuales se observa como el simple derecho de trabajo de la tierra del siervo se transforma en un reclamo y derecho adquirido de propiedad (1985), evolución que se refleja en que en el uso del derecho romano, "la distinción entre propietario y poseedor en las cortes ha ido desapareciendo; el énfasis fue puesto más en el 'dominio' del poseedor" (1983: 212), en un movimiento de distribución de la riqueza de "arriba hacia abajo".[118] Éstos cambios, junto con la influencia de la tradición patrística, pueden haber sido otra de las fuentes de esta perspectiva nueva de Juan sobre el *dominium in rebus*.

La necesidad de sanción política de la apropiación. No obstante que Juan dice que, quién los obtiene por su trabajo, puede disponer de aquellos bienes propios "a su antojo", una mayor reflexión le indica que sobre el dominio sobre las cosas la apropiación sucede solamente a través de leyes que me permitan hacerlas de mi propiedad para poder decir "esto es mío" como se vio. Para salvar la disolución de la sociedad y la pérdida de la paz, Juan sostiene que la posesión del producto del trabajo debe ser perfeccionada por el consenso humano, es decir por una convención, para que llegue a ser propiedad privada (la apropiación de los bienes es por derecho humano entonces, c. 21: 189). Es importante señalarlo porque muchos no han advertido el segundo requisito de la propiedad privada de los bienes y argumentan que "una vez que la propiedad es adquirida a través del trabajo y la industria, los derechos individuales a su propio dominio son inalienables" (Coleman, 2000: 127). Por el contrario, para Juan, como se vio, "quita el orden jurídico del emperador… y no puedes decir esta cosa es mía" (c. 13: 136). Es decir, parece que Juan está reconociendo una situación de facto más que legitimándola, ya que parece tener en cuenta que, en primer lugar, los bienes finales conectados por tener incorporado valores de distintos propietarios necesitan del acuerdo sobre quién se queda con el producto final y quién recibe una retribución por el valor aportado y,[119] en segundo lugar y aún siendo un

---

[117] Aristóteles diferencia dos sentidos de "todos" en *Política* II.1261b: todos como "cada uno" y todos sin distinción, lo que constituye un paralogismo y "no conduce en absoluto a la concordia". Hobbes seguirá, casi al pie de la letra, este razonamiento en el *Leviathán*: en el estado de naturaleza, todos tenemos derecho a todo, lo cual conduce a que, pese a posibles acuerdos parciales y transitorios, la situación es de una guerra de todos contra todos.

[118] Similar desplazamiento se verifica en el derecho canónico pero de lo que era un *beneficium* concedido graciosamente al clero a la pretensión de su derecho a considerarlo su *proprietas*, riqueza capaz de producir beneficios (Coleman, 212-213). Aquí Juan responde poniendo las cosas en su antiguo lugar.

[119] En principio, Juan indica que "tales bienes no guardan orden o conexión entre sí" (c. 7: 96-97),

producto sin conexión, no basta con trabajar la naturaleza y luego sobre esa naturaleza trabajada decir simplemente "esto es mío" para tener derecho de propiedad,[120] porque si bien el trabajo propio es perfectamente definible, no lo es el producto del trabajo porque, aún viviendo aislado, mucho más en comunidad, ninguna cosa que hace el hombre es exclusivamente propia porque lo hace quitando oportunidades a otros (en soledad) o incorporando condiciones que fueron brindadas por otros (en comunidad): el producto final nunca es la exacta medida del trabajo, o es algo más o algo menos. Por eso, la posibilidad de un uso en paz y justicia de los bienes sólo es posible a través de un acuerdo sobre la efectiva propiedad privada sobre la naturaleza transformada, es decir, un orden *político* como se vio, orden que implica *consenso* de la comunidad, *jurisdicción* sobre el uso y un gobernante con la fuerza legal necesaria para forzar la entrega de bienes en casos de necesidad. La institución, por el consentimiento del pueblo, de un príncipe juez y distribuidor de bienes es consecuencia directa de los problemas que trae la cuestión de la propiedad de los bienes: las disputas sobre el derecho a uso de lo común y la negativa a entregarlos cuando la necesidad lo dicta (97). El consenso político (*praxis*) sobre la propiedad privada perfecciona el acto del trabajo (*poiesis*). La condición de *poseedor individual*, no comunal, aparece primero que la comunidad de ciudadanos, como se vio. Pero sólo la certidumbre del *derecho positivo de propiedad* evita un continuo conflicto que impide la estabilización de toda comunidad. La exigencia de Juan sobre necesidad sin excepción del consenso político permite suponer que deja abierta otra posibilidad que la comunidad religiosa tenía bien presente en esos tiempos: la propiedad colectiva de los bienes de los laicos, porque su énfasis sobre la propiedad privada de los trabajadores podría estar más dirigido contra la intención de apropiación, privada también, tanto del papado como de los príncipes, que dirigida contra la posibilidad, cierta y presente ya en órdenes religiosas, de la propiedad común.

> "No es lo mismo lo que es *propio* y lo que es *común*. Según lo propio los hombres difieren, mas según lo común se unen. De hecho son diferentes las causas de los diferentes efectos, por ello conviene que, más allá de lo que mueva al bien propio de cada uno, haya algo que mueva al bien común de muchos" (c. 1: 76).

Los tres vectores de la propiedad privada. Delo anterior se deduce que los bienes producidos por el trabajo y arte del hombre sobre la naturaleza, con el acuerdo legal (que lo convierte en un derecho humano *tout court*) *dejan de pertenecer al común*, con la restricción de que ellos pueden ser intervenidos por causas excepcionales según conflicto de propiedad o necesidad comunal. Los hermanos Carlyle precisan dos limites a la propiedad que ponían los canonistas: "el primero, es que ninguno tiene el derecho de tomar para sí más de lo que necesita [Graciano]… El segundo principio está establecido en las Decretales [Gregorio IX] y es que un hombre puede solamente decir que posee aquello de lo cual hace un buen uso" (Carlyle, 1909: 140-141). Aunque la idea sobre la potencia creadora de derechos del trabajo fuera conocida en el imaginario medieval, en

---

con lo cual parece olvidarse de los bienes producidos con combinación de trabajo y materia prima de distintos dueños.

[120] Rousseau agregaría: algún ingenuo debe aparecer en escena para creerle y darle la "legitimidad" del acuerdo.

Hugo de San Víctor y, difusamente, en alguna que otra expresión,[121] lo más significativo es que esta teoría de Juan, aparece explícitamente defendida y en un lugar inmediatamente asociado a la cuestión de la dominación política. El triple carácter u orden (económico, social y político) de la propiedad de los bienes puede ser inferido del análisis genealógico que deviene del texto. Dicho de otra manera, la legitimación de la propiedad privada en Juan gira sobre tres variables: una "vertical" fundada en el valor trabajo incorporado a la naturaleza o, visto desde la "existencia", fundada en la actualización antropológica del hombre por la *poiesis*; dos "horizontales" que se basan, la primera, en la necesidad comunitaria o *social* de apropiación privada para asegurar el uso eficiente de los recursos y, la segunda, en el requerimiento político de un consenso sobre la apropiación para una convivencia pacífica de la comunidad; todas perspectivas que deben, necesariamente, separarse en el análisis pero unirse en la síntesis: el *dominio económico* de los bienes, propios y comunes, la apropiación *social privada* y la *jurisdicción-administración pública* sobre ellos, actualiza el ser posible del *hombre en la comunidad política*. En la Edad Media las expresiones contra la apropiación privada de los bienes, p.e. los Valdenses, son marginales respecto a quienes dan un amplio reconocimiento. Donde Juan marca la diferencia sobre estos últimos es que define los principios, económico, social y político, que la legitiman. En primer lugar, siguiendo la corriente de transformaciones del orden feudal, la propiedad ya no es considerada en el marco de mutualidad de derechos sobre una cosa (señor-siervo, señor-vasallo) sino en el de la directa relación entre un individuo y la cosa.[122] En segundo lugar, a diferencia del derecho romano, "una ley notablemente deficiente en teoría pero abundante en casos y ejemplos" (Coleman, 1983: 222), donde la discusión sobre la propiedad se enfoca en el *status* del bien final según la cantidad de bienes iniciales (materia prima y trabajo) incorporados, como se vio antes (*Inst*.2.1.25), Juan introduce una definición ya no desde el *status* final de la cosa sino desde la *operación* inicial (*poiesis*) sobre las cosas y esto es lo nuevo en la filosofía social y política. Es innovador, pero no tanto en su concepto, que parece haber estado en las discusiones de Agustín con los Donatistas, por ejemplo, ni tampoco lo es con relación al imaginario popular que ya lo percibía y lo aplicaba en la práctica, sino que Juan lo formula como *una regla, un principio* del mundo social con fuerza de *ius gentium* y *derecho humano*. Su principio sobre la propiedad de los bienes adquiridos con el trabajo, es original en la filosofía política aunque pueden encontrarse aproximaciones (en la jurisprudencia y derecho

---

[121] Los Donatistas, por ejemplo, defienden la retención de "sus propiedades porque ellos las habían adquirido por su trabajo", frente al ataque de la iglesia romana [c.1040-1115], presumiblemente basado en la concepción graciana de que naturalmente no hay propiedad privada (Carlyle, 1909: 138). El *Corpus Iuris Civilis* vincula directamente el *trabajo* de cazar o recolectar u ocupar, con la propiedad. Pennington nos informa que hay una línea de evolución del concepto de soberanía que va de lo universal (emperador y papa) hacia unidades cada vez menores, primero los reyes pero también las ciudades. "Un paso final fue tomado en los siglos XIII y XIV cuando se movió de la esfera pública a la privada". Allí Pennington destaca la posición de Andrea d'Isernia (1230-1316), quién dio un primer paso hacia el reconocer que el paterfamilias puede hacer con su propiedad privada y con los miembros de su familia lo mismo que un príncipe puede hacer y de Johannes Andrea (1270-1348), quién formuló la sentencia de que "toda persona es llamada rey en su propia casa" (*quilibet in domo sua dicitur rex*) (Pennington, "Medieval Sovereignty": 31-32).

[122] Cfr. Coleman, 1983: 222-226.

político) y principios que la validan (Tomás de Aquino).[123]

No obstante, esta teoría no significa una ruptura ni legal, ni intelectual, con la realidad regular del devenir social ya que normalmente en todas las épocas, excepto para esclavos, se reconoce en la práctica que el trabajo humano produce cierta propiedad, ya sea de los bienes producidos, ya sea de un equivalente del trabajo vivo desplegado, o sea, de un salario y, además, que merece un tratamiento especial:

> "Como un jornalero alquila un trabajo, así algunos alquilan su casa u otras cosas semejantes… Los jornaleros que alquilan su trabajo son pobres que viven del trabajo cotidiano, y por eso provee la ley que luego se les abone su salario, porque no se vean privados del sustento. En cambio, los que alquilan otras cosas suelen ser ricos, que no necesitan del alquiler para el sustento, y así no corre la misma razón en uno y en otro caso." (Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 105, art. 2, Obj. y Resp. 6).

Este principio de Juan no tendrá una argumentada explicación –que será dada siglos después—pero constituye una premisa crucial para las teorías, no sólo del dominio sobre las cosas sino aquellas de la "soberanía" popular. Frente a los actos expropiatorios de los poderosos, pone un límite teórico-filosófico estableciendo que la propiedad, en general, es de los individuos del pueblo que la han conseguido con su trabajo. Frente al intrincado mundo jurídico donde los pobres generalmente están en desventaja y donde el alquiler de la fuerza de trabajo es sólo un ítem entre varios que versan sobre la propiedad de los bienes, el principio de Juan aclara que, en última instancia, los bienes provienen del trabajo.

7. *Iurisdictio*

Juan ha tomado posiciones distantes de las pretensiones de *dominio* vertical de los papas y de los príncipes: una ruptura fuerte de Juan con Tomás de Aquino es la negación de la *plenitudo potestatis* papal y con Felipe IV lo constituye el atrevimiento político de sostener el principio de la suma autoridad del pueblo y la delegada del príncipe. En la Edad Media europea central nunca ningún poder tuvo legítimamente el *dominiun* o la *propietas* absoluta sobre los bienes particulares excepto, tal vez, en algún lugar en algún breve tiempo y por causa justificada. El príncipe no era ni único legislador (muchas veces, ni legislador) ni tampoco dueño de las cosas del mundo. Ni siquiera el emperador tenía dominio absoluto sobre los bienes que eran del fisco: sobre la supuesta Donación de Constantino precisa Juan que "la medida de la donación a la Iglesia es la inmensidad. Pues, ello se entiende en cuanto dona del patrimonio del César, que poseía antes de ser emperador, y no en cuanto dona del patrimonio del fisco, que siempre debe ser conservado y del

---

[123] La explicación que da Egidio Romano de la *plenitudo potestatis* del papa podría ser aplicada, *ceteris paribus*, es decir, sin tomar en consideración todo el amplio alcance del concepto de *plenitudo potestatis,* a la fundamentación de la propiedad de los bienes de la naturaleza modificados por el trabajo. Dice Egidio Romano que tiene plenitud de poder "el agente que puede efectuar sin causa segunda todo lo que puede con la causa segunda… quién tiene un poder en el que todo poder está contenido" (Egidio Romano, 1302: 361-363). Quién puede producir un objeto sin tener otro objeto anterior, es decir, quién puede producir un objeto que no es el propio trabajo ni la naturaleza, el artesano, alcanzaría sobre esos bienes el derecho, el poder y el verdadero dominio. Si el artesano tiene un modelo previo o requiere la ayuda de otra persona o no posee la materia prima necesaria, no tendrá plenamente la propiedad del objeto producido sino que está compartida.

que no puede disponerse sino en forma controlada y por determinadas causas" (c. 21: 187). Respecto al plano horizontal de la *jurisdicción* esta es, básicamente, la capacidad de intervenir en los conflictos de la propiedad sobre los bienes en los casos de apoderamiento de un bien ajeno (robo y usurpación) y de falta de solidaridad en la distribución de bienes por causas de necesidad o en miras a la utilidad de la comunidad (*utilitate patriae*).[124] Juan sigue lógicamente lo que se deriva de su lineamiento sobre la división de las dos espadas y del doble principio de prevalencia, uno el del derecho humano sobre el de los teólogos y otro el de justa causa o causa razonable sancionada por el consenso de todos o la mayoría, por lo que elimina de raíz toda posibilidad de justificar el poder jurisdiccional *absoluto* de papas y príncipes, no sólo sobre las *personas* sino también para la jurisdicción sobre las *cosas*.

> "En la reivindicación de hecho, por la cual se busca retener o buscar lo ajeno como si fuera bien propio; el juicio en tales casos corresponde solamente al juez secular, que juzga según las leyes civiles, por las cuales se hacen las apropiaciones y las reivindicaciones jurídicas... Por eso los emperadores han determinado los modos de apropiación de las cosas… Por eso, a propósito de las cosas temporales, el juez eclesiástico no legisla ni juzga, correspondiendo tal tarea solamente al juez secular" (c. 13: 136).

El príncipe tiene derecho *jurisdiccional* y *administrativo* para resolver los conflictos de propiedad, y un poder excepcional para distribuir los bienes privados por necesidad o utilidad común, según una justa proporción y en favor de la necesidad, utilidad o bien común temporal.[125] El Papa no obtiene de Cristo la jurisdicción sobre los bienes de los laicos porque Cristo no la tuvo (c. 8-9) y, si la tuvo, no se la confirió a Pedro (c. 10). La mayor extensión del *Tratado*, capítulos 7-21 está destinado a refutar que el papa tenga dominio o jurisdicción sobre los bienes temporales de los laicos. Los fariseos "predicaban que el pueblo, al ofrecer diezmos y sacrificios a Dios, no tenía que pagar tributo al César. Y esa opinión hasta parece peligrosa, porque los convertidos a la fe transfieren al sumo pontífice la soberanía de las cosas que ellos antes tenían, por lo que la fe se les vuelve menos atrayente, y se perjudica la fe misma, cuando por ella son turbados los derechos de crianza" (Proemio: 71). La prédica farisea conlleva que "la fe cristiana no sería bien aceptada por los cristianos por cuanto *se empobrecen* al transferir sus bienes al pontífice" (Tursi 2009: 47).[126] El juez eclesiástico sólo puede actuar sobre los "delitos de opinión relacionados con la esfera temporal, pero evaluados por la jurisdicción espiritual", tal como estar "a favor de la usura, o el de mantener para sí aquello que pertenece a otra persona" (Di Giacomo, 2013: 110), pero sin capacidad de sanción física.

---

[124] "Tener jurisdicción, esto es, el derecho de discernir qué es lo justo y que lo injusto" (*DPRP*, c. 8: 98). Jurisdicción, dice el *Digesto*, es el poder que se delega en alguien para "administrar justicia [que] es muy lato" (*Dig*.2.1.1).

[125] "Así como los bienes eclesiásticos pertenecen a las comunidades eclesiásticas y coadyuvan al bien común espiritual, así otro tanto debería ocurrir con la propiedad pública, esto es, pertenece a la comunidad y es administrada por el poder civil en función del bien de la comunidad" (Tursi 2009: 222).

[126] "'Sobre los crímenes no sobre las posesiones está vuestro poder, porque por aquéllos no por éstas recibiste las llaves del reino de los cielos'. Y más abajo agrega: 'Estas cosas tienen sus jueces, los reyes y los príncipes'" (Bernardo, citado en *DPRP*, c. 10: 110).

No obstante, "a los prelados de la Iglesia no les repugna tener dominio y jurisdicción en lo temporal", pero no por tener una dignidad superior sino si, y solo si, "por la concesión o permisión de los príncipes, si por devoción de éstos una de aquellas atribuciones les hubiera sido conferida, o bien si la obtuvieran de algún otro modo" (Proemio: 72). Juan establece una diferencia entre la forma de *adquisición* de los bienes eclesiales y de los bienes temporales, los primeros conferidos a la comunidad y los segundos adquiridos por los particulares con el trabajo (c. 6: 91 y c. 7: 96-97).[127] "La doctrina aceptada por la tradición común a todas las iglesias es que la comunidad de bienes y el abandono de toda propiedad personal es deseable para los que quieran llevar una vida de total entrega a la comunidad religiosa. Esta opinión se va imponer cada vez más en lo que respecta a los que tienen cuidado de almas. Los que viven en el siglo y tienen familia que atender podrán guardar sus propiedades sin renunciar por ello al 'espíritu de pobreza'" (Calderón Bouchet, 1971: 40). Es decir, más allá de que particularmente Juan y los dominicos discutían el principio del "espíritu de pobreza" en su versión franciscana, sobre los laicos lo expuesto arriba era la opinión doctrinaria compartida. También existe una diferencia respecto a las formas de *disposición* de esos bienes: para el *usufructo individual* de esos bienes eclesiásticos, es necesario la mediación de la estructura de mando de la comunidad iglesia mientras que para los bienes de los laicos no es necesaria ninguna mediación, existe una relación directa, inmediata y totalmente arbitraria de su dueño con ellos, tiene una propiedad *privada*.

8. *Dominio y jurisdicción de los bienes eclesiásticos.*

En primer lugar, respecto al *dominio* de los bienes eclesiásticos, siguiendo a Tomás de Aquino,[128] Juan en el Proemio propone una vía media entre la disputa de Valdenses y Herodianos[129] para indicar que "la pobreza y la privación del dominio sobre las cosas exteriores no es propio de la perfección evangélica" pero, por otro lado, la posición herodiana es farisea y peligrosa "porque los convertidos a la fe transfieren al sumo pontífice el dominio de las cosas que ellos antes tenían, por lo que la fe se les vuelve menos atrayente" (p. 71). Juan dice que ni siquiera tiene *el Papa* y los sacerdotes dominio total sobre los bienes *eclesiásticos* sino que no

---

[127] Excepciones: 1) el Papa puede en caso de suma necesidad de fe y costumbres distribuir bienes y exigir diezmos de los *fieles*; 2) los príncipes pueden exigirlos tanto por perturbación de la paz común como por necesidad y utilidad patria, a los *particulares* cualquiera fuera la fe.

[128] "Aunque sea el papa el despensero mayor de los bienes de la Iglesia, éstos no le pertenecen como si en realidad fuera su dueño y poseedor" (*ST*, II-II, q. 100, a. 1 resp. 7).

[129] "El error de los Valdenses (alusión directa a las teorías del movimiento de los "Pobres de Lyon" iniciado hacia 1170 y fundado por Pedro Valdo) fue sostener que a los sucesores de los apóstoles, a saber, el papa y los prelados eclesiásticos, les repugna el dominio en lo temporal y no les es lícito poseer riquezas temporales… Mas el otro error fue el de Herodes quien, oyendo que Cristo había nacido rey, creyó que era rey terreno. De esto parece derivarse la opinión de algunos modernos quienes, en tanto se apartan del error antedicho, caen de lleno en su opuesto, al punto de que aseveran que el *dominum* papa, en cuanto ocupa el lugar de Cristo en la tierra, posee el dominio y el conocimiento o jurisdicción sobre los bienes temporales de príncipes y barones" (Proemio: 69-70). Los Valdenses se apoyan en que *status* sacerdotal es absolutamente espiritual y totalmente ajeno la posesión material, mientras que los Herodianos sostienen que, justamente en razón de su estado (ocupa el lugar de Cristo en la tierra), es al Papa, a quien corresponde el completo dominio temporal.

es dueño, sólo administrador [*dispensator*] en términos absolutos, y si tiene alguna autoridad primaria, ejecutor [*exercens*] de jurisdicción (c. 6: 91), pero el dominio de esos bienes es de la *comunidad* religiosa.[130] Entonces, no hay propiedad privada de los bienes en el orden sacerdotal pero puede haber dominio colectivo de aquellos bienes otorgados por voluntad del pueblo a las iglesias y, respecto a la administración, esta recae jurisdiccionalmente en los príncipes pero, si fuera su voluntad, estos pueden transferirlas a los prelados.

En segundo lugar, respecto a la *jurisdicción*, porque dicho orden no es "delimitador de posesiones o distribuidor de tierras" (c. 8: 100-101), no tiene la iglesia *iurisdictio*, como tampoco la sociedad lo ha instituido. Por ello, es necesaria la organización comunitaria de la propiedad de los bienes eclesiásticos. Esta permitido el derecho a uso de esos bienes comunitarios, no propiedad y dominio.[131]

En tercer lugar, respecto a la *administración* de los bienes eclesiásticos, ésta se organiza sobre la base de las jerarquías. "Hay un miembro simple, el simple canónico, que no tiene sino lo que se estableció, y hay otro miembro que es principal y cabeza de la comunidad… y este miembro no solo tiene el uso sobre los bienes de la comunidad, según la exigencia de su estado del modo predicho, sino también tiene la distribución y administración general de todos los bienes de la

---

[130] "*Dominum papam*… en tanto cabeza y miembro supremo de la iglesia universal es el administrador universal de todos los bienes eclesiásticos en general, espirituales y temporales. Mas no porque sea su dueño [*dominus*], sino que sólo la comunidad de la iglesia universal es la dueña y propietaria de todos los bienes en general, y las comunidades particulares y las iglesias tienen el dominio sobre los bienes que les corresponden" (c. 6: 91-92).
"Como los fundadores de las iglesias tendieron a transferir el dominio y la propiedad de los bienes que ofrecían, primero y directamente a la comunidad de un colegio, esto es, de una determinada iglesia, para uso de los que sirven a Dios y no para uso de un papa dueño, es manifiesto que la misma comunidad tiene el dominio inmediato y verdadero sobre los mismos bienes y no el papa o algún prelado subalterno" (93). Los bienes son transferidos "a los ministros de Cristo y por ello tales bienes son de la Iglesia en lo que hace a su propiedad y a los prelados en lo que hace a su administración como se dijo. De lo cual se sigue también que el papa no puede a su antojo disponer de los bienes eclesiásticos… Ello sería verdadero si él fuese dueño, pero como es administrador de los bienes de la comunidad –y de él se espera que actúe de buena fe— no tiene conferido para sí el poder sobre los mismos bienes, a no ser en caso de necesidad o utilidad a la iglesia común" (94-95).
"No puede el papa de derecho, a su antojo, sin la intervención de una culpa manifiesta, quitar el derecho de administración que alguien hubo recibido debida y justamente. Este es, por tanto, el poder que el papa tiene sobre los bienes eclesiásticos" (96).
"La regla apostólica es esta: el dominio está prohibido, el servicio ordenado… Ni de Cristo ni de su vicario Pedro el sumo pontífice obtiene el dominio" (c. 10: 110).

[131] Este *status* sobre el orden sacerdotal da pie para una especulación sobre el orden secular. Al supeditar Juan de París toda apropiación privada por el trabajo a la voluntad y consenso del pueblo por vía legal, deja, implícitamente, abierta otras posibles soluciones, ya que si la apropiación privada fuera la única opción natural, este último perfeccionamiento legal no sería tan importante. La vía que deja abierta en el orden secular es la de la forma de dominio y administración de los bienes de la iglesia que acabamos de ver: de la misma manera en que los bienes obtenidos por donación, indulgencia, imposición por necesidad o por trabajo de los sacerdotes son bienes de propiedad común de la Iglesia y de gestión colectiva del obispado o parroquia correspondiente, de la misma manera en el ámbito secular se podría plantear una propuesta de propiedad colectiva y de administración y gestión comunitaria. ¿Habrá sido éste un posible pensamiento de Juan? Cluny y Cirsten, fueron abadías donde las órdenes produjeron mucha riqueza colectiva por el trabajo de sus monjes y por su inserción, hasta con moneda propia, en el mercado de bienes.

comunidad… dando a cada uno lo que le corresponde según una debida proporción de justicia, administrando, con buena fe, en favor del bien común del colegiado y distribuyendo" (c. 6: 91), siempre sobre el universo acotado de los bienes eclesiásticos. Asimismo, "en caso de suma *necesidad* de fe y costumbres todos los bienes de los *fieles* son comunes y deben ser compartidos, incluso los cálices de las iglesias, puede él [papa] *administrar* los bienes exteriores de los fieles y discernir cómo distribuirlos conforme lo exija la necesidad común de la fe; la cual, de otro modo, sería destruida por el ataque de paganos o algo semejante. Y si fuera tan grande la necesidad y tan evidente, el papa podría exigir *diezmos* o determinadas contribuciones por parte de los fieles particulares, pero según una debida proporción a fin de que ninguno sea sin razón más gravado que otro, para socorrer la necesidad común de la fe" (c. 7: 97) (acá se puede plantear un conflicto con la *potestas* real, dado el impacto de los diezmos o gravámenes en la posibilidad de recaudación fiscal, cuestión que el texto no resuelve).[132] Por otra parte, dado que el papa no puede disponer a su pura voluntad de los bienes eclesiásticos puesto que sólo es su administrador, si de ello abusara sin buena fe, puede pedírsele que lo restituya ya que es defraudador de algo que no le pertenece e, incluso, podría ser depuesto si, amonestado, no se corrigiera (c. 6: 95). Quién tiene la potestad para deponer al papa ciertamente es el pueblo a través del Concilio General o aún del Colegio de Cardenales (caps. 13, 24, 25).

Tursi ofrece un cuadro resumen (2009: 150-151), que se presenta aquí algo reformulado:

Bienes	**Origen**	**Tipo de propiedad**	**Particulares**	**Papa**	**Príncipe**
Exteriores de los laicos	trabajo	privada	derecho, administración, dominio	Declarador de derecho en caso de necesidad	Juez, vindicador
eclesiásticos	donación	comunitaria	donantes	administrador, declarador de derecho en caso de necesidad	-.-

9. *Conclusión*

Para algunos, la propiedad privada es "el tema quizás descollante del *Tratado*", señala Tursi, y aunque advierte que hay excelentes artículos que lo analizan "pero descuidan el hecho de que Juan trata del mismo en función de definir la propiedad eclesiástica" (*ibid*.: 4), la importancia superior de su tesis trasciende la, tal vez, modestia de su intención. Creo que Tursi está criticando conclusiones apresuradas tales como la "modernidad" de la formulación o la aparición de un supuesto nuevo *ethos* del *homo oeconomicus* o de un nuevo derecho no reconocido. Sobre la propiedad de las cosas obtenidas a través del trabajo, arte o industria, como se vio en el excurso 2, eso ya está indirectamente reconocido en el derecho romano.[133] La gran contribución intelectual, el acontecimiento en este

[132] La cuestión cambia si ya no hay necesidad sino utilidad: "en los casos en los que no hay necesidad, sino alguna *utilidad* espiritual o cuando constara que los bienes exteriores de los laicos no podrían satisfacer tal utilidad o necesidad, no puede el papa compeler a nadie, pero sí podría conceder *indulgencias* a los fieles a cambio de recibir alguna ayuda y otra cosa, según creo, no le ha sido conferida" (*idem*).

[133] Para aquellas apropiaciones por trabajo de bienes de propiedad *nula*, es decir, de bienes de la naturaleza silvestre a través de la ocupación, caza, pesca o recolección, siendo que el resto de las transformaciones de materias primas a través del trabajo, el arte o la industria, implica, de hecho,

tema, tiene dos aspectos. Desde el punto de vista *económico*, sólo desde esta consideración del valor del trabajo de Juan de París es posible discutir, sobre una base objetivamente firme, el salario justo, aunque es probable que esta consecuencia no haya estado en la atención de Juan. Se plantea, tal vez con una claridad que antes no se conocía, el principio básico del *valor* fundado en la cantidad y calidad del trabajo incorporado y de la *propiedad* de los bienes, tema sobre el cual ni el derecho romano ni los vagos –aunque cercanos-- principios cristianos aportan claramente. Si bien es correcto contextualizar adecuadamente la tesis de Juan y no se puede decir, como bien critica Moreno-Riaño, que el argumento es "esencialmente económico o moderno" o que "presagia modernas concepciones de propiedad y política", tampoco se puede empequeñecer tal descubrimiento intelectual considerándolo "meramente un argumento para la descentralización del *dominium*" (Moreno-Riaño, 2015: 231). La importancia de la sentencia de Juan también reside en su valor *político* ya que aporta un fundamento *materialista* sobre los bienes, que Aristóteles había señalado pero que fue olvidado, es decir, un derecho de *proprietas* sobre la mayoría de los bienes existentes que legitima el principio de superior derecho de *auctoritas* del pueblo, entendido éste como la gran mayoría trabajadora y poseedora de los bienes, aquella sobre la que descansa toda la riqueza y "vivir bien" de toda sociedad (cfr. el próximo capítulo 3). Al mismo tiempo, elimina cualquier pretensión legítima de poder confiscatorio económico de los reyes que, haciendo simplemente uso de autoridad jurisdiccional sin reclamar *proprietas*, podrían intervenir sin mayor razón en la propiedad de los laicos si la misma no fuera considerada privada.

Sin embargo, por un lado, la solución privatista no es la única posible y la historia antigua y contemporánea nos ofrece ejemplos de sociedades de propiedad colectiva que han funcionado de manera estable –alguna antigua, varios siglos y, alguna contemporánea, varias décadas— y, por otro lado, la solución privatista potencia un vicio humano –que parece universal pero que produce los peores efectos sociales en aquella clase que acumula la gran propiedad privada— desde muy antiguo identificado, al menos desde Platón y Aristóteles: la ambición y la codicia. En la *República* el mejor régimen político, la aristocracia, degenera cuando los gobernantes –que no poseen nada privado, ni siquiera mujeres e hijos— se pelean entre ellos y la fracción que triunfa esclaviza a la otra privatizando tierra y casas y reverenciando "el oro y la plata a escondidas, por ser poseedores de cámaras y tesores particulares, donde mantendrán oculto lo que depositen" (*República* VIII, 548a). La ambición y acumulación oculta de los timócratas –combinación nefasta de la ambición por el honor y reconocimiento con la codicia por los bienes, es decir, unión de la parte pasional con la parte apetitiva del alma, sin la dirección de la parte racional—se transforma en los oligarcas en abierto

---

un contrato previo donde se especifica quién se apropia del producto final. Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media había dinero y, por ende, mercado, y la mayoría de la producción –cuando se trataba entre hombres libres—se hacía bajo modalidades contractuales donde la discusión sobre quién se quedaría o quién sería el dueño del producto de un trabajo, ni se planteaba. Cuando hay conflicto sobre la propiedad del bien final, cuando por alguna razón no hubo un acuerdo previo, el derecho romano plantea la cuestión bajo la figura de la *accesio* y la *dispensatio*, aunque el trabajo, frente a la materia prima, en valores iguales parece haber sido considerado como dador de un valor plus.

descaro explotador acumulador y allí ocurre que "semejante *polis* sea doble, no única: la *polis* de los pobres y la de los ricos" (*ibid*.: 551d).[134] Aristóteles, por su parte, nos dice que "la avaricia de los hombres es insaciable: al principio basta con dos óbolos solamente, cuando se acostumbran a ello siguen pidiendo cada vez más, hasta el infinito, porque la ambición es ilimitada por naturaleza y la mayoría de los hombres viven para satisfacerla" (*Política* II, 1267b1-5). Juan de París reconoce esto cuando dice que "toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones a no ser que esté ordenada hacia el bien común por alguien único que procure el bien común" (c. 1: 76). Sin embargo Juan de París no avanza en la lógica de lo natural *simpliciter* que dice: si la imposición, antinatural simplemente, de un *mando* es consecuencia de la propiedad y la *propiedad privada* es, a su vez, un hecho –también antinatural simplemente— porque la propiedad común es lo natural, entonces, parece mucho más racional *respetar* lo natural simplemente, es decir, la propiedad común de los bienes, y no *transgredir* dos veces, primero la disposición natural de la propiedad común y, luego, la no sujeción de los hombres. El problema del conflicto por la apropiación requiere no una solución política sino una técnica: administración del uso de la propiedad comunitaria.

[134] La mejor condición del hombre para Platón es no ser ni rico ni pobre (*República* IV 421d-422a; *Leyes* V 728e, 736d-e, 742e-744d, VIII 831-c-d, IX 870a), por lo cual "a nuestros hijos debemos dejarle en herencia mucho pudor, no oro" (*Leyes* V 729b) porque, además, "ser muy rico siendo muy bueno es imposible… no existen los muy ricos buenos" (*ibid*., 743a y 743c).

Excurso 3: *Auctoritas* y *potestas* en el pensamiento medieval

10. Los nombres del derecho a la dominación en épocas de Juan

En la fundación de todo orden político, la causa eficiente en Juan de París se desdobla, ya que es el pueblo quién instituye y elige pero lo hace bajo la influencia persuasiva de alguien que reconduce la opinión de la multitud. El pueblo delega cierta potestad en un rey, aunque vimos siempre conserva el poder constituyente y, asimismo, se verá que en el mejor régimen político Juan propone que ejerza el poder legislativo. La multiplicidad de nombres y contenidos de los distintos aspectos del dominio, es decir del poder considerado legítimo y que supone cierta obediencia, sobre los hombres, las cosas, los cargos, las instituciones y las acciones, complejizan de sobremanera los análisis y las discusiones en la época medieval. *Imperium* (*mero*, *mixto, regale imperio* y otros), *maiestas*, *auctoritas*, *potestas*, *iurisdictio*, *executio*, *dominiun* y otros términos latinos[135] (a los que habría que agregar los no latinos) son los que se usaban legal y filosóficamente para referirse a quienes ejercían magistraturas ya sea ejecutivas, o legislativas o judiciales o meramente administrativas . Sería interminable narrar las disputas entre glosadores, post-glosadores, juristas y filósofos sobre sus significados, en contenido y formas. Ante esto, es conveniente algún detalle y una aclaración antes de encarar a Juan sin pretender una exhaustiva revisión y detalle de cuáles han sido sus significados en cada uno de los distintos contextos de utilización.[136] De aquellos términos, se mencionarán ciertos usos de la época y se precisará el sentido que, finalmente, se le dará a los términos en este trabajo (especialmente a *auctoritas*, *potestas* y *iurisdictio*). Todos los términos en este trabajo se usan como denominaciones de distintas formas de invocar una *dominación legítima*, es decir, de la pretensión de validez del *derecho* a definir e instituir el régimen de mando *de iure*,[137] o sea, formas de imponer la voluntad que suponen una cierta probabilidad de obediencia fundada en la pretensión de validez de quién la invoca.[138]

---

[135] En el *Tratado*, por ejemplo, se utiliza la palabra *ordinariis* para mencionar a la autoridad eclesiástica inferior al papa (Proemio).

[136] Shogimen (2015: 253), ante problemas semejantes con los conceptos de concordia, armonía y otros del campo semántico de "paz", siendo importantes los solapamientos del lenguaje y las fuentes, concluye en que "no servirán como herramientas analíticas que resalten rasgos distintivos en la concepción de paz" de Juan de París y, entonces, opta por adoptar un anacrónico modelo, el de John Galtung. No será este nuestro camino ya que tomaremos para "lo político" dos categorías que son centrales en la teoría política de la Iglesia medieval y de gran influencia en las teorías seculares, y que se corresponden perfectamente con los conceptos de poder constituyente y poder constituido, centrales en Juan de París.

[137] Dice Weber que un orden debe llamarse "derecho" cuando "está garantizado externamente por la probabilidad de la coacción (física o psíquica) ejercida por un *cuadro de individuos*", M. Weber (1922), *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1977: 27. El tema de las características de la fuerza coactiva no está tratado en Juan de París.

[138] Incluso, son todas formas pretendidas de "dominación" weberiana y no de mero "poder", las ideas que subyacen en la distinción que hacen Marinus de Caramanico, Marsilio de Padua, Bartolo de Sassoferrato, Baldo, Albericus de Rosate, Guilelmus Durandus y Guilelmus de Cuneo entre poder *de iure* y poder *de facto* (Canning, 1996: 125, 158, 169, 171; Lee, 2016: 59, 60). Por supuesto que, a pesar de que Weber da una misma denominación genérica para la *dominación*, ya sea política (física temporal) o hierocrática (psíquica espiritual), hay una profunda diferencia: "dice el Salvador: 'Los príncipes de los pueblos os dominan; vosotros [apóstoles] en cambio no" (*DPRP*, c. 10: 109).

Los términos tratan sobre la dominación, tanto en sentido "vertical" (las jerarquías) como "horizontal" (el alcance geográfico, personal, sacramental y de otros órdenes), la cual puede ser política o hierocrática, basada en la coacción física o la psíquica. *Auctoritas* tiene, además, el sentido de avanzado conocimiento sobre algún tema, de "sabiduría", típico de la Edad Media y aún del presente, al que hay que agregar el de "autenticidad", y Juan lo emplea en esos dos sentidos en varias partes del texto. En su acepción política vertical, según el abundante uso canónico que adoptaremos para nombrar el poder *constituyente* del pueblo,[139] *auctoritas* así como *maiestas* (según el uso de Marinus de Caramanico, Pennington, 1996: 104), tienen la más de las veces el significado de dominio supremo, máximo (pero no absoluto).

Reduciéndonos a los conceptos de la *lex regia* del derecho romano (que luego se verán), el "*imperium et potestas*" que el pueblo romano deposita en el príncipe resulta "una locución que permanece lejos de ser clara y aún más difícil de aplicar en un mundo donde… emperadores, papas, reyes, príncipes, feudalidades, e incluso ciudades y corporaciones autónomas de diversos tipos todos reclamaban un derecho legal para hacerlos valer" (Lee, 2016: 79). Mucho más se complica la cuestión con la "aclaración" de Ulpiano en donde aparecen tres conceptos (*merum imperium, mixtum imperium,* y *iurisdictio*).[140] Se ocupan especialmente Accursio (1182-1263) primero, luego Bartolo (1313-1357) "ídolo de los juristas consultantes", quienes proponen una interpretación de los tres conceptos que conduce a "llenar numerosos volúmenes académicos en la temprana literatura moderna… [y donde] Jacques Cujas (1522-1590), uno de los más grandes académicos humanistas en Derecho Romano [concluye que] 'el verdadero significado de estas palabras… se ha perdido con el estado romano'" (Lee, *op. cit.*: 81), y la discusión práctica legal continuó con *otros* términos y contenidos, pero también *con* estos mismos (*ibid.*: 69 y ss.). Entonces, *imperium* puede tanto significar la autoridad absoluta sin más del emperador romano, habiéndola el pueblo resignado total y definitivamente o significar esa autoridad pero siempre *ad referéndum* del pueblo, hasta puede significar, simplemente, cualquier tipo y poder delegado inferior.

Este último es el significado de *potestas*, tan general que es el que adoptan las primeras autoridades, elegidas y subordinadas a las asambleas de ciudadanos, de las comunas libres de Italia (*podestá*) en los siglos XII y XIII. El rey (o príncipe) y el papa, en Juan, se mencionan genéricamente como *potestates*, *regia et papali* (título del libro y otros lugares). *Principatibus* en los siglos XIII a XVI, es una categoría válida para el emperador y los reyes, así como también para cargos que tengan la *potestas* en alguna jurisdicción,[141] mencionándose también como *potestas saecularis*

---

[139] Sobre el concepto, cfr. A. Negri (1992), *El poder constituyente*, Madrid, Traficantes de sueños, 2015.

[140] "El imperio, o es mero, o es mixto. Mero imperio es, tener potestad de espada para castigar a los hombres facinerosos, el cual también se llama potestad. El mixto imperio, al cual está también está anexa la jurisdicción, consiste en dar la posesión de bienes. La jurisdicción es también facultad de dar juez" (Ulpiano: *Dig.* 2, 1, 3).

[141] Marinus de Caramanico (referencias de 1288), en el debate de juristas, así como defiende el derecho del emperador Federico II para promulgar constituciones, también sostiene que el calificativo de "príncipe" de la ley regia (aplicable al emperador) se refiere a los reyes, quienes tienen todo el derecho de ejercer "todas las prerrogativas normalmente atribuidas al emperador"

(*DPRP*, c. 10: 112). En sentido vertical, también de modo general Juan utiliza el término "dignidad" (*dignitates)* especialmente para señalar la mayor dignidad del cargo sacerdotal sobre el temporal (capítulo 5) y al papado, que "supera todas las dignidades", c. 23: 197), no obstante lo cual, "dignidad" se ubica en un campo semántico distinto de la "dominación" ya que la mayor dignidad del papa sobre emperador y reyes no significa autoridad ni potestad sobre ellos. Si *potestas* en Juan aparece en sentido "vertical", a veces subordinado a la *auctoritas*, también es abundante su uso "horizontal" denotando distintas capacidades: "encontramos en el Evangelio seis poderes [*potestates*] dados a los apóstoles… el poder de consagración… administrar los sacramentos… el poder u oficio de apostolado o predicación… corrección judicial en el foro externo… disponer [en] jurisdicción eclesiástica… recibir lo necesario para el adecuado sustento de la vida" (c. 12: 128-133).

Pero en la dimensión horizontal del gobierno, *iurisdictio* es el más usado (refiere a un determinado espacio, orden, materia o ámbito donde se ejerce determinada autoridad: terrestre o celeste, geográfico o personal, feudal, o comercial, o corporativo),[142] ("jurisdicción o materia sujeta" --*iurisdictionem sive materiam subjectam*—c. 12: 131)[143] Aunque también significa tanto un poder de tipo *judicial*, poder que tiene una jerarquía "vertical", como también una capacidad cuyo alcance excluye el de *dictar* leyes, el poder de juzgar [*cognoscere*] y coaccionar [*coercendi*] (c. 10: 112, c. 13: 135).[144]

Por otra parte, dentro del ámbito del poder constituido, Juan diferencia, como lo diferencian los autores pro-papales que critica, poder o potestad, ejecución y jurisdicción: "dicen, en efecto, que el poder [*potestas*] secular está en el papa de modo inmediato y según la autoridad primaria. Pero que no tiene el papa ejecución [*executionem*] inmediata, sino que se la da al príncipe… Hay otros que escribieron que el papa obtiene de Dios la jurisdicción [*iurisdictionem*] temporal según la autoridad primaria, pero que no tiene ejecución. Por su parte el emperador tiene ejecución; mas no del papa sino de Dios" (c. 10: 112). Más allá de que Juan califica inmediatamente a estos razonamientos como una "evasión totalmente absurda", es claro que tenemos que incorporar al registro nominal del gobierno las diferencias que hoy podríamos identificar como sus aspectos legislativos, ejecutivos y judiciales, agregando que estos poderes también parecen ser, en Juan, una forma, no suprema, de "autoridad".[145] Sobre aquellos

---

(la totalidad del poder temporal). Por otra parte, el máximo alcance de la autoridad lo limita a los reyes o monarcas que ejerzan según el derecho romano, con lo que, sutilmente, excluye al rey de Inglaterra y al de Francia (Pennington, 1993: 103-104).

[142] "Pueden tanto el papa como el emperador actuar uno contra el otro, porque tanto uno como otro poseen jurisdicción universal y en todas partes, uno en materia espiritual, otro en materia corporal" (c. 13: 138).

[143] C. 8: 98; c. 12: 128. En c. 25: 208 se habla de "grados de jurisdicción en el episcopado: el arzobispo en su provincia, el primado en el reino y el papa en toda la iglesia".

[144] Justamente, este "poder judicial" que pretenden algunos teólogos de la *plenitudo potestatis* está totalmente cuestionado por Juan: "sobre la cuarta verdadera potestad judicial en el foro exterior se encuentra toda la dificultad" comienza su crítica a los argumentos de tal pretensión en c.13: 135.

[145] En este caso, Juan estaría significando con "según la autoridad primaria", el primer escalón jerárquico del poder conferido por Dios, ya sea el legislativo o el judicial, ya que el ejecutivo ni siquiera los defensores de la *plenitudo potestatis*, en general, le reconocen al papa.

razonamientos, aclara: "no parece razonable ni entendible que Dios dé a uno el poder sin el acto por sí o por otro y a otro dé la ejecución y el acto sin autoridad y potestad… Dios sería más superfluo en sus obras que la naturaleza, la cual a nadie da una capacidad sin el acto de hacerla, porque de quien es la potencia de ése es el acto, como dice Aristóteles" (c. 10: 113-117).[146]

Tratándose de cosas y territorios, *dominiun* es el término más ampliamente usado. En Juan, como sinónimo de propiedad: *proprietatem et dominium in bonis exterioribus* (c. 8: 98), pero también como complemento de autoridad, *auctoritatem et dominium in bonis temporalibus* (c. 10: 109). Pero *dominiun*, también se utiliza, en forma general y sin distinción mayor de jerarquía, como *potestas* sobre las personas (c. 6: 91, c. 10: 110, c. 11: 124). En estos casos, se explica porque el *dominio* sobre un territorio –un reino, un imperio, una ciudad-- implica una determinada *dominación* sobre las personas de ese territorio. Juan respeta el título de *dominum papam* pero al así nombrarlo siempre aclara que no significa que tiene dominio sobre las cosas ni las personas de los particulares.

Este vuelo de pájaro sobre algunos términos usuales de la época, casi todos en el *Tratado*, es información apropiada para empezar a leerlo pero no pretende más. Un solo ejemplo de las múltiples soluciones ensayadas para encuadrar conceptualmente los términos de la ley regia (ver abajo), es la ya comentada partición de tres aspectos de la *potestas* en Ulpiano cuya discusión continúa profusa y complicadamente por lo cual casi cuatro siglos después, la cuestión había llevado a llenar numerosos volúmenes de derecho alrededor de estos términos sólo en la temprana modernidad (sin contar siglos anteriores). Todavía cuatro siglos después, Giovanni Sartori "afirma que todo el campo semántico de las ciencias sociales constituido por términos como poder, autoridad, influencia y coerción se encuentra actualmente en máximo desorden" y Hanna Arendt que "ya no estamos en condiciones de saber qué es realmente la autoridad" (Ruiz Gutiérrez, 2017: 145-146).

11. *Auctoritas* y *potestas*.

La figura del fundador de una comunidad, *polis*, *civitas* o régimen político, es usualmente un personaje presente en la reflexión política filosófica tanto de los griegos como la medieval, esta última con abundantes menciones a Moisés, Licurgo, Teseo, Rómulo y muchos otros fundadores. La fundación de una sociedad y un régimen político supone un acto y dos potencias totalmente distintas. Por una parte, una situación previa al momento de la fundación donde, por consenso, por imposición o por mandato, se decide el futuro acto de fundación. En esa primera situación hay alguien que tiene una autoridad y una potestad superior: el pueblo en asamblea, el jefe de la aldea o de la multitud, o el mandatario. Por otra parte, esa fundación supone una situación posterior donde hay un orden establecido por esa autoridad y potestad. Hay un fundador y un fundado, y si bien el fundador puede desaparecer, se mantiene la distinción, al menos potencialmente, entre dos dimensiones distintas de la dominación.

---

[146] "*Cuius est potentia, eius est actus*", máxima escolástica tomada de Aristóteles con la que se indica que potencia y acto, posibilidad de ser tal cosa y serla, constituyen una unidad.

d. Tradición indoeuropea

Emile Benveniste asocia a la palabra *censor* la palabra *auctoritas*. "Si el magistrado romano cuyas funciones son lo más específicamente normativas se llama *censor*; si los senadores que incluye en la lista expresan solemnemente su opinión autorizada diciendo «censeo», -es que la raíz i.-e. **kens*-- significa propiamente «afirmar con autoridad una verdad (que hace ley)»" (Benveniste, 1969: 323). Similar sentido se descubre en *auctoritas*, proveniente de *auctor,* palabra de la cual los diccionarios dan un insuficiente sentido de «aquel que hace brotar, el autor». En indoiranio la raíz *aug*- designa la «fuerza», y esto ya adelanta un uso en latín. "En sus empleos más antiguos, *augeo* indica no el hecho de incrementar lo que existe, sino el acto de producir fuera de su propio seno; acto creador que hace surgir algo de un medio nutricio y que es privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales, no de los hombres. Lucrecio valoriza a menudo este verbo cuando vuelve a trazar la génesis de los seres en el ritmo universal de los nacimientos y de las muertes: *quodeumque alias ex se res auget alitque*, «todo cuerpo que hace nacer de sí y alimenta otras cosas» (V, 322); *morigera ad fruges augendas atque animantis*, «dócil para hacer nacer las plantas y los seres» (V, 80). Y en las fórmulas de plegarias arcaicas, los Romanos designan también por *augere* el beneficio que esperan de los dioses de «promover» todas sus empresas". El *auctor* es el que promueve pero no de cualquier forma sino tomando la iniciativa, el primero en producir un tipo nuevo de actividad, es "aquél que funda, aquél que garantiza… Toda palabra pronunciada con la autoridad determina un cambio en el mundo, crea algo; esta cualidad misteriosa es lo que *augeo* expresa, el poder que hace surgir las plantas, que da existencia a una ley. El que es *auctor*, el que promueve, sólo ése está dotado de esa cualidad que el indio llama *ojah*" (*ibid*.: 327). Respecto a *potestas*, *pet*- se alterna con *pot*- que significa "amo". *Potis* "se presenta bajo su aspecto simple en sanscrito, *patih*, «amo» y «esposo», y en griego *pósis*, «esposo», o en composición, así *despotés*" (*ibid*.: 58-59). Este último es sólo un calificativo de poder, siendo así *despotiké* en la *Política* de Aristóteles el nombre del mando del amo sobre el esclavo. "En latín, una gran familia etimológica se organiza en torno a esta palabra **potis*, en forma libre o en composición. Además de *hospes*, forma los adjetivos *impos*, *compos*, «que no es...» o «que es dueño de si mismo, de su espíritu», y el verbo *potere, del que queda el perfecto *potui* incorporado al verbo que significa «poder»: *possum*, este formado por el adjetivo *potis* en empleo predicativo: *potis sum*, *pote est*, expresión que se reduce a formas simples: *possum, potest* [yo soy capaz, yo puedo]… El sentido primero de **potis* está perfectamente definido y tiene un valor fuerte: «amo», de donde «esposo» en la conyugalidad, o «jefe» de cierta unidad social, casa, clan, tribu" (*ibid*.: 59). Por otra parte, el uso de *dominus* como equivalente a *potestas*, entendido como *título* de dominio, es muy amplio. Frente al sánscrito *dam pati* y al gr. *despotés*, el latín ha formado sobre el mismo radical *dominus*, derivado secundario que entra en una serie de designaciones de jefes: "*tribunus*, «jefe de la tribu», en gótico *kindins* < **genti-nos*, «jefe de la gens»; **druhtins* (antiguo alto alemán *truhtin*), «jefe de la escolta»; *piudans* < **teuta-nos* «rey», «jefe del pueblo»", y este procedimiento de sufijar ha proporcionado en latin y en germánico las denominaciones de los jefes de agrupaciones políticas o militares (*ibid*.: 61). En general, se puede decir que el

sentido de "poder" es claramente común a *auctoritas*, *potestas* y *dominus*, pero el sentido de "supremacía" casi divina parece sólo encontrarse en *auctoritas*.

e. Aristóteles

En el lenguaje griego encontramos distintos tipos y grados de poder y dominación. Lo que se traduce como "formas de gobierno" o magistraturas en la Política de Aristóteles (ἀρχhª/*arkhé*) se diferencia de otro tipo de mando, aquél que es el supremo o máximo por derecho (κυριος/*kurios*). El término κρατός/*kratos* también se distingue de *arkhé* aunque "aparece vinculado, primero a una autoridad soberana como es el imperio persa, pero lo hace en relación a los procesos de conquista, a las circunstancias propias de la lucha en que un sector logra la superioridad sobre otro" (Olivera, 2015: 17).[147] La distinción entre un poder supremo legítimo constituyente y uno constituido se muestra en la oposición *kurios-arkhé*. Se muestran en el siguiente cuadro algunos pasajes de *Política*, en griego a la izquierda y a la derecha la traducción de la edición bilingüe del Centro de Estudios Constitucionales, colocando entre corchetes la traducción alternativa en Gredos.

http://www.perseus.tufts.edu/hopper	Centro de Estudios Políticos [Gredos]
1277b ἀλλ᾽ ἔστι τις ἀρχὴ… 1278b ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ παντα χοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ᾽ ἐστὶν ἡ πολιτεία. λέγω δ᾽ οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ᾽ ὀλίγοι τ οὐναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις… ὑποθετέον δὴ πρῶτον τίνος χάριν συνέστη κε πόλις, καὶ τῆς ἀρχῆς εἴδη πόσα τῆς περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς ζωῆς. 1282a ἡ γὰρ ἐκκλησία κυρία… ταμιεύουσι δὲ καὶ στρατηγοῦσι καὶ τὰς μεγίστας ἀρχὰς ἄρχουσιν ἀπὸ μεγάλων…. οὐ γὰρ ὁ δικαστὴς οὐδ᾽ ὁ βουλευτὴς οὐδ᾽ ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστίν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος… ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τὸ πλῆθος.	1277b Pero hay un cierto mando… 1278b Una constitución [régimen político] es una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema [poder soberano], y es supremo [soberano] en todas partes el *gobierno de la ciudad* [*πολίτευμα*] y ese gobierno es el régimen [πολιτεία]. Por ejemplo, en los democráticos es soberano el pueblo y, por el contrario, la minoría en las oligarquías… Tendremos que determinar primero con qué fin se constituye la ciudad y cuantas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la vida en comunidad. 1282a La asamblea es soberana… son tesoreros y generales y ejercen las magistraturas más altas los grandes propietarios… El que manda no es el juez ni el consejero ni el miembro de la asamblea sino el tribunal, la asamblea y el pueblo… Es justo que la masa ejerza la soberanía sobre los asuntos más importantes.

Ἀρχὴ está traducido como "mando", "magistratura" o "gobierno". Primero (1277b) está usado como un género ("cierto mando"). En 1278b, en la primera

[147] "La polis funciona bajo dos registros el del *krátos* y el de *arkhé*, siendo el último el preferido para designar las relaciones que se desarrollan al interior de la ciudad-estado" (Olivera, 2015: 14). "Pero Atenas es una *demokratia*, no una *demarkhia*, y esto se debe a que la palabra fue inventada por los enemigos o los críticos del régimen. En la tradición homérica, *krátos* refiere a la 'superioridad' obtenida en el combate por la fuerza (Benveniste 1983: 265), y para autores como el Viejo Oligarca o Platón la democracia es ilegítima en tanto que se sustenta en la fuerza que le da a los sectores populares su superioridad numérica. Para el filósofo ese gobierno de los pobres implica que cada uno haga lo que quiere, lo que no se corresponde con su idea de justicia. Así pues, el término *krátos* gozaba de mala reputación entre los griegos, demasiado asociado a los conflictos civiles, era un término que llevaba el germen de la stásis, el peligro de la división" (*ibid*.: 14-15).

parte de la oración, *arkhé* también es un género del cual hay una especie (*kurios*) que es supremo mando. En el segundo párrafo, *arkhés* se traduce como "gobierno". En el tercer párrafo, *kuria/kurion* para soberana/soberanía y *arkhás/arkhón* para magistraturas/mando. Entonces, *arkhé* significa tanto un tipo de mando, como el gobierno de la ciudad. Más allá de esta ambigüedad de la palabra *arkhé*, parece claro que *kurios* es un tipo de *arkhé* superior a los otros tipos de mando (excepto cuando es gobierno de la ciudad, ocasión en la cual es sinónimo de *kurios*), por lo cual la traducción de "supremo" o "soberano" es adecuada en general. Respecto a πολιτεία ("constitución" o, mejor, "régimen político" de la polis) es una forma de gobierno de la ciudad, por lo tanto ἀρχὴ.[148] En resumen, no sería violentar los sentidos en los cuales usa los términos Aristóteles si decimos que una potencia del tipo *kurios* puede instituir, ordenar o establecer una del tipo *arkhé,* que una autoridad soberana puede instituir una de gobierno.

f. República, imperio romano y príncipes medievales

La república romana. En la Roma republicana *auctoritas* tenía el Senado e *imperium et potestas* el pueblo.[149] Rafael Domingo precisa el significado del binomio: "la expresión *Senatus Populusque Romanus*- evidencia el distinto papel que desempeñaban el Senado -revestido de la *auctoritas patrum*- del Pueblo, que tenía la *maiestas*, concretada en la *potestas* de los magistrados" que portaban la función legislativa (Domingo, 1997: 185-186). Asimismo, la *auctoritas* estaba asociada al *saber* del pretor en la etapa instructoria (*ius dicere*) de un proceso litigioso mientras que la *potestas* lo estaba al *poder* del juez en la decisión (*iudicare*) (jurisdicción- judicación). La primera es indivisible, indelegable y no divisible territorialmente mientras que la segunda delegable y territorial. La aparición de Octavio, luego Augustus, significó el inicio del proceso de reunión en una sola mano de todos los atributos de la dominación a partir de que las respuestas de los juristas fuesen dadas, no *ex auctoritate iurisconsultorum*, sino *ex auctoritate Principis*, lo cual dio principio a un proceso de instauración de un sistema jerarquizado de 'autoridades', de la función jurídica. Si se le agrega el traspaso de funciones legislativas al Senado, entonces los cambios que introduce Augusto terminan en que, conceptualmente, la *auctoritas* deviene en una *potestas* superior a la ordinaria y, políticamente, el poder legislativo que correspondía al pueblo pudo traspasarse sucesivamente primero al Senado y luego al Príncipe (*ibid*.: 187-189). Este proceso llevará, primero, a la confusión posterior en las fuentes del derecho que consolidan los cambios del emperador Adriano (117-138);[150] segundo, a que la dualidad *auctoritas-potestas* pierde su significado primitivo de "saber-poder" y se

---

[148] El término ἀρχῶν usualmente se traduce por "gobernante". *Vid*. Castaño, 2015: 95.

[149] Deduce Carl Schmitt que *auctoritas*, aunque "se sustrae a toda definición rigurosa", está asociada a "legitimidad", mientras que *potestas* a "fuerza" (Schmitt, 1927: 93).

[150] "Con los rescriptos -fuente principal de producción jurídica hasta Diocleciano- los juristas de la Cancillería imperial -revestidos de *auctoritas*- pasaron a depender directamente del emperador -revestido de *potestas*-… [e hizo que] la *auctoritas prudentium* perdiera 'la primitiva freschezza e sensibilita ai problemi sociali'. La *Oratio Principis*, es decir, el discurso de Emperador aclamado por un Senado subordinado, no era sino una fuente de potestad producida por un órgano de autoridad. Por último, el Edicto -fuente de potestad- al codificarse en época de Adriano se convirtió en un libro de autoridad. Esta confusión entre *auctoritas* y *potestas* se produjo también en el ámbito del derecho augural" (Domingo, 1997: 189-190).

transforma en "suma autoridad -poder delegado" --o, también, poder constituyente-poder constituido-- conservando *auctoritas* un cierto sentido, dada su superior jerarquía, de "saber superior", que es el concepto combinado que van a tomar los canonistas, al menos desde el papa Gelasio (c. 494).

Lex de translatio imperii. El pueblo romano, en algún momento, trasladó su *imperium* y *potestas*, esto es su suma autoridad y potencia legislativa, al *princeps*. La *Lex de imperio Vespasiani* del año 69-70.d.c. dejaba claro que el *imperium* y *potestas* imperial resultaba del "mandato del pueblo o de la plebe" y, aunque en tiempos de Juan no se había descubierto la tabla con el fragmento de la ley, la *Lex regia* del ya re-conocido *Corpus Iuris Civilis* lo expresaba en tres instancias:

> "Lo que place al príncipe, tiene el vigor de la ley, esto es, por la ley regia, promulgada sobre su imperio, el pueblo, sobre él y en él, todo su *imperium et potestatem* le confirió" (*Inst*. 1.2.6 y *Dig*. 1.4.1).
>
> "Por la antigua ley, que se llamaba Regia, todo el derecho y todo el poder del pueblo romano fueron transferidos al poder imperial" (*Cod*. 1.17.1.7). [151]

El derecho (*ius*) remite a la idea de "saber" mientras que el poder (*potestas*) a la "fuerza", por lo cual, podríamos decir de alguna manera que el pueblo romano tenía, por derecho la *auctoritas* que consistía en su capacidad de decidir sobre todo *imperium y potestas*.[152]

Recepción medieval de la *lex regia*. Ésta idea del poder como *auctoritas* es la que Juan de París le adjudica al pueblo quién, entonces, tiene, o debería tener, todo el derecho, es decir, toda la legitimidad para decidir sobre la configuración, atributos y ocupantes del gobierno.[153] Si bien los juristas civiles de la mitad del siglo XIII "eran unánimes en sostener que el pueblo fue la última fuente de toda autoridad política, que no reconocen ninguna otra fuente original de autoridad política que la voluntad de toda la comunidad", la opinión se dividía sobre el *status* del gobierno en el presente, sobre si aquella transferencia [*conferat* o *concessit*] era irrevocable o no. Para los primeros, el *princeps* poseía la *plenissima iurisdictio*,[154] para los segundos se trataba de una *cessio iurisdictionis* o *delegatio*,

---

[151] "*Quod principi placuit, legis habet vigorem: quum [utpote cum] lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit [conferat]*" (*Inst*. 1.2.6); entre corchetes las palabras que difieren en la misma frase reproducida por el *Dig*.1.4.1.
"*Quunt enint lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt potestatem*" (*Cod*. 1.17.1.7).

[152] El tema de los significados y usos de *auctoritas*, *potestas*, *imperium* es, todavía, muy debatible y esta mención es solo un camino *ad-hoc* para acercarnos a un sentido de *auctoritas* que estamos asociando, de alguna manera, al derecho político superior que Juan de París le otorga al pueblo. Por cierto, en el sentido estrictamente sociológico-político, la república romana nunca llegó a ser una democracia de hecho.

[153] Los romanistas españoles Álvaro D'Ors, Jesús Fueyo, Rafael Domingo, Javier Casinos y Ana Isabel Clemente, elaboran una caracterización del poder centrada en esta distinción, pero en donde la autoridad está tan exclusivamente asociada al saber y la potestad al poder, de una manera en que es posible pensar en la autoridad sin ninguna potestad y viceversa. Carl Schmitt, Hanna Arendt, Giorgio Agamben y otros tratan el tema pero ya en un marco bastante alejado de la época que nos interesa.

[154] Irnerio, por ejemplo, sostenía que "un tempo il popolo aveva la possibilità di fare le leggi e, conseguentemente, queste ultime potevano essere abrogate dalla desuetudine; ai suoi tempi, però, la potestà legislativa era stata trasmessa all'imperatore e la desuetudine popolare non poteva avere

revocable por el pueblo que mantenía su soberanía (Nanu, 2013: 181-185). La mayoría de los glosadores, Irnerio, *Glossae ad Digestum uetus*; Placentino, *Summa Institutionum*; Rogerius; Hostiensis, *Summa aurea*, "comentarían la *lex regia* en el sentido de una transferencia irrevocable de la *potestas condendi leges* del pueblo al emperador". Esta opinión era sostenida, por ejemplo, por el emperador Federico I Barbarroja, para quién "el derecho divino, el consentimiento de los príncipes alemanes y el derecho hereditario son suficientes para explicar el origen y la transmisión del poder imperial; la derivación del poder de Dios, en la mentalidad de Barbarroja, excluye la posibilidad de una mediación popular" (Pío, 2011: 598). En el derecho canónico, "la declaración de Graciano de que cuestionar o incluso pensar en contra de la persona (*anima*) de un príncipe o contemplar su muerte era *lèse* majestad, subraya aún más su punto de vista de la posición de los príncipes. A diferencia de Juan de Salisbury, nunca sugirió la posibilidad de deponer, y mucho menos matar, a un príncipe. Príncipes para Graciano eran parte de la ordenación adecuada de la sociedad y fueron protegidos por la ley divina y humana" (Constable, 2013: 124). Algunos sostenían que el emperador tiene un dominio absoluto, como lo sugiere la *Lex Iulia et Papia*: "el príncipe está desligado de las leyes, pero aunque Augusta no está desligada de las leyes, los príncipes le conceden, sin embargo, los mismos privilegios que ellos tienen" (*Lex Iulia et Papia*).[155] La segunda proposición admite interpretar que es sano una autolimitación del emperador y su respeto a la ley. Frente al poder del emperador, y más allá de hasta donde llegue su alcance, frente al *legibus solutus*, se presenta el necesario respeto, también del emperador, a la ley. El derecho romano sugería que el emperador debía someterse al imperio del derecho y vivir conforme a la ley, esto es, *legibus alligatus*: "Es voz digna de la majestad del que reina, que el príncipe se confiese obligado por las leyes" (*Digna Vox, Cod*.1.14.4).

Otros, por ejemplo Bulgarus, *Ad Digestorum titulum de diuersis regulis iuris*; Azo, *Summa Codicis y Lectura Codicis*; Hugolino, *Distinctiones*; Odofredo, *Commentaria in Digestum*; Bruno de Marseburg, *Bellum Saxonicum*; Manegold de Lautenbach, *Opusculum contra Wolfelmun y Liber ad Gebehardum*; Juan de Salisbury; Gerardo de Gales; Juan de Gales y la *Segunda Partida* del rey Alfonso defenderían, en cambio, la idea de una cesión revocable del *Imperium.* Algunos de los que sostienen que el pueblo, si quisiera, podría recuperar su autoridad, "presentan lo que es tal vez la primer y formal enunciación de la doctrina de la soberanía popular en el pensamiento legal medieval" (Lee, 2016: 27). De estas discusiones será recurrentemente recordado –aunque su opinión no fuera la ortodoxa para la época-- Azo de Bolonia (Azo, Azzone, Azolinus, 1150-1230): "aún ahora el pueblo romano puede hacer la ley, por eso, aunque su autoridad fue transferida o concedida al emperador, esto no significa que el pueblo lo ha abdicado totalmente: el pueblo transfirió su autoridad, pero luego la recuperó".[156] Asimismo, quedó como un principio de monumental importancia para la teoría de la soberanía popular su justificación:

---

alcun effetto" (Pío, 2011: 582n).

[155] También mencionada en *Dig*., 32, 1, 23; *Cod*., 6, 23,2; e *Instit*., 2, 17, 8(7).

[156] Y se apoya en *Cod*., i. 17. 7, *Dig*., i. 21. 1, § 1, *Dig*., i. 2. 2. 3, 14, 24 (Azo, ' *Summa Codicis*,' i. 14. 8, Rub., De leg. et const, princ.), citado por Carlyle, 1909: 64-65. Cfr. Pio, 2011: 586n; Lee, 2016: 37.

> "La gente no está excluida [del 'poder de hacer leyes'], sino simplemente los miembros individuales que componen el cuerpo del pueblo. En este sentido, la gente es similar al conocido ejemplo de Escipión. Escipión solo actuó para liberar a toda la *civitas*. Sin embargo, el pueblo no fue excluido de este acto... De hecho, es más cercano a la verdad decir que el pueblo en su conjunto actuó, mucho más que cualquier individuo en particular separado de los demás. Los individuos son excluidos por esta razón, pero no las personas consideradas como un todo [*universitas sive populus*]… Aunque el emperador tiene mayor poder que cualquier miembro individual del pueblo, no tiene mayor poder que el pueblo como totalidad".[157]

El *Código* tiene al menos una mención sobre la forma en que puede considerarse el ejercicio de la autoridad del pueblo en asamblea de todos, anterior al uso de facultades del emperador y cuya lectura auspicia interpretarla como ejercicio de la soberanía popular:

> "si en lo sucesivo surgiere en una causa pública ó privada un caso necesario, que requiera una disposición general y no comprendida en las antiguas leyes, sea esto discutido antes, así por todos los próceres de nuestro palacio, como por vuestra gloriosísima asamblea [*universis*], y que si tanto a todos los jueces, cuanto a vosotros quisiese, se dicte entonces la ley, y de este modo sea examinado de nuevo hallándose todos reunidos, y que cuando todos estuvieren de acuerdo, entonces finalmente se lea en el sacro consistorio de nuestro númen, para que el consentimiento de todos sea confirmado con la autoridad de nuestra serenidad" (*Cod*.1.14.8).

También Hugolino, junto con Azo discípulos de Joannes Bassianus, ante la afirmación de Placentinus que dice que el pueblo cesó de tener todo el derecho y la potestad, "franca y enfáticamente lo contradice y mantiene que el pueblo romano nunca transfirió su autoridad al emperador en el sentido de que cesó de poseerlo, mientras que la posición del emperador, sostiene, es aquella de un *procurator ad hoc*" (Carlyle, 1909: 65). Asimismo, Accursio de Bagnolo, discípulo y continuador de Azo en Bolonia, parece presentar equilibradamente las dos posiciones sobre la *translatio imperii* de la *lex regia* aunque, sostiene Lee, en última instancia, su interpretación es favorable a que el *populus* romano puede revocar la concesión del *imperium* y *potestas* que realizó. Lo que es una breve glosa al *Cod*. 1.17.1.7 ("se entiende [la *translatio sunt*] que es *concessa*"), se convierte en una más extensa explicación del alcance de la concesión:

> "El pueblo transfirió todo su imperio a él [*princeps*]… El pueblo romano puede revocar lo que ha concedido, como un juez que delega la jurisdicción, ya que conservó el derecho de propiedad sobre lo que han concedido".[158]

Accursio, según Lee, basa su postura en dos opiniones. En primer lugar toma el principio de Emilio Papiniano (142-212) --"el que recibió jurisdicción delegada, no tiene nada propio, sino que ejerce la jurisdicción de aquel que se la delegó" (*Dig*.1.21.1.1)-- como enteramente aplicable al emperador: éste es un delegado (agente) del pueblo (principal). En segundo lugar, el lenguaje "propietario" que

---

[157] Azo, Lectura 44 [en C.1.14(17).12(11), *Soli Imperatori* §§51–2] y Azo, C.8.52(53).2, en Lee, 2016: 38. Este principio de la superior fuerza del pueblo, que Juan no incorpora, sí será expresamente dicho en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua.

[158] Accursius, *Glossa Ordinaria* en *Dig*.1.3.9, *Non ambigitur*.

utiliza Papiniano en el *Digesto*, y que Accursio resalta, para establecer una relación entre propiedad y mandato: la propiedad del imperio y jurisdicción es del pueblo.[159] Jacques de Révigny o Jacobus de Ravannis (c. 1230/35-1296) es un jurista francés que continúa la discusión sobre la *lex regia* y sostiene que:

> "Así como no se renuncia a la propia *iurisdictio* al delegar autoridad en un juez, el pueblo romano cedió al emperador, pero no renunció, al poder del imperio… Yo creo que si el emperador gobierna mal, la gente lo puede sacar… En efecto, el pueblo no tiene superior. Es cierto que el emperador es el superior sobre cualquier individuo del pueblo, pero no es superior sobre el pueblo en su conjunto" (Lee: 2016: 48).

De estas dos posibles interpretaciones sobre el carácter de la *translatio imperii* (irrevocable alienación o revocable concesión; *solutus* o *alligatus* a la ley) se derivan también gran cantidad de opiniones escritas por los glosadores y post-glosadores acerca de la *lex regia* como de la *lex* de imperio, sobre su naturaleza (histórica o ficta), sobre su alcance y sobre las diferencias entre una ley regia y una ley de imperio (cfr. Lee, 2016: cap. 1). Opiniones y escritos que, más allá de que pueda haber sido un constructo de la época imperial para conectar y legitimarla frente a la República, constituyeron en la edad media una realidad discursiva de inescapable presencia. Más aún, si en la época imperial aquella ley fue sólo una ficción, o una construcción jurídica *ex post facto*, o una superficial idea tardía que no intentaba ser tomada en serio, o una fantasía parte de un popular mito cívico (Lee, 2016: 27-31), esto magnifica su importancia en la edad media como un *momento* de la soberanía popular en el mundo del pensamiento político occidental. "Es en este contexto de medieval academicismo legal en el que los orígenes jurídicos de las modernas doctrinas jurídicas de la soberanía se pueden encontrar" (Lee, 2016: 32). El debate iniciado a mediados del siglo XIII extiende el alcance de la *lex regia* del puro ámbito romano al europeo, discutiéndose progresivamente como un problema esencial en la ley de las naciones, especialmente como una "doctrina que podría jugar un rol central en el pensamiento constitucional", ya no en el estrecho marco del derecho romano sino en el más amplio del *ius gentium* (Lee, 2016: 53 y ss.), contribuyendo a acelerar la tendencia a considerar la mayor dignidad de la *lex* frente al *consuetudo*. Pero progresivamente va creciendo una masa de interpretaciones donde el pueblo va quedando como una referencia casi mítica y no efectiva. Primero, con la interpretación de que se trataba sólo del *pueblo romano*, que era el único que había sido el poseedor, *en orígenes lejanos*, de la verdadera soberanía (Nanu, 2013: 180n). Segundo, esto posibilita que se haga desaparecer como fundamento histórico del derecho de gobierno a cualquier otro pueblo particular que no sea el de la república romana (incluso el de Roma contemporánea) que pudiera reclamar esa primera prerrogativa. Tercero, dado lo anterior, la potestad delegada originariamente al rey (o al emperador del sacro imperio) pierde, de hecho, su carácter delegado y convierte al rey en un efectivo cuerpo que la retiene y que nadie le puede discutir.

---

[159] Algunos, por el contrario, consideran que Accursio "no brilla por su claridad: primero reporta la posición de quién (Giovanni Bassiano) cree que la transferencia del poder del pueblo al príncipe era definitivo; luego reporta la opinión contraria (introducida con *alii dicunt'*); finalmente aprueba la solución de Bassiano ('*primum laudo'*)" (Pio, 2011: 586n).

El sacro imperio y los reyes medievales. A principios de la Edad Media, la selección de un monarca normalmente se realizaba en una asamblea. La sangre y el derecho, tanto como el proceso electivo jugaban su papel en cómo se elegía un nuevo rey. Había una estructura de legitimación equivalente a la de las instituciones eclesiásticas, especialmente la idea de que el pueblo debía consentir al monarca y que manifestaban ese consentimiento en una reunión pública de una forma u otra. Después de Carlomagno, la institución imperial terminó siendo electiva de derecho y si bien los electores eran algunos príncipes y autoridades religiosas, existía la idea que estas autoridades representaban a sus pueblos. La monarquía hereditaria finalmente se impuso en Inglaterra y Francia, pero la elección siguió siendo una institución clave en el Imperio alemán. En Sicilia, "el camino de Roger II a la realeza ilustra la importancia del consentimiento del pueblo en el pensamiento medieval. En septiembre de 1130 Roger convocó a una asamblea de personas 'instruidas y competentes', príncipes, condes, barones y 'personas de probidad' en Salerno para discutir y proclamar su reinado. Poco tiempo después, reunió en Palermo a un grupo aún mayor de `todos los centros de Sicilia, grandes y pequeños de todos los que poseían dignidad, poder y honor, así como las clases bajas (*pusilli*) y magnates sin número' para legitimar la elevación a rey de Roger" (Pennington, "Medieval Sovereignty": 11). La recepción del *Corpus iuris civilis* "encajó" perfectamente con las tradiciones germánicas y la *lex regia* comenzó a utilizarse también como una fórmula teórica legítima, paralelamente al proceso inverso de una *praxis* monárquica intencionalmente absolutizante. En la Dieta de Roncaglia (1158), el Arzobispo de Milán ofrece un encomio de Federico I Barbarroja basado en *Dig*. 1.4.1; luego, las *Constituciones de Melfi* del emperador Federico II establecen el derecho de mando del príncipe en la sociedad humana tanto como en la divina. La posterior recepción de la *Política* de Aristóteles, incorpora más argumentos a la defensa del principio de *auctoritas* popular. En 1308, la coronación de Enrique II de Luxemburgo por el papa como emperador se solicitó con una velada amenaza de recurrir al tribuno del pueblo (Pennington, "Medieval Sovereignty": 17-18).

Las Siete partidas. El texto de las *Siete partidas* (*SP*) del Rey Alfonso (1260-1284), hace primero un reconocimiento de las dos espadas. Desarrolla una distinción entre la jurisdicción secular y la eclesiástica, entendidas como independientes, puesto que proceden directamente de Dios, quien las puso en la tierra, pero, a la vez, interdependientes porque "si el poder temporal es una de las dos espadas que defienden el *corpus Ecclesiae*, el poder espiritual, a su vez, representa uno de los estamentos que integran el *corpus rei publicae*, cuyo señor natural es el rey" (Nanu, 2013: 173). En segundo lugar, aclara que el emperador sólo tiene poder legislativo sobre su jurisdicción. En tercer lugar, con respecto a las dos jerarquías *temporales*, el título I de la primera partida establece que el "emperador o rey puede hacer leyes sobre gente de su señorío y ningún otro tiene poder de hacerlas en lo temporal, solo si lo hiciera en su otorgamiento; y las que de otra manera son hechas no tienen nombre ni fuerza de leyes, ni deben valer en tiempo alguno" (*SP*.I.i. Ley XII). En cuarto lugar, se puede observar que la ambivalencia del *Corpus* romano también está presente en las *Partidas*. De una parte, siguiendo el principio de que el *princeps legibus solutus est*, el título I de la partida segunda, "habla de los emperadores y los reyes y de los otros grandes

señores", siendo los dos primeros "los más nobles hombres, y personas en honra y en poder, que todas las otras para mantener y guardar las tierras en justicia"; a unos y a otros Dios los honró, reciben su autoridad directamente de Dios. Pero, de otra parte, se reconoce explícitamente que al emperador "pertenece, según derecho, el otorgamiento que le hicieron las gentes antiguamente, de gobernar y mantener el imperio en justicia" (II.i, ley I), frase en la que resuena la *lex regia de translatione imperio* (*Dig*. 1.4.1). Acá se reconoce que el derecho del emperador fue otorgado, "antiguamente", por el pueblo. En quinto lugar, respecto a los reyes, las *Siete Partidas* definen no solo el vínculo de los reyes con Dios sino su carácter, al igual que el papa y el emperador, de vicarios de Dios y de corazón y alma del pueblo al que deben "ser todos unos con él, para servirle y ayudarle" (II.i. ley V). El alcance de hacedor de las leyes está claramente establecido, ya que "el monarca es *lex animata*, es la viva *imago Dei* en su reino… Un poder eminentemente legislativo" (Nanu, 2013: 174-176).[160] No obstante, no es formalmente una doctrina absolutista porque hay elementos limitadores del poder de un *princeps legibus solutus*. Aunque las *Partidas* no mencionan explícitamente la potestad originaria del pueblo, sí la reconocen en el imperio "antiguamente" y también en el caso de los barones feudales que "por heredamiento han señorío… según la antigua costumbre que usaron de largo tiempo, por ende no pueden legitimar ni fazer ley ni fuero nuevo, *sin otorgamiento del pueblo*" (II.i.Ley XII). Asimismo, dictan que el rey está puesto por Dios para el bien común del pueblo y, además, debe someterse voluntariamente a la ley, es decir, es el único autorizado para dictar, abrogar o enmendar la ley, pero las *Partidas* defienden que deberá promover la justicia y respetar la ley.[161] La segunda *Partida* "insiste poco en la figura del rey justiciero, propia más bien de las leyes antiguas, a la cual prefiere la del rey legislador" (Nanu, 2013: 202), por lo cual debe precisar, que el rey, como dice también el *Corpus Iuris Civilis* en su principio *Digna vox* (*Cod*.1.14.4), no está por sobre la ley: "e el que la ley faze, es tenudo de la fazer cumplir… Esta bien al fazedor de las leyes en querer beuir segund las leyes" (I.i.Ley XV). Pero las Partidas dejan un grado de libertad al rey sobre sus propias leyes. Cuando se dice que "el Rey non deue cobdiciar a fazer cosa que sea contra derecho" (II.v.Ley XIII), inmediatamente agrega "la qual ha de iuzgar solo por possible" (Ley XIV). Parece acá concederse cierta libertad fuera de la ley, pero siempre que sea justiciero el hecho, mesurado el gasto y todo en una escala no grande.[162]

---

[160] "Por el mandamiento que nace del Rey, que es Señor y cabeza de todos los del Reino, se deben mandar y guiar, y tener un acuerdo con él, para obedecerle" (II.i. ley V). "Todos aquellos que son del señorio del fazedor de las leyes, sobre que las el pone, son tenudos de las obedescer e guardar, e juzgarse por ellas, e no por otro escrito de otra ley fecha en ninguna manera" (I.i.Ley XV, Como deuen obedescer las leyes y juzgarse por ellas).

[161] "Deben otro si guardar siempre la más pro comunal de su pueblo que la suya misma porque el bien e la riqueza dellos es como suyo" (II.i. Ley XIV). "El mejor tesoro que el rey ha, es el que más tarde se pierde, es el pueblo cuando bien es guardado" (II.v. Ley XIV).

Cuando las *Partidas* definen al rey y a los cuatro modos de acceder a su señorío con derecho (herencia, consentimiento, casamiento y donación por el papa o emperador), inmediatamente establecen que la causa final de su mandato es el bien del pueblo, el mejor tesoro del rey si es bien gobernado.

[162] Aclara la glosa: "Cobdiciar non deue el Rey cosa que sea contra derecho… E con esto acuerda la palabra del noble Emperador Justiniano, que dixo en razon de si e de los otros Emperadores e reyes, que aquello era su poder, que podria fazer con derecho. E para ello guardar el Rey, ha

¿Dejan las *Partidas* alguna capacidad de acción política al pueblo? Como algo incidental, parece reconocerse que la inobservancia de la propia ley por el rey conlleva la posibilidad de deshacerla y transferir el gobierno al pueblo:

> "el rey debe guardar las leyes a su hechura y a su forma, porque recibe poder y razón para hacer justicia; y si él no las guardase, vendría contra su hecho y las desataría y de ello le vendrían dos daños: uno, desatar tan buena cosa, otro, que se tornaría comunal de todo el pueblo, y esto lo envilecería a sí mismo y se le tendría por de mal seso, sus mandamientos serían menospreciados" (I.i, Ley XVI).

Sin embargo, las *Partidas* no reconocen expresamente el derecho del pueblo a la resistencia y rebelión, y el último párrafo de la ley XV (*SP*, I.i.) parece otorgarle al rey el derecho a resistirse a quienes quieren usar la fuerza contra él (está bien al que hace las leyes querer vivir según las leyes, "como quier que por premia non sea tenudo de lo fazer").[163] Entonces, los únicos límites ordinarios que se imponen al gobierno real son, por lo tanto, de orden ético-moral, puesto que dependerá de la voluntad y del criterio del monarca anteponer el bien común al suyo propio y respetar la ley, algo no muy distinto a los principios del *Leviathán*. Las *Siete partidas* parecerían interpretar que, además de la cesión de Dios, ha habido una cesión *irreversible* de la soberanía del pueblo a favor del rey que implicaría que también habría renunciado a su derecho a la resistencia y a la rebelión contra el poder político (cfr. Nanu, 2013: 271-272, 284). Aunque frente a toda interpretación absolutista se puede concluir que en la época el derecho del pueblo a la rebelión se reconocía que era inalienable, dado que nadie puede negar, desde ninguna filosofía y ningún derecho, natural o de gentes la existencia de la posibilidad de una monarquía que derive a una tiranía, sin embargo las *Siete Partidas* muestran ya un sesgo monárquico más absoluto que otras legislaciones y teorías de la época.

g. La tradición papal y Tomás de Aquino

Tradición papal. En el *Corpus Iuris Canonicum*, encontramos un uso más regular de los conceptos políticos que el que se encuentra en el campo civil, especialmente en los dos conceptos que Juan de París distingue radicalmente: una cosa es el derecho al poder constituyente legítimo (es decir, la potencia obtenida según derecho, ya sea éste el derecho natural, el de gentes o algún derecho positivo) y otra cosa es el poder constituido por esa potencia constituyente legítima. Entre los varios significados que se han visto que el término *auctoritas* puede sostener en la tradición indoeuropea, en el uso en la iglesia parece significar aquello de lo "que hay que estar investido para que la palabra que se profiere tenga fuerza de ley… la fuerza (scr. *ojah*), divina en su principio (cfr. *augur*), de «hacer existir»" (Benveniste, *op. cit.*: 323). Otra posibilidad es que, dado el intenso

---

menester que sea justiciero en sus fechos e mesurado en sus despensas y en sus dones y non las fazer grandes do no deuen".

[163] Nanu lee "por premia" como "por necesidad" (2013: 186), con lo cual interpreta que puede evadir el "beuir segund las leyes" y que esto remite a *princeps legibus solutus est* (*Dig*.1.3.31 y otros lugares del *Corpus*). Sin embargo, si se lee así, "por necesidad" remite a otra máxima ampliamente conocida y bastante aceptada: *necessitas legem non habet* (la necesidad no tiene ley) que es aplicable a todos los hombres, no sólo a los reyes. También sería posible leer que "por premia" significa "por apremio", "por la fuerza", con lo cual no se introduce ninguna morigeración al deber del rey de vivir bajo la ley, aunque se aclararía que no puede obligárselo por la fuerza.

empleo del griego, especialmente en los primeros siglos de la iglesia, una fuente allí sea el verbo αὐθεντέω/*authenteo* (dominar, gobernar, potencia absoluta), o el nominativo αυθέντης/*authentes* (autor, autoridad, que obra por sí, matador). Finalmente, pudo haber sido una adaptación del griego al latín, directamente, o una consecuencia del hecho de que no habiendo una palabra griega para *auctoritas*, en la traducción al griego se utilizó αυθεντῖ/*authentia*.[164] La probabilidad de la primera opción se acrecienta si consideramos que "a *augeo* se une, según acuerdo unánime, el término religioso *augur*. Ésa era la sensación de los latinos. *Augur* sería un antiguo neutro que habría designado primero la «promoción», otorgada por los dioses a una empresa y manifestada por un presagio. Esto confirma que la acción de *augere* es de origen divino" (*ibid*.: 327). Cualquiera haya sido el fenómeno, *auctoritas* comenzó a cargarse con el significado de "de poder superior del que dependen otros delegados…La *authentia* es un poder no delegado, si se concibe realmente como primario, pero esencialmente delegable" (Ceballos A., 2014: 25). Desde el inicio de la Edad Media, la iglesia prefiere distinguir este concepto del de *potestas*, donde "mientras que la *auctoritas* expresa la facultad de crear normas vinculantes, la *potestas* queda reducida a la facultad de ejecutar tales normas" (Ferreiro, 2010: 19). La utiliza el papa Gelasio en su famosa carta al emperador Anastasio en 494:

> "Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas (*auctoritas sacrata pontificum*) y el poder real (*regalis potestas*). De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino".[165]

En esa formulación se entendía que la autoridad superior comprendía la facultad de crear y moldear normas vinculantes que la potestad debía ejecutar (Ullmann, 1965: 42). Esa idea se traslada ya al derecho canónico. "*Auctoritas ecclesiastica* significa en el *CICan* generalmente el titular del poder eclesiástico (*potestas eclesiastica*), la Jerarquía de la Iglesia" (May, 1962: 560). La *auctoritas* es creadora de un orden jurídico, pero "surge un problema con respecto a cómo conciliar el derecho de la autoridad legislativa eclesiástica para hacer leyes, con el derecho del pueblo a crear una costumbre en contra de la ley" y, entonces, en general en el derecho canónico, en un principio, "se supone que el legislador permite la costumbre en contra de la ley lo mismo que si fuera según ley".[166] Si bien en el

---

[164] "Los griegos no disponían de una palabra para traducir la *auctoritas* romana, pues respondía a una realidad jurídica totalmente desconocida en el mundo helenístico. Por eso, Dion Casio [155-después de 235, *Historia romana*, 55, 3, 5] transcribe este término sin traducirlo y declara no hallar palabra griega alguna de idéntico sentido que *auctoritas*. El término griego que más se utiliza para traducir *auctoritas* tanto en sus aplicaciones de derecho público como privado es *authentia*, que significa poder originario" (Ceballos; 2014: 25). Ceballos realiza un recorrido por los significados más importantes que la palabra adquiere en el derecho romano en la Edad Media, y en las sagradas escrituras, la tradición patrística, el *Decretum* de Graziano y en Tomás de Aquino (*ibid*.: 24-74).

[165] En las glosas y comentarios al derecho romano, es posible encontrar interpretaciones semejantes a la del derecho canónico sobre la relación *auctoritas-potestas*, aunque no con tanto consenso o con tanto uso más o menos unívoco.

[166] Es "Graciano (la afirmación en *D*.4 después de c.3) quién piensa que toda ley debe ser aprobada por el pueblo, y el avala un texto en las *Institutas* del derecho romano (*Inst*. 1.2.9) que [afirma que] la costumbre imita la ley si el pueblo que practica la costumbre la aprueba" (Pennington, "Étienne de Tournai": 18). A pesar de su obsolescencia en el campo civil, todavía algunos el siglo pasado

continente la costumbre persistente era como la ley,[167] "el poder de la costumbre en la jurisprudencia medieval, sin embargo, declinó rápidamente. Al final del siglo doce ningún jurista estaba de acuerdo en que la costumbre podía abrogar una ley promulgada por un príncipe o por un cuerpo legislativo que sea contraria a la costumbre. La costumbre permaneció una importante parte de la ley medieval por siglos, pero su autoridad fue altamente limitada" (Pennington, "Etienne de Tournai": 18).

La *auctoritate publica*, Tomás de Aquino.

Tomás hace especial hincapié en que antes de la caída en el pecado original, no sólo había desigualdad en los sexos, la edad y el cuerpo, sino también en capacidades del alma tanto racional como irracional.[168] Se debe recordar que para Aristóteles había esclavos por naturaleza porque había quienes no tenían la facultad racional de la *prudentia*, una de las virtudes de la parte racional especulativa del alma, por lo cual es natural, *secundum quid*, la servidumbre (*ST,* II-II.57). Esta natural desigualdad de la inteligencia práctica conlleva que, también naturalmente, aparezcan algunos hombres que sobresalgan de otros y que, naturalmente, unos dominen sobre otros porque "la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio" (*ST*, I.96.2).[169] Congruente

---

defendían la idea en el derecho canónico: "El Dr. Lefebvre [Charles, c. 1960] mantiene que el legislador debe resignarse a aceptar el Derecho consuetudinario. Este autor cita la autoridad de Santo Tomás de Aquino, quien hace notar cuán difícil es extirpar una costumbre. Además, la ley, que se dirige a la Iglesia universal que abarca muchos pueblos diversos, no puede siempre prever las exigencias que pueden surgir. La ayuda que presta la costumbre, reflejando la sabiduría y la experiencia del pueblo, debe ser favorecida. El uso en el Derecho canónico no tiene fuerza obligatoria de ley, aunque es una especie de quasi-ley con fuerza persuasiva" (Brown, 1962: 525, 530-32).

[167] "La ley francesa (como la inglesa) se apoyaba en la costumbre más que en principios romanos escritos. Fidelidad a la ley consuetudinaria permaneció como el signo y garantía de la autonomía real en Francia. Precisamente porque la ley consuetudinaria variaba regionalmente y era imprecisa en varios puntos, nuevas prácticas podían ser introducidas, siendo sancionadas por una posterior prescripción" (Coleman, 1985: 86).

[168] "Artículo 3: En el estado de inocencia, ¿los hombres serían o no serían iguales**?**... Respondo: Debe afirmarse que alguna disparidad debió de haber en aquel estado, al menos la de sexos, pues sin ésta no se da la generación. E igualmente la de edad, pues unos nacían de otros, y en las uniones no había estériles. Pero incluso con respecto del alma habría disparidad en lo referente a la justicia y a la ciencia… Incluso por parte del cuerpo podía haber disparidad, pues el cuerpo no era ajeno a las leyes naturales… La igualdad hace que el amor mutuo sea igual. Sin embargo, entre desiguales puede haber mayor amor que entre iguales, aunque no sea igual por ambas partes… La causa de la desigualdad podría venir de parte de Dios, no porque a unos castigase y a otros premiase, sino porque a unos los haría más sublimes que a otros, para que así resplandeciera más la belleza del orden entre los hombres. O también podría venir de parte de la naturaleza en el sentido ya dicho, sin que esto signifique imperfección natural alguna" (*ibid*., I.96.3).

[169] Tomás, como se vio, en la *Summa Teológica* cita, sin crítica, la opinión de Aristóteles de que hay hombres esclavos (Tomás cambia por "siervos", *servi*) por naturaleza. Previamente en la *ST* se pregunta "En el estado de inocencia, ¿dominaba el hombre al hombre?... Respondo: El dominio tiene doble acepción. 1) Una, como opuesto a la servidumbre; y en este sentido domina quien tiene un siervo. 2) Otra, referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia; mientras que el segundo ciertamente era posible… [Éste era el] el dominio libre [que] coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) El primero, porque el hombre es por naturaleza

con esto, en *De regno* Tomás, comienza afirmando la necesidad de un dirigente para constituir un orden político, una fuerza única que dirija a los hombres asociados hacia el bien común; luego reproduce el discurso aristotélico sobre el nacimiento de la ciudad (con la conocida e importante diferencia de distinguir lo social de lo político, cap. 1). Distingue gobiernos justos de injustos y en el capítulo 2 termina de alegar a favor de que el reino es el mejor régimen, principalmente por las ventajas de la *reductio ad unum*, un argumento muy usado pero de poca fuerza legitimatoria. Más fuerza argumental tiene, pero en sentido contrario a la *reductio*, la defensa de la *auctoritas* pública como última *ratio* política:

> "contra la maldad de los tiranos se ha de proceder no con la presunción particular de algunos, sino con la *auctoritate publica*. Primero, si compitiera al derecho de alguna multitud proveerse de un rey, el rey instituido puede ser destituido de manera no injusta por la misma multitud, o bien refrenado su poder, si se abusa tiránicamente del poder regio" (*De regno*, I.6: 80)

Es decir, el reino *puede* descansar en el derecho superior de la multitud o de otro cuerpo (analizando cómo puede un régimen echar a un tirano), pero no lo expresa como regla ni se extiende sobre el tema. Sin embargo, en el Libro II, capítulo 2 Tomás define claramente la diferente naturaleza de dos potencias, la del fundador y la del gobernador, otorgando nuevamente a éste último las notas de una autoridad secundaria y al primero una dimensión casi divina, en modo semejante a como el análisis etimológico de Benveniste nos había mostrado sobre la palabra *auctoritas*.

> "Dos obras deben considerarse, de modo universal, de Dios en el mundo: una con la que creó el mundo, la otra con la que una vez creado lo gobierna… De éstas la segunda atañe más propiamente al deber del rey. De aquí que a todos los reyes competa reinar, y por ese régimen de gobierno, precisamente, se toma el nombre de rey. En cambio, la primera obra no a todos los reyes conviene; pues no todos fundan un reino o una ciudad en la cual reinan, sino que reciben el cuidado del régimen en un reino o una ciudad ya fundados" (*De regno*, II.2: 109)

En la primera cita, el rey es "proveído" o "instituido"[170] por la "autoridad pública" de la multitud. En la segunda, el rey "recibe" de otros el derecho a gobernar para el cuidado del régimen. Queda claro que el derecho del rey está subordinado a una *autoridad* que se lo concedió. Una distinción semejante se daba en la Edad Media con los conceptos de *potestas in habitu* (el pueblo), e *in actu* (el príncipe), fórmula que será usual entre los escolásticos del tiempo de Francisco Suárez. Si la creación de un orden político es una obra que no a todos los reyes conviene, esto supone *otro* creador. Si al rey compete primero recibir el cuidado del régimen y,

---

animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Política* que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige. 2) El segundo, porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de 1 Pe 4,10: *El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros*. Y Agustín, en XIX *De Civ. Dei*, dice: *Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar*. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre" " (*ST*, I.96.4).

[170] Observar que la palabra "instituir" está suponiendo una *potestas* previa y superior en Tomás de Aquino. "Instituir" es, justamente, la palabra que utilizará Juan.

segundo, gobernar, claramente el régimen es recibido de *otro*. Esos dos momentos, el de la institución del régimen y el de gobernar expresan dos potencias diferentes, en cantidad y calidad. En cantidad, la autoridad tiene más derechos al mando que la potestad porque es la que la concede. Y en calidad, aquella, si quisiera ejercerla, es también potestad. Todo esto, en la modernidad, se llamará soberanía, la cual es de rango superior al mando del gobierno.[171]

h. Comunas italianas autónomas

La principal expresión de lo que Ullmann analizó como la teoría ascendente del poder, fueron las comunas italianas en la mitad del *duecento*, especialmente Florencia, Bolonia y Milán, donde en el marco de un proceso de construcción de un orden político comunal autónomo los sectores populares experimentan intensas luchas políticas por la hegemonía no sólo contra los poderes nobles, reales, imperiales y papales sino, fundamentalmente, económico-burgueses. Aunque no se precisa exactamente cuando nacieron las primeras comunas libres del norte de Italia, se sabe que Pisa tiene cónsules en 1085, Pavía en 1112, Siena en 1125 y Génova recibe en 1162 el permiso de Federico Barbarroja para tener autoridades propias y declarar la guerra. Y pronto, comenzaron a redactar estatutos donde aparecen, en distintos grados, el reconocimiento del poder legítimo del pueblo: Piacenza los sanciona en 1135 (con el texto: "establecido por el pueblo (*statutum est a populo*)"; Genova alrededor de 1143 y Pisa en 1162 (Pennington, "Medieval Sovereignty": 26). Desde 1285 hasta 1295 se sancionan en Florencia diversas leyes que culminan con los famosos *Ordinamenti di Giustizia* de 1293-95: "*civitas sibi princeps est*", la ciudad, ella misma, es un príncipe.[172]

En esas luchas políticas de las Comunas --más allá de la discusión de si pueden o no clasificarse de "lucha de clases"; de si expresaban un intento de la incipiente burguesía contra los nobles y ricos de linaje o si sólo era la reacción contra la altísima violencia que alcanzaban las luchas entre facciones y familias poderosas que se descargaban contra el pueblo; o de si eran expresiones verdaderamente populares o ampliamente comunales-- en los hechos se va imponiendo sobre los mandos políticos superiores de las Comunas una *legislazione antimagnaticia* (*Ordinamenti di Giustizia* en Florencia, *Ordinamenti Sacrati et Sacratíssimi* en Bolonia) de tinte claramente exclusorio de los derechos políticos de las clases económicamente superiores (*nobili*, *potenti* o *magnati*, en fin, *grandi*). Al mismo tiempo, se observa la multiplicación (generalmente por dos) de las penas según la condición de mayor rango económico-social, un violento proceso político de exclusión de los cargos políticos relevantes de los *grandi*, imposición de fuertes penas por transgresiones e imposición de garantías para el ejercicio de cargos menores para estas clases económicamente dominantes. Emergen en dichos plexos

---

[171] A pesar de que Tomás no concede a su mejor régimen político, el *Regnum*, la *auctoritate publica* suficiente como para considerar al *rex* el poder superior, esta, digamos, "honestidad intelectual", no quita que se puede deducir del texto una posición semejante a la de Aristóteles, es decir, antidemocrática. Por ejemplo, para la fundación de una ciudad ideal, advierte que "suele ser más pacífica aquella ciudad cuyo pueblo muy rara vez se congrega y reside menos dentro de los muros de la ciudad; pues en las aglomeraciones frecuentes se da ocasión para los litigios y se brinda motivo para las sediciones" (*De regno*, II.7: 128).

[172] Julius Kirshner, "Civitas sibi faciat civem: Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen," *Speculum* 48 (1973) 694-713.

normativos no sólo el concepto de *popolo* como lo opuesto a todos aquellos resumidos como *i grandi* sino también como aquél legitimado para dictar leyes, ya no monopólicamente porque había varios cuerpos autorizados a dictar normas (las *arti*, los mercaderes, el *popolo* en asamblea, el gonfaloniero de justicia florentino o algún miembro de la *Signoría*), pero sí aquellos que tenían validez normativa suprema. "Los ciudadanos (*popoli*) de las ciudades-estado italianas no se contentaban, sin embargo, con elegir, aconsejar y consentir. Querían el poder" (Pennington, *op.cit*.: 27). La organización autónoma y militar de los pueblos de las comunas se desarrolla territorial y gremialmente, con *capitani del popolo* (al final del siglo trece, casi todas las comunas libres tienen capitanes del pueblo) y cónsules de las *Arti* (corporaciones por actividad económica). Asimismo, las legislaciones que se crean reservan ordenamientos de los sectores populares con jueces propios. Así, por ejemplo, antes del *Tratado* de Juan, en Florencia se asiste a dos gobiernos del pueblo (1250-60, 1293-95) y luego de Juan, un tercer gobierno (1343-48); luego el levantamiento de los trabajadores menos calificados de la industria de la lana (*ciompi*), que logrará en Florencia el cuarto gobierno del *popolo*, hegemonizado por los trabajadores de las Artes, el más radicalizado hasta ese momento, el cual puede gobernar durante tres años (1378-81); y finalmente, un quinto gobierno popular (1494-1512).

En definitiva, más allá de la evaluación del contenido de clase, económico, político o jurídico, Bertazzo, luego de un recorrido por los autores que han estudiado el tema con opiniones diversas, sintetiza que "tales leyes sirvieron para legitimar y delinear un nuevo orden político" y que –al menos los *Ordinamenti* de Florencia— "fueron considerados la prueba, el *símbolo dramático*, de la victoria de las asociaciones corporativas de artesanos sobre la nobleza" (Bertazzo, 2009: 14). Uno de los motivos que los especialistas esgrimen como causa de estas legislaciones, es "imponer el legítimo principio del derecho de propiedad y del respeto del contrato agrario", así como la defensa frente "a casos de violaciones de posesiones de terrenos pertenecientes a la comuna" (*ibid*.: 12 y 13). Estos conflictos y sus legislaciones, entonces, tan cercanas en el tiempo a Juan de París, pueden haber sido tomados por el *Tratado* en dos aspectos que se retroalimentan: *auctoritas* del *populus* y *proprietas* de los que trabajan, pero no de los comerciantes, sino de los *operarius*: "el obrero es digno de su sustento [*dignus est enim operarius cibo suo*]" (c. 12: 132).[173]

i. Principios y expresiones del interés y voluntad superior del pueblo.

Extraídas de diversas fuentes, las ideas sobre la supremacía del interés o de la voluntad popular se expresan también en frases que se repiten como slogan en distintos ámbitos.

Quod omnes similiter tangit. Encontramos un principio del derecho que constituye un sostén de la soberanía popular muy importante en las prácticas legales de la edad media. Primero lo recoge el derecho privado: "lo que a todos igualmente toca, que por todos se apruebe", *quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur* (*Cod*.5.59.5). El principio (también *quod omnes tangit, debet ab omnibus*

[173] No son estos los únicos hechos de poder de "abajo" ya que no hay que olvidar que una dinámica similar se dio en ciudades de Alemania y los Países Bajos.

approbari), es decir, las leyes deben ser aprobadas por todos aquellos a quienes afecta, aparece luego entre las *regulae iuris* situadas al final del *Liber Sextus Decretalium* de Bonifacio VIII, aprobado en medio de la disputa con Felipe IV y cuatro o cinco años antes del *De potestate regia et papali* de Juan.[174] Pero la máxima tuvo amplia difusión anteriormente en el ambiente jurídico. "El principio fue usado durante siglos como argumento jurídico y racional en las discusiones sobre la dinámica del ejercicio del poder, tanto dentro de la Iglesia como en el ámbito de las instituciones seculares… Entre finales del siglo XII y principios del XIII, el principio *q.o.t* [*Quod omnes tangit*] ampliamente consolidó su presencia en el lenguaje de los legisladores de los papas y juristas" (Condorelli, 2013: 101 y 104). En el ámbito secular, Condorelli recuerda el reclamo de legitimidad de acciones con la máxima *q.o.t* en varias ocasiones: el reconocimiento a los representantes de las *Arti* (corporaciones); la convocatoria a una curia general del imperio por parte de Federico II en 1244; en el famoso *writ* de Eduardo I de Inglaterra donde convoca al clero en 1295 y otros hechos posteriores a la redacción de *DPRP*. En suma, más allá de que en su contexto legal específico, la frase inserta en *CIC* no se puede leer unívocamente como un principio democrático,[175] el amplio uso que tuvo siempre ha sido un argumento no sólo como fórmula para limitar el poder jurisdiccional y defender los derechos privados sino en apoyo de políticas, regímenes o constituciones del consenso, la participación y la autoridad popular.

Vox populi vox Dei. La primera noticia del proverbio *Vox populi, vox Dei*, está en una carta a Carlomagno del teólogo Alcuino de York en el año 798 donde ya se reconoce su uso informal.[176] La opinión de Alcuino es francamente negativa no sólo sobre la inteligencia sino sobre la condición popular: "El pueblo, de acuerdo con la ley divina, tiene que ser dirigido no seguido. Y cuando testigos se necesiten, hombres de posición deben ser preferidos. Ni deben ser escuchados los que acostumbran decir: 'Vox populi, vox Dei'. La tumultuosidad del vulgo es cercana a la insanía" (Boas, 1969: 8-13). Posteriormente, la expresión se encuentra en un comentario de William de Malmesbury sobre la elección algo artificiosa por parte de todos los obispos de Odo como arzobispo de Canterbury, circa 941 (Odo no era, como se requería, monje, pero le pusieron una capucha): "los más reverentes superaron el rigor de su opinión y cayeron en la común opinión reconociendo ese proverbio: Vox populi vox Dei" (*ibid*.: 21). La frase termina convirtiéndose en lugar común en toda Europa y luego en todo el mundo hasta hoy. En el extenso

---

[174] *Regula* xxix (VI.5.[13].29). El *Liber Sextus* fue aprobado en la Bula "Sacrosanctae" del 3 de marzo de 1298, consta de cinco libros, subdivididos en títulos y capítulos. Contiene en adición ochenta y ocho reglas de ley (*regulæ juris*) tomadas del derecho romano. Los glosadores fueron Johannes Andreæ, autor de la glosa ordinaria, a la cual le hizo adiciones luego (*Additiones ad apparatum super Sexto*) y Johannes Monachus (m. 1313).

[175] La sentencia se refiere "a un aspecto técnico de las reglas que gobiernan la administración del tutelaje mantenido por un grupo de tutores" (Fasolt, C., 2014, *Past Sense. Studies in Medieval and Early Modern European History*, Boston, Brill: 227). En general, el hecho de que el *CIC* sea un cuerpo fundamentalmente del derecho privado, no significa que no haya tenido un amplísimo uso y reconocimiento en el derecho público.

[176] En la *Vulgata*, la figura de la "voz del pueblo" aparece más de una vez: por ejemplo, en *1 Samuel* 8.7 (*audi vocent populi*), *Isaías* 66.6 (*vox populi*). Aunque en el Antiguo Testamento no se identifica la voz del pueblo con la voz de Dios, esta voz es tan importante que Yavé le impone a Samuel que la respete aunque esa palabra repugne al propio Yavé ya que el pueblo renegaba de su reinado y pedía otro (*1 Samuel* 8.22).

recorrido que hace Boas sobre el uso de la expresión, se le pasó por alto nada menos que Maquiavelo, quién la usa en *Discursos* I.58.

Populus maior príncipe. Otra expresión repetida pertenece a Leopoldo de Bebenburgo (Lupold von Bebenburg, c. 1297-1363), un jurista y canonista alemán que llegó a ser obispo de Bamberga (Leopoldo III). Estudió derecho canónico en Bologna y fue excomulgado por haberse inclinado hacia el emperador Luis IV el Bávaro como lo hicieron muchos, entre ellos Marsilio de Padua y los fraticelli, aunque fue absuelto cerca de 1351. Su tratado *De juribus regni et imperii Romanorum* (escrito entre 1338 y 1340) es más un texto histórico que teórico pero allí introduce un concepto que se hará famoso: "el pueblo es visto mayor que el mismo príncipe" (capítulo xii) "el pueblo es mayor que el emperador… el pueblo es mayor que el príncipe" (capítulo xvii), *populus maior principe*.

j. Un ejemplo de teología política: "soberanía", secularización de la auctoritas

La aserción de Carl Schmitt de que "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (Schmitt, 1922: 37), se torna un posible juicio basado no en que la Iglesia romana alcanzó un poder tan grande en la Edad Media que competía por el dominio universal con el emperador y con los principales monarcas, sino en que ese poder se sustentaba, entre otras cosas pero decisivamente, en un desarrollo teórico que comprendía, dada su absoluta vocación de autoridad suprema, todos los niveles y las formas posibles de manifestarse de la dimensión política. Un ejemplo lo tenemos en la persistencia de la dualidad canónica *auctoritas-potestas,* que al menos cubre el milenio entre la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio en el 494 y la primera historia sueca en prosa latina de 1471, *Chronica regni Gothorum*, completada por un miembro del capítulo de la catedral de Uppsala, Ericus Olai:

> "El Cuerpo místico de Cristo, esto es la iglesia… dos lados contiene, derecho e izquierdo, esto es dos personas, es decir clerical y laico. Por lo tanto, en la jerarquía eclesiástica instituyó el gobierno doble, creó del alma el cuerpo, pone en el firmamento de la Iglesia dos luces magnas, ambas grandes pero la otra mayor, que son la *auctoritas* pontificia y la *potestas* real, la que está por las cosas del día, la espiritual, es mayor, mientras que la que está a cargo de las cosas de la carne es menor".[177]

Auctoritas, como se vio, no sólo es una fuerza a la que se atribuye un origen divino sino que ha sido utilizado sistemática y consistentemente por la iglesia en la Edad Media para definir la autoridad papal. En el siglo XVI una serie de juristas humanistas franceses, Alciato, Donellus y Dumoulin, partiendo del concepto de *proprietas*, repiten una usual distinción que deviene esencial para la teoría de la soberanía: una cosa es el *derecho* legal de ejercer un poder y otra es el mero hecho fáctico de *ejercerlo*. Derecho y ejercicio, si lo conectamos nos brinda las ideas del derecho al poder y su ejercicio delegado a alguien por aquél que posee ese derecho, *auctoritas* y *potestas*. Quién nombra desde el ámbito secular a la *auctoritas*

---

[177] Tjällén, 2007: 58, traducción del autor. "Ericus no describió estos dos poderes igual: la autoridad del Papa era de naturaleza espiritual y como el sol, mientras que el poder del rey era de naturaleza carnal y de importancia secundaria, como la luna… La idea general coincidía con la formulación clásica del dualismo de Hugo de San Víctor, a quien Ericus tenía en alta estima" (*ibid*.: 59-60).

es Jean Bodin, aunque convirtiendo el orden *de iure* de la definición (derecho supremo de poder constituyente) al *de facto*: "La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república… La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo" (*Los seis libros de la república*, libro I, capítulo viii). "A la comprensión indoeuropea de la *auctoritas* como poder o fuerza originaria de creación y de la latina como saber o prestigio socialmente reconocido, se agrega la acepción moderna del término entendido como poder originario de mandar y hacerse obedecer" (Ruiz Gutiérrez, 2017: 152). Finalmente, Martín D'Alessandro señala que la teoría de Egidio Romano sobre la autoridad absoluta eclesiástica y su intervención en momentos de excepción encuentra su continuación en la idea jurídica schmittiana del decisionismo y del soberano como aquél que es capaz de instaurar el estado de excepción.[178]

12. Conceptos y términos alrededor de la idea de "pueblo"

En una mirada general, los escritores "conciben a la sociedad dividida en al menos dos grupos, uno de ellos el Pueblo y el otro… depende de lo que uno piense que son los gobernados", por ejemplo "los ricos y los pobres… el pueblo y los ricos el antipueblo", aunque las particiones y categorías varían ampliamente (Boas, 1969: 39-40 y *passim*). En Platón el *demos* son los que trabajan y la ciudad ideal les pide en *República* como virtud, no la sabiduría ni la valentía –no son ellos quienes deben gobernar ni luchar—sino la moderación (*sophrosyne*). En Aristóteles, el *demos* son los pobres que trabajan y, en el régimen ideal, no deberían calificar como ciudadanos porque "se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas" (*Política* VII, 1239). Desde una perspectiva más amplia, el *dēmos* griego fue, primero, una persona social semejante al concepto corporativo de la edad media; segundo, un agente político independiente; y tercero, un sector social parcial distinto de las clases dominantes.[179] En la Roma republicana, al principio, el *populus*, estaba constituido por el conjunto de los ciudadanos romanos (*civis*) que eran solamente los descendientes del patriciado (*patres*) al par que los plebeyos formaban la masa desposeída de la *plebs*, es decir, del común, del pueblo

---

[178] D'Alessandro, M. (2012), "El estado de excepción. Egidio romano como antecedente de Carl Schmitt", *Anacronismo e irrupción* (vol. 2 no. 2 mayo-nov 2012), Buenos Aires.
Modernamente, la posición de Álvaro D'Hors y sus seguidores propone una construcción política basada en la distinción de *auctoritas-potestas*, pero es posible que la debilidad de la misma esté en que supone una *auctoritas* basada solo en el saber, con lo cual despoja al pueblo del derecho supremo basado en otros fundamentos. Esto, en la arena política, lleva la discusión al terreno de la "fuerza" en donde "entre quien esté armado y quien está desarmado no hay proporción alguna y no es razonable que quien está armado obedezca de buen grado a quien está desarmado" (*El príncipe,* capítulo 14).

[179] "Un *dēmos* fue un agente *colectivo singular*, es decir, numerosos individuos concebidos como una sola entidad, a diferencia de los mismos individuos concebido como una multitud de personas desagregadas (en griego, λαοί). Fue un agente *político independiente*, concebido como poseedor de una voluntad propia y capaz de hacer sentir esa voluntad en toda la comunidad, a diferencia de los mismos individuos concebidos colectivamente como la unión de seguidores (típicamente armados) de un líder (λαός). Y fue un agente *parcial*, que no consiste en toda la comunidad sino en la gente [o pueblo, *people*] común quienes constituían la mayoría de la población, a diferencia tanto de la élite política (ἡγήτορες, ἡγεμόνες, βασιλεῖς, γέροντες) como de la totalidad de la ciudadanía (polis, πάντες πολῖται)… *Demokratia* era 'asamblea', definida como el agente político colectivo constituido por la gente común" (Cammack, 2019: 45).

a pie. Rápidamente las luchas de la plebe lograron que progresivamente se extienda el concepto de *populus* a todos excepto a los miembros del Senado. Para Cicerón "República –dijo el Africano—significa 'cosa del pueblo' siendo el *populus* no cualquier conglomerado de hombres reunidos de cualquier modo, sino un conjunto de gentes asociadas por el consentimiento de un mismo derecho y por una idéntica comunión de intereses. Y la causa primera de agruparse, no es tanto la debilidad como una especie de tendencia natural de los hombres a asociarse" (*De re publica*, I, 25, 39). El fragmento de la *Lex de imperio Vespasiani* (69-70 d.c.), una especie de ley regia de transmisión del *imperium* y la *potestas* del pueblo a Vespasiano, aclara al final que los actos realizados por el emperador "antes de esta *lex rogata*, que sean tenidos conformes con el derecho y ratificados como si hubiesen sido realizados por orden del pueblo o de la plebe". Claudio Claudiano (c. 370-c. 405) en sus poemas utiliza distintos términos, *populus*, *vulgus*, *plebs* o *humili de plebe*, pero en todos "el sentido difícilmente cambiaría –aunque sí la métrica—si una palabra fuera substituida por otra" (Boas, 1969: 49). Muy posiblemente estos términos terminaran, en los últimos siglos del imperio romano, confundiéndose porque las posteriores *Institutas* aclaran la diferencia entre *populus* y *plebs*.[180]

San Agustín usa *populus* en términos morales, no políticos (aunque se acerca mucho a la visión de Cicerón) y dada su partición en las dos ciudades, la del hombre y la de Dios, la de Caín y la de Abel, el pueblo representa a todos los que aspiran a la ciudad de Dios y están gobernados por la *vox divina*, aunque la *vox populi* nunca aparece. En las *Etimologías* Isidoro de Sevilla distingue entre el pueblo, siguiendo la definición ciceroniana, y la plebe que es la turba. Ya en los inicios de la Baja Edad Media, en el *Speculum doctrinale*, de probable consulta por Juan,[181] "'la plebe se diferencia del pueblo, como la especie del género. Por esto, apelar al pueblo significa al universo de ciudadanos. Apelar a la plebe significa otros ciudadanos, sin patricios ni senadores'. El dominico también tiene presente el *De re publica* ciceroniano, fuente de su definición de república" (Nanu, 2013: 176, trad. del latín, autor). Las *Siete Partidas* del rey Alfonso primero definen al pueblo como "ayuntamiento de gentes" y luego reponen la vieja distinción-indistinción entre *plebs* y *populus* pero ya ambas bajo un mismo rótulo: pueblo; es decir, pueblo quiere decir tanto "todos" ("ayuntamiento de *todos* los hombres comunalmente", que es la definición de Cicerón), como los "pobres", una parte, pero la mayoría.[182]

---

[180] "Ley es lo que autoriza y establece el pueblo. Plebiscito es lo que autoriza y establece la plebe. La plebe se distingue del pueblo en que con el nombre de pueblo se comprende el de todos los ciudadanos, incluidos los patricios, y con el de plebe, los ciudadanos que no son patricios; por lo cual antiguamente, los patricios pretendían no estar obligados por los plebiscitos, ya que éstos se hacían sin su autoridad; pero después se dio la Ley Hortensia [287ac], en la que se ordenó que los plebiscitos ordenaran a todo el pueblo: de ese modo fueron equiparados a las leyes" (*Inst.*, I.3).

[181] Vicente de Beauvais (c.1190-c.1264/1267) fue un fraile de la orden de los Dominicos. Su obra más importante fue *Speculum Majus* (Espejo Mayor), la que comprende *Speculum Naturale* (32 libros), el *Speculum Doctrinale* (17 libros) y el *Speculum Historiale* (31 libros). Muy usada en la Edad Media, fue reeditada numerosas veces hasta el Renacimiento.

[182] "Pueblo quiere decir ayuntamiento de gentes y de la forma de aquella tierra donde se allegan, y de esto no sale hombre ni mujer, ni clérigo ni lego" (*Siete Partidas* I.ii. Ley V). "Cuidan algunos hombres que pueblo se llama a la *gente menuda*, así como menestrales y labradores, mas esto no es así, y antiguamente en Babilonia y en Troya, que fueron lugares muy señalados y ordenaron todas las cosas con razón y pusieron nombre a cada una según convenía, pueblo llamaron al

En Tomás de Aquino, pueblo tiene la connotación cristiana de "el conjunto de la cristiandad", o el *corpus mysticum*, es decir, no se refiere a los sectores económicamente subalternos sino a todos los miembros de un reino o una comunidad. Por ello, cuando debe referirse a estos últimos en la definición de democracia, lo define como "el pueblo más plebeyo" (*De regno*, I.1: 66). Exceptuando los casos en que la palabra pueblo surge de una cita o se refiere a una frase usual ("los reyes son llamados padres del pueblo") o se usa porque se refiere a la Biblia o al pueblo de Dios o cristiano o a un hecho histórico o como denominación territorial, I.1: 68), ésta palabra sólo aparece en *De regno* –como concepto—en I.8, I.10 (2 veces) y en II.7, o sea, sólo 3 veces. Tomás utiliza frecuentemente "multitud" para referirse al pueblo (hasta el capítulo 2, aparece 22 veces la palabra). Cino da Pistoia (1270-1336) y su famoso alumno Bartolo de Sassoferrato (1313-1357), aunque reconocen el poder universal *de iure* del emperador, *de facto* tienen que admitir que "aunque según el derecho romano, el nombre 'pueblo' también contiene nobles magnates, en casi todo el derecho consuetudinario italiano el nombre 'pueblo' sólo contiene a los plebeyos" (Cino da Pistoia, jurista, citado por Ferente, 2016: 101). Estos juristas escriben en época de Juan de París, una época en donde el pueblo, entendido como la "parte" económicamente subalterna, generalmente se entendía en las ciudades como una entidad, una persona, pero que debía organizarse según sus diferencias en unidades menores, en corporaciones, en un mundo de pluralismo general.[183] Boas hace notar que la expresión *vox populi vox Dei*, lugar común después de su primer aparición, muchas veces desplaza el significante *populi* hacia otros significados: el pueblo como los obispos (Boas, 1969: 21), como los magnates (22), los abusados (24), el populacho (27), los pobres (28), la multitud (29), el vulgo (33), los desvalidos (34). Pero en última instancia, la opinión más extendida es que el pueblo, indudablemente, no son "todos" (8).

En Juan de París, el concepto de pueblo muestra cierta tensión entre el significado literal que surge del texto y el sentido político que el *Tratado* propone. Según la *littera*, la multitud perfecta, o el pueblo, es el todo de la *comunidad* y comprende a todos sus *individuos*. Significado y significante remiten, sin contradicción, a una comunidad que no está analizada según sus clases o funciones económicas sino según su partición entre actividades y fines temporales o intemporales y donde todos entran en esa clasificación, aun aquellos que han decidido retirarse a una vida separada. Pero en términos del *sensus* y de la *intentio* de la obra,[184] se observa que, primero, con Juan los trabajadores son los

---

ayuntamiento de todos los hombres comunalmente: de los mayores y de los menores y de los medianos, pues todos estos son menester y no se pueden excusar, porque se han de ayudar unos a otros para poder bien vivir y ser guardados y mantenidos." (*SP*, II.x. Ley I).

[183] "La Constitución del Medioevo es esencialmente pluralismo jurídico." (López Valencia, 2011: 90).

[184] La pedagogía escolástica se dividía en tres etapas que simbolizaron la formación intelectual de la Edad Media: *la lectio, la quaestio y la disputatio*. En un principio el método comprendía solo la *lectio*, que "comenzaba con la introducción, que servía para presentar al autor, contextualizarlo y explicar su intención. A continuación venían las tres etapas de la explicación o *expositio*: la *littera* (lectura y explicación de las frases o palabras contenidas en los textos, por la que al profesor se le designaba con el término lector); el *sensus* (el análisis o interpretación que se desprende de la interpretación de la *littera*); por último la *sententia*, que representaba la interpretación más

propietarios de la gran mayoría de los bienes, y fue por los conflictos por la propiedad de los bienes que nació lo político y se instituyó un mando y una obediencia en una sociedad antes totalmente libre, por lo cual los trabajadores son los ciudadanos ubicados en el centro del problema del poder y en el corazón del pueblo. En segundo lugar, existe una adjudicación al pueblo de la "soberanía" frente a las pretensiones de la nobleza real y de la jerarquía eclesiástica, operación que muestra una intención demarcatoria de una parte respecto al todo. En síntesis, el pueblo de Juan apunta a identificar, separadamente, a los trabajadores, los *operarii*, como el referente de pueblo.

---

profunda del pensamiento del autor y del contenido doctrinal del texto. Cuando una parte no quedaba clara o generaba dudas entraba en escena la *collatio*. Se trataba de un complemento de la *lectio* que consistía en conversaciones entre maestros y estudiantes para dilucidar lo que de oscuro pudieran tener ciertos razonamientos y verdades. En ocasiones –y no era poco frecuente- el *sensus* y la *sententia* solían reforzarse con glosas, comentarios sintetizados de otros autores que servían para reforzar e ilustrar las partes de la lectio". Posteriormente se agregó la *quaestio*, o discusión que agregaba al análisis del texto argumentos contradictorios o insuficientes que necesariamente debían tener visos de verdad, propuestos por el maestro o los estudiantes, para terminar con un dictamen o juicio que implicase el dominio y uso correcto de la lógica o dialéctica. Finalmente, "con la *disputatio* uno se separa del texto y somete a discusión y debate posterior lo que ya ha sido dilucidado por la autoridad magisterial" (Vergara Ciordia, 2018).

III. *AUCTORITAS* DEL PUEBLO

> La institución de un rey "cabe a Dios y al pueblo que consiente y elige… este poder instituido y electo" (c. 17: 158). "El príncipe… [puede] ser depuesto por el pueblo… El papa… [puede] ser depuesto por el pueblo" (c. 13: 138).

13. Criterios básicos de la teoría y praxis política después del origen

¿Por qué para Juan de París el derecho legítimo al poder secular superior, *en todo tiempo y lugar*, recae en "el pueblo que elige un rey en una persona o en una casa". ¿Por qué el pueblo debe ser siempre el portador de la *auctoritas*, es decir del derecho legítimo de decidir sobre el mando, sobre el régimen político y sus ocupantes?

Lo que es justo en el dominio sobre las cosas y los hombres no necesita de Cristo: todo es por naturaleza o por convención. En el capítulo I se ha visto la fundamentación natural del origen del poder en el acto de creación de un orden político por parte de una multitud que, con tal acción conjunta de consenso se convierte en persona colectiva, en pueblo. Corresponde ahora analizar en detalle esa autoridad que conserva el pueblo para re-fundar *ex novo* en cualquier tiempo ese orden inicial. A diferencia del orden sobrenatural en donde para alcanzar la vida eterna y dado el "pecado común del género humano" Cristo se ofreció a sí mismo al Padre para remover con su muerte el impedimento de la ofensa (capítulo 2), en el orden natural no ha habido un pecado original de ese tipo (cap. 1), por eso "las virtudes morales pueden ser perfectamente adquiridas sin las teologales… también sin la dirección de Cristo puede haber justicia verdadera y perfecta… ordenada a vivir según la virtud moral adquirida" (c. 18: 163). Juan presenta un marco de premisas que despeja muchas posibles complicaciones del análisis. En efecto, a todo aquello que desde los griegos se conoce como filosofía política, Juan de París no le introduce la necesidad de incorporar la dimensión sobrenatural para conocer y ejercer la justicia. Por eso, "digan, pues, lo que quieran algunos teólogos pero la apropiación de las cosas y la sujeción de los hombres es por derecho humano" (c. 21: 189).[185] Los teólogos de la Universidad, no algunos sino todos, habían sufrido unos doce años antes una suerte de humillación. El 29 de noviembre de 1290, el entonces cardenal Benedetto Gaetani enviado del papa franciscano Nicolás IV para intervenir en la cuestión sobre el privilegio dado a los frailes que no son del clero secular para oír confesiones y dar sermones y ante la última (y modificada) opinión contraria de los *magister* teólogos de la Universidad de París, los denigra en la cara:

"Ojalá estuvieran aquí todos los maestros de París, cuya insensatez ahora se

---

[185] Juan obtiene su master en teología muy poco tiempo después de escribir *De potestate*…, en 1304 (Jones, 2015: 6). Como se verá, no debe interpretarse "sujeción", *subiecto*, como una dominación que impide una libertad cívica, es decir, una dominación que produce súbditos, sino que significa mando o, mejor, gobierno.

aclara, y que se han atrevido imprudentemente a interpretar dicho privilegio, pensando que la curia romana lo concedió sin deliberación. Realmente deberían saber que la curia romana tiene pies hechos de plomo y no de plumas. Pues estos maestros imaginan que los consideramos eruditos, mientras que pensamos que son más estúpidos que los estúpidos porque han llenado no solo París sino el mundo entero con su doctrina nociva. Por tanto, por la autoridad que nos ha sido especialmente delegada a tal efecto, revocamos y anulamos los ataques que cualquiera haya realizado contra dicho privilegio. De lo contrario, todo privilegio concedido por la sede apostólica podría ser anulado por las sutilezas de los maestros" (Wei, 1993: 49).

La rotunda demarcación de Juan de Paris de la teología como fuente de los fundamentos de lo político (caps. 18 y 21) no sabemos exactamente en qué grupo no perteneciente a los magister en teología se apoya --si en algunos filósofos o en los maestros en artes o en los maestros en derecho-- dados los múltiples y cruzados conflictos internos por el prestigio, por el dinero y por los privilegios, pero es claro que sutilmente Juan parece recordar el desprecio que la misma persona a quién hoy Juan se opone realizó alguna vez contra los teólogos de la Universidad de París.[186]

Ya sea el derecho al dominio o a la dominación, todo es según la segunda naturaleza del hombre (lo natural "de algún modo"), o sea, por consenso humano. Juan de París, en un todo de acuerdo con la doctrina filosófica y teológica de su época, dice en el capítulo 13 que "por derecho natural existe una total libertad y toda posesión es común" (p. 136), aseverado también cuando expresa que "la apropiación sucede solamente a través de determinaciones legales de los hombres sin las cuales no puedo decir 'esto es mío' pues todo es común" (c. 12: 131) y "que no está sobre la condición de los hombres que los hombres presidan a los hombres" (c. 25: 209). Sin embargo, en el capítulo 1 expresa que el reino, donde "no es rey sino aquel que domina solo" –y con él, los regímenes políticos ordenados al bien común--, es "por derecho natural y de gentes" (p. 75); y en el capítulo 7, sin mencionar expresamente que es de derecho natural pero de una forma que se supone natural "de algún modo", dice que los bienes exteriores "han sido adquiridos por las personas particulares" por medio de su trabajo (p. 96). Parece haber una contradicción ya que, si dejamos en suspenso lo del derecho de gentes, no podría decir Juan en un lado que el *derecho natural* establece que

---

[186] Un ejemplo de la opinión contraria a Juan es la de, Engelberto, abad del monasterio benedictino de Admont, quién en *De ortu et fine Romani imperii* defiende la posición de que "la única ley es el *ius divinum*, mientras que el *ius humanum*, el derecho humano, esto es el Canónico y la ley, para tener valor deben depender del derecho divino, y de aquí deriva la autoridad" (Cipolla, 1892: 69). La orientación más filosófica de los dominicos se distinguía de aquella más teológica de los franciscanos, en un marco de disputa teológico-filosófica que se dio en el siglo XIII especialmente en la universidad de París (cfr. Fraile, 1975: 177, 201-202, 225). Las diferencias entre ambas órdenes se aprecian en dos distintos hilos argumentativos de cadenas causales que, partiendo del poder efectivo que Jesús tuvo en la tierra, derivan una doctrina sobre el uso y propiedad de los bienes por parte de los clérigos y el alcance del dominio sobre bienes del papa (cfr. Coleman, 2000: 122-124). En el *Antichristo*, escrito dos años antes del *Tratado*, Juan rebate ideas que circulaban entre los franciscanos espirituales. Sobre los agustinos, Janet Coleman dice que "Juan de París se opone a Egidio Romano por medio de una confrontación de la *ratio* del derecho civil romano versus el Canon legal y la teología" (1983: 214).

todos los bienes son en común y en otro lado que es natural la propiedad privada por el trabajo, así como tampoco identificar en un lado la libertad humana y en otro la sujeción como lo natural. No obstante, retomando a Aristóteles, como se ha visto en el Excurso 1, el medioevo reconocía dos tipos de derecho natural, un derecho natural considerado en forma absoluta, lo justo siempre o *la mayoría de las veces*, y un derecho natural según las distintas condiciones y consecuencias, lo justo consensuado por todos o por *la mayoría de los hombres* o, y aquí se entiende la fórmula del capítulo 1 de *DPRP*, lo natural según el derecho de la gente. Es decir, el consenso de la mayoría de los hombres ante cambios como, por ejemplo, la situación después de la caída bíblica del hombre o, la situación después de salir de una vida bestial y asociarse, puede cambiar lo que es considerado natural sin más, si existen razones que lo justifiquen: "según el beato Agustín, los derechos humanos pueden hacer, por una causa razonable, común o ajeno lo que es mío y transferir el dominio" (c. 21: 189), y esto es también "natural de algún modo" (*naturale est aliquo modo*, c. 25: 209).

Juan de París está aclarando aquí cuestiones centrales de su posición filosófica, que es también política. De los dos ámbitos en los que la vida medieval se entiende inmersa, el temporal y el espiritual, Juan alerta aquí que estos dos temas, lo justo sobre el dominio sobre los bienes y sobre los hombres, pertenecen exclusivamente al ámbito terrestre, temporal o humano y que en éste ámbito principalmente rige la razón, y Juan se encarga de demostrar, cuando es pertinente, que la Biblia, los padres de la iglesia y el derecho canónico no contradicen lo que la razón demuestra. De esa forma, diferencia claramente su análisis de aquellos otros teólogos que, por ejemplo, subordinando la virtud moral a la virtud teologal llegan a diferentes conclusiones sobre quién es el mejor defensor de la paz (Cfr. Shogimen, 2015: 244 y ss). No quiere decir que la razón pueda contradecirse con el derecho divino, la fe o la revelación, sino que ésta es quién puede dirimir en forma autónoma las disputas intelectuales.[187] Entonces, hay ámbitos donde no se puede pensar sin el auxilio de la revelación, es decir, donde la pura razón no es suficiente para descubrir lo justo, pero hay algunos ámbitos y situaciones en que sí, hay cuestiones donde el puro *derecho humano* tiene capacidad cognitiva suficiente. Entre éstas últimas, mal que les pese a los teólogos, está la cuestión del derecho al *dominiun*, ya sea de la dominación sobre las personas o de la del dominio sobre las cosas, asuntos que no entran en la órbita de la razón teológica. La exclusión no sólo se limita al orden teórico sino que también, en el orden práctico, jurisdiccional, sólo quedan, cómo ámbito propio del derecho canónico, como campo donde tiene derecho a intervenir la Iglesia, las

[187] "Mientras los papalistas como Giacomo de Viterbo podían argüir por la conexión necesaria de las virtudes morales con la gracia, afirmando así la perfección de las virtudes teológicas (como opuestas a las morales naturales), Juan argumentó sobre la perfección accidental de las virtudes morales (no teológicas) que no están sancionadas por la gracia. Esto implica que las virtudes morales *pueden* ser perfectas sin gracia. Sin embargo, Juan no llega tan lejos como para declarar que las virtudes morales *son* perfectas sin la gracia. La autonomía de la esfera natural de los atributos humanos --ya sea poder o virtudes-- es, según Juan, contingente. Así, la esfera temporal puede ser, pero no necesariamente, independiente de la esfera espiritual" (Shogimen, 2015: 250). Hasta avanzada la edad moderna, casi todos los tratados sobre política tratan de demostrar que todo aquello que la razón puede deducir no está contradicho por las sagradas escrituras o que el discurrir según la revelación lleva a la misma conclusión que hacerlo por la pura razón.

consecuencias de las acciones[188] de los hombres en el campo del pecado, la penitencia y la absolución, es decir, el terreno de la moral y la fe y sus consecuencias sobre el alma y la salvación. Y si hablamos de derecho humano, estamos hablando del consenso, de las cosas que no son por naturaleza simplemente sino por convención.

¿Qué justifica negar lo natural *simpliciter* y desplazarse a lo natural *secundum quid*? Juan de París ha presentado, sin ambigüedad, el consenso popular como un principio central de máxima autoridad temporal y espiritual, no negociable podríamos decir, de su filosofía política, a diferencia de los clásicos y de Tomás.[189] Pero además subraya, cada vez que se revisa y eventualmente se cambia lo que se entiende por lo justo natural o por la condición natural habitual, que la acción debe tener *causa razonable* (Proemio: 71; capítulo 6: 92, 96; c. 15: 150; c. 20: 180; c. 21: 189; c. 24: 202; c. 25: 204, 206). Esto califica al derecho natural y transforma su consideración desde una perspectiva absoluta a una que atiende a las diferentes condiciones de la naturaleza y de los hombres. Los casos más importantes para la filosofía social y política son los de la necesidad de pensar una nueva disposición de la propiedad originalmente otorgada en común y la no sujeción de ningún tipo (propias del estado de naturaleza inicial) cuando causas razonables lo justifican. Posteriormente a esa trascendental revolución del estado natural original que justifica hablar de una segunda naturaleza del hombre, también siguen operando nuevas causas que ameritan la revisión del nuevo derecho, entre las cuales se encuentran la tradición y la costumbre y, en última instancia, la opinión del pueblo. En el campo de la política, las causas razonables que justifican rupturas del orden normal de las cosas son los casos de desviaciones graves de los deberes específicos y de las conductas mínimas requeridas de papas

---

[188] En las *Institutas* Gayo había definido el universo de cuestiones sobre las que trata el derecho: "Gayo; *Instituciones*, libro 1—Todo el derecho de que usamos, concierne o a las personas, o a las cosas, o a las acciones" (*Dig*.1.5.1).

[189] En los clásicos, ni Platón ni Aristóteles son defensores de la legitimidad de la *auctoritas* del pueblo. Platón la encuentra en el filósofo-gobernante, que si es uno es una monarquía o si varios una aristocracia (*República* V. 473d –filósofo gobernante— y IV. 445d. y VIII.545d-547b –análisis de la aristocracia), y Aristóteles en una especie de gobierno mixto (*Política* VII). Es un "caballero" al servicio de la oligarquía romana, Cicerón, quién –dado el marco histórico constitucional de la República—no tiene más remedio que recordar el principio de que "la libertad no tiene morada en otra ciudad que en la que el poder supremo [*potestas summa*] pertenece al pueblo" (*Rep*.I.47). Es que las leyes romanas lo reconocían y ni siquiera el imperio borró ese principio como se vio arriba (el pueblo le confirió al príncipe "todo su *imperium et potestatem*", *Inst*.1.2.6 y *Dig*.1.4.1), pero Cicerón propone un gobierno mixto como el existente en una Roma donde el poder del Senado anulaba de hecho el poder legislativo del pueblo. Tomás de Aquino no expresa explícitamente quién tiene los títulos o el derecho de ser el que detenta la superior autoridad de mando, aunque sí argumenta sobre porqué uno solo debe gobernar, es decir, presenta de hecho, pero con ciertas razones, como mejor régimen político al reino. Tomás da por sentado que la *potestas* del rey deviene de una *auctoritas publica* superior sin entrar a analizarla pero aceptando que una posibilidad es que sea el pueblo. Como se vio en el Excurso 3, hay grandes juristas que defienden que el pueblo no ha resignado el imperio y potestad que transfirió al emperador pero bajo la engañosa visión de un imperio absoluto que, no obstante, mantenía algún principio popular, proponen la institución de un senado y otras instituciones para la sanción de leyes que limitarían el poder del emperador pero que, en la práctica, cuestionan la efectiva *auctoritas* popular. Los canonistas, se recuestan en la realidad de la costumbre como fuente de ley y "tienen poco que decir sobre" la autoridad del pueblo (Carlyle, 1909: 59, 64, 68, 253-254).

y príncipes, hechos que autorizan, para Juan, mutuas y aceptadas intervenciones en jurisdicciones ajenas, pero en donde la acción extrema de la deposición está reservada sólo al pueblo, o a sus máximos organismos colegiados de conducción, porque habiendo traspasado el umbral de lo justo natural absoluto, esa causa razonable (que puede ser analizada en forma y materia) sólo puede ser legitimada por el consenso de todos o de la mayoría de los hombres, el único tipo de convención que puede naturalizar lo que aparece como su contrario.

La *proprietas* y la *auctoritas* como derechos. Tanto cuando habla Juan sobre la propiedad producto del trabajo como de la autoridad del pueblo de instituir y elegir, se está refiriendo al *derecho* correspondiente, habla en el registro del deber ser, no del ser. La aclaración puede ser obvia pero sirve como atajo para aclarar dos cosas. En primer lugar, conceptualmente en términos de propiedad, el título de "derecho" (*ius*) es siempre superior a cualquier otro. McSweeney analiza dos tratados de la corte Angevina sobre las leyes y costumbres del reino de Inglaterra respecto a los títulos y actos de propiedad sobre la tierra. En el brevemente llamado *Glanvill* (*De Legibus et Consuetudinibus Regni Angliae* 1187-89), el autor del tratado le otorga a la *proprietas* el nombre de *ius y a la possesio* el nombre de *seisin*, reservando el nombre de "derecho" al título de propiedad, al título de mayor dominio sobre la tierra, mientras que no se lo da a la posesión. Congruente con eso, hace corresponder a la propiedad un título (*writ*) mientras que a la posesión una acción (*assizes*).[190] Entonces, "derecho" es una palabra reservada para la mayor petición de principios sobre la propiedad de la tierra. El posterior tratado llamado *Bracton* (*De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, 1236-58) desgrana una lista de seis títulos sobre la tierra "desde el mayor poder que uno puede tener sobre un pedazo de tierra hasta aquel que hace la tierra 'enteramente y bajo toda circunstancia (*omnino et ex toto*) la tierra de otra persona": derecho-propiedad-*fee* (derecho a heredar)-libre tenencia-usufructo-simple uso (McSweeney, 2012: 1166 y 1173). Uno puede tener sólo el *ius* sobre la tierra y no tener ni derecho a herencia, ni simple tenencia, usufructo o mero uso, pero tiene el título superlativo sobre ella. "Derecho" (*ius, rigth*) es el nombre del *supremo* dominio legítimo sobre la tierra. Asimismo, tener la *auctoritas* de algo no significa tener el poder efectivo, esto está siempre en cuestión, sino tener el *derecho* de constituir o instituir una determinada *potestas*, más allá de si se quiere, si se puede, si no se quiere o no se puede o se delega: destaca Juan que dicen algunos que "Cristo dio a Pedro los *derechos* del reino celeste y del reino terrestre por haberle dado la *autoridad* espiritual para reunir a los ciudadanos de ambos reinos" (c. 14: 149). Es decir, los derechos superiores celestial y terrenal son *auctoritas* y tener el derecho a algo es siempre un título superior a cualquier otro título o a la efectiva tenencia del objeto de derecho, ya sea un derecho sobre los hombres o un derecho sobre las cosas. Si bien luego de Pedro el Apóstol la autoridad del pueblo sobre ambos reinos es *suprema* porque no reconoce una superior, Juan se cuida muy bien y solo usa el calificativo "suprema" para la autoridad o potestad de dios, el emperador, el papa y para su negada pretensión de "suprema monarquía". La *potestas* secular no imperial --bajo cualquiera de sus formas rectas: monarquía, aristocracia, policracia o gobierno

[190] El título *ius* sobre la tierra "era protegido por 'la acción propietaria, *the writ of right*. En el tardío siglo doce, el *seisin* sobre la tierra era protegido por el *assize* del nuevo *disseisin*, que Maitland llamó 'una distintiva acción de posesión'" (Tate, 2008: 282).

mixto—nunca podría ser la mayor porque tiene una superior que es la autoridad del pueblo. Por supuesto, como todo derecho, tanto aquel de propiedad sobre los bienes como aquél de autoridad sobre los hombres, está sujeto a las cambiantes condiciones naturales que pueden determinar, como se dijo, alteraciones de esos originales derechos por causa razonable. En segundo lugar, la equivalente defensa de ambos derechos en Juan contrasta con la diferente evolución histórica. El avance de los trabajadores sobre la propiedad, especialmente en los que ya son más "campesinos" que "siervos" (y también se trata de los vasallos poseedores de un beneficio al que usufructúan) había transformado la situación al grado de que ya se podía hablar de un cambio del modo de producción, en general, en Europa Occidental. La defensa del derecho de *proprietas* del trabajador es una defensa no sólo teórica sino, en ese momento, que también tiene efectos prácticos. En cambio, la progresiva disolución de los lazos feudales está produciendo un desplazamiento de poderes locales a los reinos "nacionales", excepto la experiencia –agotada en tres siglos-- de las comunas libres, de manera que la defensa de Juan de París quedará como un pronunciamiento aislado en medio de un proceso de concentración "hacia arriba" del poder.

***Auctoritas* y *potestas* en Juan de París**. Se ha visto en el Excurso 3 que en el uso indistinto y polisémico de diversos términos para el campo semántico del poder y la dominación sobre los hombres, hay una utilización sistemática y consistente por parte de la Iglesia, al menos desde la carta de Gelasio al emperador Anastasio en el año 494, de los términos de *auctoritas* y *potestas* como equivalentes de poder constituyente y poder constituido. Por otra parte, es posible demostrar, según el análisis genealógico y causal del orden político analizado en el capítulo I, que es fundamental en Juan la distinción de ambos conceptos sobre la jerarquía del poder y, también, que son perfectamente aplicables a ellos los términos respectivos de *auctoritas* y *potestas*. Por ello, en lo que sigue, estos dos últimos términos se usarán en consecuencia aplicados al análisis de nuestro autor.

14. El pueblo en Juan de París

Presencia social del pueblo y doctrinas ascendentes del poder. En la Edad Media existía una extendida aceptación a la idea que Ullmann llamó "la concepción ascendente del gobierno y del derecho según la cual el poder de crear el derecho debe ser adscrito a la comunidad o *populus*" (1961: 24). Se ha visto que la ley de *translatio imperii*, el principio *q.o.t.*, sentencias de los padres de la iglesia, el modo electivo de designación del sacro imperio, slogans, el concepto de *auctoritate publica* de Tomás de Aquino, los poderes en las comunas italianas autónomas, eran textos y hechos que remitían de distintas maneras a la autoridad del pueblo sobre el gobierno, o sea al derecho del pueblo a instaurar y designar todo poder sobre los hombres, a la *voluntas populi*. No había en la Edad Media una ideología "democrática" dominante, aunque sí una opinión generalizada o sobre la legitimidad de un derecho superior de gobierno del pueblo o, al menos, al derecho a escuchar su voluntad.[191] Pero también coexistían con esas teorías

[191] El pueblo, sólo en algunas comunas libres llegó a tener verdadera *potestas*, aunque siempre disputada y solo efectivamente sostenida por períodos no extensos (los cinco gobiernos populares de Florencia, por ejemplo: 1250-60, 1293-95, 1343-48, 1378-82 y 1494-1512). No obstante, en general,

ascendentes las teorías descendentes del emperador, del papa y de los reyes. Juan de París defiende la teoría ascendente pero de una manera más contundente y fundamentada que otros escritos y procedimientos de la época. Expresamente, en seis pasajes, define al pueblo como *única potencia constituyente legítima* (cfr. abajo "La *auctoritas* de la multitud…"). El *DPRP*, implicó, una crítica radical, no solo a las distintas manifestaciones *absolutistas* del viejo imperio o del papa y hasta del rey de Francia sino incluso a las teorías sobre el supuesto derecho *supremo* de cualquiera de ellos sobre personas y cosas. El momento en que escribe Juan, un florecimiento bajo-medieval, es el de un cruce entre, por una lado, una pretensión continental de poder (el papado) y, por el otro, principados luego "nacionales" en construcción de un poder local más centralizado y autónomo (Inglaterra, España y Francia, mientras el imperio estaba vacante), todas ellas fuerzas emergentes del ya viejo encuentro entre la antigüedad romana y germana, pero que ahora se despliega en una base social amplia y bajo el impacto de varias energías culturales: el carácter popular del derecho germánico, la impronta de la recuperación del derecho romano y el re-descubrimiento de los textos políticos de Aristóteles, la novedad del desarrollo autónomo de las comunas italianas, la indirecta influencia política de las ordenes mendicantes y sus discusiones sobre la pobreza evangélica. Varias eran las expresiones de poder absoluto: *plenitudo potestatis* en los escritos canónicos desde el siglo VI; *princeps legibus solutus est* (*Dig*.1.3.31, Ulpiano); *quod principi placuit, legis habet vigorem (Inst.1.2.6, Dig.1.4.1); cum omnia principis esse intelligantur*, Cod.7.37.3); *potestas absoluta*, Hostiensis. Estas acompañan pretensiones y justificaciones intelectuales de los distintos actores aunque, finalmente, "la fortaleza del poder absoluto fue asediada por normas jurídicas, ley natural, razón, costumbre, privilegio, obligaciones, en efecto, la ´constitución' de la realidad", de tal manera que, "paradójicamente, el poder absoluto nunca fue absoluto" (Pennington, 1993: 76). Juan de París pone en evidencia el interesado olvido, por parte de los vigentes poderes unipersonales, de la vieja y conocida teoría democrática que sostuvo los regímenes de Atenas y de la Roma republicana, teoría que también mantenía una permanente presencia en el corazón de la teoría política del Derecho Romano, la *lex regia de translatione imperii*: "por la antigua ley, que se llamaba Regia, todo el derecho y toda la potestad del pueblo romano fueron transferidos al poder imperial" (*Cod*. 1.17.1.7) que gran parte de los juristas consideraba no sólo una ley privada de los romanos (*ius civile* romano) sino parte del *ius gentium* de todos los pueblos. En todo caso, para Juan de París, lo único absoluto podría ser la voluntad del pueblo, pero en donde el contenido de lo absoluto no es la dominación sino el alcance arquitectónico y electivo de dicha voluntad. En el contexto más inmediato de la Orden de los Predicadores y la Universidad de París, mientras Tomás de Aquino había naturalizado al *regno*, Juan lo hace en mayor medida con la *auctoritas* del *populus*. A inicios del siglo XIV puede decirse que, en el marco de la recepción de Aristóteles y de la discusión filosófico-político-teológica que lleva a oponer a los poderes *de facto* un legítimo poder *de iure*, Juan encaja perfectamente en el señalamiento de Paolo Grossi de que "la revolución filosófico-teológica del siglo XIV, lleva a nuevas alturas el concepto

---

casi siempre en algún lugar de la construcción ideológica de legitimidad de los distintos gobiernos se mencionaba el principio de autoridad popular última, por el cual muchos gobiernos oligárquicos de esas comunas se siguieron llamando "república".

de universalismo al considerar al pueblo como una unidad y por tanto, como al sujeto a quien compete la potestad normativa por excelencia, por lo que la *lex* se convierte en *constitutio populi*, ligada al *consensus* de la comunidad, dejando a los individuos, con la mera tarea de obedecerla y hacerla cumplir, de lo que se desprende una supremacía del pueblo como corporación frente a los demás. Así pues, el que puede instituir puede abrogar, y por lo mismo, hasta la autoridad estaría sujeta al control del pueblo, originando el concepto de soberanía popular y de contrato social" (citado por Pérez Johnston, 2004: 281).

El pueblo como bandera. La Edad Media, en épocas cercanas a Juan de París, vivía en una cultura donde la difusa pero generalizada idea de que el pueblo era el poseedor de un derecho político superior –ya sea por origen, por ser la voz de Dios o por otra legitimidad—es semejante –por su "gaseosidad" y amplio alcance-- a la idea contemporánea de que vivimos en democracia, el único régimen político reconocido como legítimo y operante. En el medioevo aquella idea se sostenía en el imaginario popular más allá de que, en la realidad, la mayoría de las fuerzas operantes políticamente construían un poder "desde arriba" sin el pueblo, de forma semejante a como contemporáneamente es generalizada la opinión sobre la existencia de una real democracia más allá de que ya desde mitad del siglo XIX se escucha y se verifica que difícilmente se pueda encontrar una "verdadera democracia" en el mundo contemporáneo. Por decirlo de una manera general, así como la *doxa* contemporánea entiende al mundo en general como democrático, pero la *episteme* indica que difícilmente encontremos un territorio donde el *demos* ejerza el *kratos*, así también la *doxa* medieval consideraba al pueblo como quién tenía la última palabra política porque provenía de Dios (*vox populi vox Dei*) mientras que la *episteme* mostraba un proceso de creciente concentración unipersonal de poder y de desprecio de la opinión del pueblo en las esferas de poder. Mientras que casi todo acto de entronización se construía sobre alguna pretendida imagen de, al menos, aceptación de la voz del pueblo, en reserva se rechazaba su verdadera participación. También el consenso del pueblo, *pro forma*, se demandaba en la elección de papas y aún de obispos (cfr. Boas, 1969). Se repasaron arriba los variados y también dispares significados que al término "pueblo" se le daba así como la multiplicidad de términos para el significado fundamental de pueblo como "los pobres, los gobernados, los explotados", a lo que se podría agregar otra variable que complejiza aún más la cuestión cuál es las propias divisiones internas y estratos del compacto social a que hace referencia "pueblo" y sus nombres—por ejemplo, *popolani (popolo grasso), popolo, popolo minuto, plebe, infima plebe, vulgo* y otros en Maquiavelo.[192] No obstante esta multiplicidad, si pasamos del ámbito de la teoría a la praxis, allí ya el escenario es totalmente distinto, allí hay una sola palabra que se usa en la batalla como estandarte, en la acción política, cuando no hay un significante vacío, existe un solo sentido, digamos trascendental, que se concentra en el uso político de una sola palabra: *populus, popolo, pueblo, people, volk*. Cuando un grupo de jóvenes florentinos se cree vanguardia y sale a la calle gritando "*popolo, arme, libertà*" y "*muoiano i tiranni*" (Maquiavelo, *Istorie fiorentini* III.27) o cuando el pueblo romano

[192] En ninguna de las tres principales obras políticas de Maquiavelo, *El príncipe*, los *Discursos* o *Historias florentinas*, utiliza "multitud" excepto en algunas pocas citas latinas.

alrededor de Cola de Rienzo voceaba "*Popolo, popolo*", unos y otros entendían "pueblo" como el significante pletórico de sentido de uno de los bandos que universalmente se han enfrentado en lucha, como aquel colectivo no "comandato nè oppreso da' grandi" (*Il príncipe*.9). Aunque Juan de París no sea un político, ese es el sentido que hay que darle a *populus* en el *Tratado*.

15. *Auctoritas* en Juan de París; fundamentos y alcance

k. En la Universidad y en Juan de París.

Se ha visto que el concepto de autoridad en el marco de la iglesia significaba una superior jerarquía que el de poder (*potestas, dominium*). Pero también en la Universidad de París, inmediatamente antes y después de Juan, dos de las figuras más importantes de la filosofía política del medioevo pre-renacentista, Tomás de Aquino antes ("contra la maldad de los tiranos se ha de proceder no con la presunción particular de algunos, sino con la autoridad pública", *De regno*, I.6: 80) y Marsilio de Padua después, identifican el poder constituyente con el concepto de *auctoritas*. Muy importante es Marsilio para fundamentar el uso del término en Juan de París, porque no sólo escribió el *Defensor Pacis* (finalizado en 1324) durante su primera estadía en París, sino que parece muy probable que haya conocido *De potestate regia et papale*,[193] con el que comparte dos temas centrales: el ataque la pretensión de plenitud de poder papal y el reconocimiento del poder constituyente del pueblo en el significante *auctoritas:* "conviene decir de quién o de quienes sea la *auctoritas* de dar tal precepto y de castigar a sus transgresores. Lo que equivale a indagar el legislador o autor [*factorem*] de la ley".[194]

El término en Juan tiene el doble sentido que necesita un derecho constituyente. En primer lugar, "autoridad" significa una capacidad intelectual superior y auténtica: entre otros pasajes del texto, en c. 10: 108, 112, 114, 115; en c. 13: 135; en c. 14: 148: "autoridad de un escrito canónico"; en c. 18: 167: "la alegoría no es suficiente para probar algo a no ser que venga acompañada de una *auctoritas* manifiesta de otra proveniencia". En segundo lugar, significa el derecho al mando supremo cuando, por ejemplo, lo usa para refutar que la iglesia actualmente "tiene la plena autoridad de compeler e imperar sobre todos", c. 11: 124. En Juan, *auctoritas* se usa para nombrar, especialmente, el poder de Dios, del Papa y del príncipe ("autoridad para tanto", c. 12: 128; "autoridad principal y pontifical, esto es, del príncipe y del pontífice" c. 17: 156), es decir todos poderes "constituyentes" en su orden y ámbito, sobrenatural, eclesiástico y secular.[195] Un indicio de que *auctoritas*, en estos casos, ya está calificada como "suprema", es que el adjetivo "supremo" casi no se utiliza con *auctoritas* sino con "monarca" (c. 3: 82), "cabeza" (c. 7: 97) y *potestati* (c. 17: 159). Juan, como en general sucede en los textos jurídicos y canónicos, también cae en la ambigüedad: en una ocasión *auctoritas* es un cierto poder que puede tener distintos *quantum* ("parece que los sacerdotes de la nueva ley que no son menores en autoridad, tienen que regir sobre ambos poderes", c. 11: 123) o diferente *qualitas* ("qué autoridad obtiene el papa de parte de Cristo en

---

[193] Courtenay, W. J. (2012), "Marsilius of Padua at Paris", en Moreno-Riano y Nederman, (2012), *A companion to Marsilius of Padua*, Leiden, Brill, 2012: 59.
[194] Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, trad. L. Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 2009, I.12.2: 54.
[195] "Por la principal y pontifical, esto es, por la *auctoritate* de príncipes y pontífices" (c. 17: 156).

lo temporal", c. 12, título; "*auctoritate pontificale*", c. 14: 148; "autoridad de los prelados inferiores", c. 23) y, también, se usa como sinónimo de *potestas* en general (*potestas sive auctoritas*, c. 12: 129), de potestad sobre los hombres ("el tercer poder, o autoridad de predicación", c. 13: 135 y en varios otros lugares) y de *dominium* sobre las cosas (*auctoritatem et dominium in bonis temporalibus,* c. 10: 109).

l. Tres fundamentos de la **auctoritas** *del pueblo.*

A partir del análisis visto tanto de la genealogía como de la cuádruple causalidad del orden político es posible identificar los fundamentos de la autoridad suprema o poder constituyente del pueblo: a) una lógica política naturalista que abreva en fuentes filosóficas principalmente (el aristotélico-tomismo): si la fundación de una comunidad política deviene del consenso del pueblo y si el gobierno persigue el bien común del pueblo, la autoridad sobre el gobierno es de aquél que es causa eficiente y final; b) una inferencia económica: si el gobierno es sobre las personas pero también sobre las cosas y estas cosas, mayoritariamente, son de los trabajadores del pueblo, la autoridad para decidir sobre él, es del pueblo es decir del colectivo que tiene la mayoría de las personas que poseen la mayoría de las cosas. c) argumentos históricos sobre los pueblos judío y cristiano en distintos momentos.

Lógica política naturalista. El consenso instituyente y la *auctoritas* como derecho supremo. La primera pregunta pertinente para fundamentar cualquier *potestas*, cualquier *auctoritas*, cualquier soberanía es que, si una diferencia fundamental de los hombres con los otros animales es que los otros animales se someten naturalmente (p. 77) pero el hombre es libre, ¿por qué, si no está sobre la condición de los hombres que los hombres presidan a los hombres,[196] el pueblo pone, instituye y elige, constituye un príncipe (pp. 97, 158, 174 respectivamente)? ¿Por qué, si es antinatural el mando entre los hombres, el pueblo hasta puede dominar legítimamente (75)? ¿Qué razón existe para que lo que es antinatural sea considerado natural "de algún modo"? La respuesta está en encontrar algo que sea "natural" de dos formas distintas y que arroje "naturalmente" respuestas distintas, y eso ya fue trabajado por los griegos en la diferencia entre lo justo natural y lo justo por convención. ¿De qué modo puede ser natural algo que, simplemente, no es natural? Si hay que dejar de lado lo natural *absoluto*, es decir, aquello que *siempre o la mayoría de las veces la naturaleza* establece, entonces la única razón natural *de algún modo* es aquella en que *todos o la mayoría de los hombres* estén de acuerdo, consientan y elijan (114). Lo que pasa más allá de la voluntad del hombre es reemplazado por aquello que depende de su voluntad. El consenso en la filosofía medieval encuentra un lugar que es, a la vez, un polo opuesto a lo natural sin más pero también su lógica culminación, es decir, termina siendo de "alguna forma" natural. Como se vio, sólo se diferencia netamente de algunos principios

---

[196] A diferencia del orden eclesial, en donde Dios sí estableció un único jefe: "el Señor, en un principio, instituyó un sacerdote para su pueblo de Israel, pero no le instituyó un rey, sino solo se los permitió según el arbitrio de ellos" (c. 11: 121 y 125). La diferencia está en que ya habían cambiado las condiciones originales, ya había aparecido la necesidad del mando entre los hombres, ya había reyes. "La jurisdicción eclesiástica… fue dada a Pedro y sus sucesores al serle dicho en Juan 21.17 'apacienta mis ovejas… Lo constituyó como pastor general… La jurisdicción o la materia sujeta, solo Pedro lo recibió" (c. 12: 131).

del derecho divino. La institución de la potestad secular (y la eclesiástica) cabe a Dios y al pueblo que por consenso instituye un régimen, elige al príncipe y, eventualmente, lo depone (c. 13: 138, c. 22: 192-196). Aplicando el viejo principio *quod omnes similiter tangit debet ab omnibus approbari*, lo natural en absoluto es reemplazado por lo natural convencional. Si bien la palabra acuerdo, pacto o contrato no está en el texto de Juan, y *consensus populi* aparece en los dos últimos capítulos referidos a la iglesia, muy bien podrían estar.

El derecho de poder constituyente, la *auctoritas*, no deviene en Juan, como en Platón, de una superior inteligencia, mucho menos de algún privilegio de casta, linaje o clase sino del simple hecho de que, siendo aun como individuos absolutamente libres y con dominio de sus decisiones, los miembros de la multitud, en asamblea, han consensuado una decisión con otros individuos que son personas y, de la misma manera que puede deponer al papa puede hacerlo con el príncipe. Juan podría aceptar la famosa máxima de Hobbes, *Authoritas non Veritas facit Legem*,[197] porque no fundamenta la naturaleza de la autoridad en que el pueblo es el más sabio o prudente para gobernar, no abre juicio sobre las *cualidades* del pueblo sino sobre su derecho por razones de *pura lógica política naturalista*: si no funciona el acuerdo de la naturaleza se reemplaza por el acuerdo entre los hombres. Para Karl Ubl, la más original contribución a la historia del pensamiento político de Juan implica que "desecha la naturaleza dual del gobierno eclesiástico (de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo) en favor de la visión radical de que el poder corre en una sola dirección: de abajo hacia arriba… el pueblo tenía derecho a someterse a quien quisiera, y elegir un rey o una monarquía dinástica para gobernarlos" (Ubl, 2015: 285 y 290) y, agregamos, aún equivocadamente contra la sabia autoridad de Dios.[198]

Inferencia económica. Si el mando surge del conflicto por los bienes y éstos son del pueblo, el pueblo decide sobre el mando. Aristóteles, repasando argumentos posiblemente de defensores de la democracia que él no defiende,[199]

---

[197] La fórmula aparece en el capítulo 26, "*De Legibus Civilibus*", de la versión latina del *Leviathan*. El parágrafo completo ayuda a interpretarla: "En la constitución de la Ciudad, la Interpretación de la Ley Natural no depende de un Doctor y Escritor de Filosofía Moral, sino de la Autoridad de la Ciudad. En efecto, respecto a lo que la Doctrina puede en verdad ser, es la *Autoridad no la Verdad la que hace la ley*" (Hobbes, 1668, cap. 26: 132-33, trad. y subr. autor). En la versión en inglés, esta sentencia de Hobbes no aparece. Lo más cercano puede ser: "la Ley, que es la Sentencia general del Soberano" (Hobbes, 1651, cap. 26: 326). Allí, Hobbes, indirectamente, ataca la importancia de los glosadores medievales y de la primera modernidad: "los Comentarios están comúnmente más sujetos a cavilación que el Texto; y por ello necesitan otros Comentarios; y de esa manera no habrá fin para tal Interpretación" (*idem*).

[198] Juan cita el Antiguo Testamento (c. 11: 125) en donde Yavé, a petición del pueblo, acepta su opinión indignado aún sabiendo que está equivocado porque el rey que quiere el pueblo, entre otros males de una larga lista, "diezmará vuestras cosechas y vuestros vinos para sus eunucos y servidores… diezmará vuestros rebaños y vosotros mismos seréis esclavos suyos. Y aquél día clamareis a causa del rey que vosotros elegisteis, pero entonces Yavé no os responderá" (*1 Samuel* 8.11-18).

[199] Si *demokratía* es soberanía del pueblo, tal vez uno de los mejores pasajes donde se muestra la posición antidemocrática de Aristóteles está en el primero de los dos libros donde describe los distintos regímenes políticos. Allí, entre otras formas de democracia, contrapone aquella donde el poder corresponde a la ley y en la cual "son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia" y aquella donde "el soberano [*kúrion*] es la mayoría [*plethos*] y no la ley". En ésta última forma –en realidad la primera no es una *demokratía*, aún en términos del propio

presenta un formidable argumento que bien podría ser inferido del *Tratado* de Juan:

> "Es justo que la masa ejerza la autoridad [*kurion*] sobre los asuntos más importantes, ya que el pueblo, la asamblea y el tribunal están compuestos de muchos, y la propiedad de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas principales individualmente o en pequeño número" (*Política* III, 1282a).[200]

Razonando tanto desde la precaria situación de partida como desde la futura perspectiva de superación de la crisis, los dos caminos conducen a la suprema autoridad del pueblo. Si el pueblo es el dueño de los bienes y si por los bienes se producen los conflictos que hacen necesario un gobierno, entonces corresponde al pueblo decidir sobre el tipo de gobierno y los gobernantes que tendrán jurisdicción --no propiedad-- sobre esos bienes privados en disputa.[201] Si la creación de un orden político propende al bien *común* y la gran mayoría de los bienes del común son del pueblo, entonces es al pueblo a quién le corresponde decidir sobre el mando político. Si es la autosuficiencia de la ciudad para vivir bien el objetivo,[202] y esta sólo se puede basar en la abundancia relativa de estos bienes creados por el trabajo del pueblo, entonces la primer y última palabra en la ciudad debe ser la del pueblo. Finalmente, la sanción legal que Juan pone como requisito para la *a-propia-ción*, refrenda la alta relación entre propiedad privada y *auctoritas* que atraviesa todo el *Tratado*.

Argumento histórico. El poder del pueblo en la historia judeo-romana-cristiana. Primero, puede ser inferido un fundamento, legítimamente y sin subvertir el texto, si decimos que para Juan de París la razón de la *auctoritas* secular del pueblo es *análoga* a aquella del pueblo judío. "La unción no es necesaria para el poder secular porque antes de los reyes ungidos, del pueblo ellos fueron jefes" (c. 18: 162). En su respuesta al argumento de que Dios sólo indignado toleró a un rey, Juan despliega su versión del inicio del reino en el pueblo elegido: Dios elegía un jefe del pueblo *reunido y peticionante*, según la voluntad de ese pueblo y *la aceptaba aunque pensara en contra de la petición*. Por otra parte, además de que ese jefe estaba puesto por el pueblo, no era un rey con todo el poder porque estaba mezclado con una aristocracia y según el consenso del pueblo, constituyendo una

---

Aristóteles—el pueblo "se convierte en déspota de modo que los aduladores son honrados… Los demagogos… son responsables de… [traer} todos los asuntos al pueblo, pues deben su importancia al hecho de que todo está al arbitrio del pueblo y la opinión popular lo está al suyo porque el pueblo los obedece… Tal régimen será una democracia pero no una república [*politeían*]" (*Política* VI, 1292a).

[200] Los asuntos más importantes son las rendiciones cuentas y las elecciones de los magistrados que se deciden en las asambleas del pueblo. Por supuesto que esta no era la opinión de Aristóteles quién prefería que los que trabajaban sólo hicieran eso, *poiesis*, para permitir el ocio de quienes ejercían la *praxis* política o la *theoría* filosófica, la vida activa o la vida contemplativa.

[201] Para Juan, "los derechos a la propiedad privada existen antes del príncipe, y él fue establecido como gobernante precisamente en orden de prevenir las disconformidades de no tener un árbitro imparcial cuando su propiedad fue usurpada" (Coleman, 2000: 129-30).

[202] El fin del orden político es la autosuficiencia no sólo para vivir, sino para vivir bien, "una vida perfecta y autosuficiente" (*Política* III, 1280b). Santo Tomás lo expresa así: "Para la vida buena de un solo hombre se requieren dos cosas: una, principal, que su operación sea según la virtud, pues la virtud es por la cual se vive bien, y la otra, secundaria y casi instrumental, es la suficiencia de bienes corporales cuyo uso es necesario para actuar según las virtudes" (*De regno*, II.4: 118).

especie de régimen mixto (c. 19: 174). Segundo, sobre el pueblo cristiano, recordando a *Pedro* II.9 ("vosotros sois un pueblo elegido, un sacerdocio real") Juan dice que "todos los fieles, en cuanto son miembros de una cierta unidad con Cristo como cabeza por la fe y la caridad, son llamados reyes y sacerdotes" (c. 8: 99), bocetando una legitimación de poder del pueblo, de "todos los fieles", como rey. Juan no lo cita, pero unos renglones después Pedro dice que "vosotros, que en un tiempo no erais pueblo, ahora sois el pueblo de Dios" (*Pedro* II.10). La idea es la de un pueblo con todos los derechos, tanto el de gobernar el reino terrestre como ser ministro del celeste, y de elegir a sus sacerdotes (c. 10: 114-115).[203] Tercero, si bien no apela explícitamente al principio de "soberanía" popular de la *lex regia*, acerca del sacro imperio y sobre la proclamación de Carlomagno como emperador dice Juan que:

> Esto no fue hecho sólo por el papa, sino por el pueblo que aclama y constituye [*populo acclamante et faciente*] a quién le compete someterse a quién quiera, sin esperar un juicio previo de otro… El pueblo tomó una decisión a la que tenía derecho pues el pueblo elige al rey y el ejército al emperador" (c. 15: 150-151)

Entonces, por antecedentes históricos tan cruciales, los pueblos del antiguo y del nuevo testamento, es razonable proponer el mismo principio de *auctoritas* popular sobre todas las comunidades.

m. El alcance de la **auctoritas** *temporal y espiritual del pueblo, en la ciudad y en la iglesia.*

Juan de París recoge toda la tradición de discusión sobre el derecho romano, montado sobre los glosadores pasados y que continuarán los post-glosadores que vendrán y en una situación en donde "las nociones de *auctoritas* y *potestas* constituyen los dos vectores fundamentales de la dialéctica filosófico-política romana." (Ruiz Gutiérrez, 2017: 154). De la dupla, el concepto de *potestas* no presenta mayores dificultades en su comprensión y en el uso de Juan, pero sí se presenta necesario un análisis sobre el alcance de la *auctoritas*, mucho más si se trata de la *auctoritas* del pueblo, porque "la autoridad 'aparece como algo que trasciende al hombre común, al ciudadano; es un factor de ordenación social previo e incontestable, que está por encima de las vicisitudes y de las lides humanas, que, en definitiva, se vincula a la religión'" (*idem*). Juan de París no usa *auctoritas* expresamente cuando define el poder constituyente del pueblo para instituir y elegir, pero es claramente el sentido que a dicho término le da, sentido que reconoce –en el par *auctoritas-potestas*—un milenario uso congruente en el ámbito de la iglesia (ver Excurso 3).[204]

---

[203] Respecto específicamente a la feligresía cristiana, para Juan Cristo sólo fue rey como persona divina pero no como hombre así como tampoco tuvo jurisdicción sobre los bienes de los fieles y, si la hubiera tenido, no la transfirió al papa (caps. 8-9).

[204] En *DPRP* el uso de *auctoritas* es muy amplio: se presenta para designar a la *primariam auctoritatem* de Dios (Proemio: 70 y otros) y la fuerza de sus decisiones (p. 102); "autoridad primaria" es Dios pero así se denomina también la autoridad conferida por Dios a papas y príncipes de todo tipo; identifica el alcance limitado de la jurisdicción del papa en lo temporal (Proemio: 73 y otras), así como de los obispos (c. 3: 80), del príncipe (c. 5: 88) y del emperador (101); autoridad es la que transmite Dios, si la transmite (c. 6: 91, 95), aunque él no tuvo autoridad en las cuestiones temporales (c. 8: 100); autoridad se llama al derecho a predicar, enseñar, absolver,

La *auctoritas* de la multitud en la fundación y del pueblo en posteriores constituciones. Se había visto que en la fundación de un régimen, existe un "uno" con capacidad persuasiva superior al resto y que por la calidad de sus razonamientos convence a la multitud de encarar una nueva forma de vida y pasar de una permanentemente conflictiva vida "social" a una "política" en donde, por consenso, es elegido *primus inter pares*. El *acontecimiento* es que la multitud se constituye como "pueblo" y el "uno" como "rey", la autoridad superior del primero designa o instituye una potestad delegada que gobierna, según múltiples posibles variantes. Al *nudo* poder dado por el sólo número, el acuerdo lo transforma en el *derecho* de una nueva persona colectiva. Así se completa el proceso desde la natural y espontánea *libertad y comunidad* de bienes a la natural pero meditada *sujeción y propiedad* de aquellos.

El *regnum* no es necesariamente, como lo es en el origen, el mejor régimen en tiempos históricos avanzados de cada pueblo.[205] En al menos seis pasajes de *DPRP* se define que el pueblo es quién instituye el régimen político que quiere y, en todo caso, quién pone, eligiéndolo, a un príncipe. Habíamos citado que Juan dice que fue puesto por el pueblo un príncipe que presida ante el conflicto y la pérdida de la paz como juez del bien común (97); que el gobierno real no proviene del papa, sino de Dios y del pueblo que elige un rey (113); que la proclamación de Carlomagno como emperador,[206] fue realizada por el pueblo que aclama y constituye porque es el pueblo quién elige (150-151). A estas tres menciones se deben agregar:

> "Los fieles laicos… por el instinto natural que proviene de Dios tienen que vivir civilmente y en comunidad y, en consecuencia, *elegir* para el bien vivir en común guías diversos según las diferentes comunidades" (c. 3: 82).
>
> "Hugo diría que el poder espiritual instituye el regio, no porque lo coloque en el orden de la existencia, porque esto cabe a Dios y al pueblo que *consiente y elige*, sino porque por la unción torna manifiesto este poder *instituido y electo*" (c. 17: 158).[207]
>
> "Por derecho el imperio cabe a los emperadores, por el pueblo o por el ejército constituyentes [*facientes*]… El rey es por *la voluntad* del pueblo" (c. 19: 173).

---

juzgar, etc. (c. 13: 135 y ss.); autoridad también es la de un escrito canónico reconocido por la verdad o verosimilitud de sus dichos (c. 14: 148). *Potestas* se utiliza ampliamente para todo tipo y nivel de poder.

[205] *Regnum* a veces se refiere a una monarquía y otras al poder temporal en general. A veces habla del *regnum* de una *civitas*, pero también del "reino en sentido propio, esto es, del llamado régimen no de una casa solamente, ni de una aldea, ni de una ciudad, sino de una *provincia*, en la cual se encuentra la máxima suficiencia de las cosas que atañen a toda la vida" (c. 4: 84). Aquí, *provincia* es una confederación de ciudades, o sea, es el caso del reino de Francia.

[206] Juan niega no sólo que Constantino haya transferido el imperio (sólo transfirió Roma y algunas localidades) sino también que el papa haya transferido el imperio de los griegos para los germanos. En éste último caso, lo que ocurrió fue que intentando el papa transferir el imperio, Carlomagno salió en defensa del pueblo romano y, venciendo, fue proclamado emperador, quedando el imperio dividido en dos. El fenómeno previo de la elección del emperador por el ejército fue un fenómeno tardío del imperio romano, pero era siempre una institución de *facto* que luego el senado debía, o no, consagrar de *iure*.

[207] Juan se mueve dentro de la subcultura de los dominicos y "en ciertas instancias los ejemplos históricos de Juan son levantados *verbatim* de los textos del derecho canónico" (Jones, 2015b: 93).

En general, para todo príncipe, la *voluntad* del pueblo no sólo es constituyente sino también es quién *elige* al rey. La fórmula es tan repetida que no se puede dudar de su intención de establecerla como máxima fundacional de la potencia *constituyente* del pueblo. Además de definir esa potencia en el modo filosófico aristotélico-tomista, Juan lo hace en el modo teológico donde el alcance *constituyente* se hace literal: Juan cita el *Dt*. 17.15 donde Moisés le dice a su pueblo "constituirás [*constitues*] rey a quién tu Señor Dios eligiera", c. 19: 174). Y es tan importante la voz del pueblo para Dios que, llegado el momento posterior cuando el pueblo le pide a Samuel un rey, más allá de los falsos motivos (se quejaban del mal proceder de sus hijos), Yavé sabe que el pueblo está rechazando su reinado divino, pero aún equivocándose el pueblo, le dice a Samuel "escúchalos y pon sobre ellos un rey" (*Sam*, 1.8).[208] También en el ámbito sacerdotal, hasta el siglo sexto "el clero y el pueblo elegían a los obispos bajo la condición de que la elección debía ser aprobada por los obispos vecinos", aunque algunos encuentran el consenso del pueblo también en los inicios de los apóstoles y no solo para los obispos sino también para los sacerdotes, aunque de forma tal que aquél consenso se expresa después de la elección por otros cuerpos, no antes (Boas, 1969: 13-14 y 16). Más allá de la efectiva o aparente elección por parte del pueblo, lo importante a señalar acá es que *el consenso popular es la fuente principal de legitimación* en la elección también de las autoridades espirituales como se aprecia en muchos documentos. "Por el tiempo de las *Capitularis* de Carlomagno, la frase *per electionem cleri et populi* era un lugar común" (Boas, 1969: 16-17). El caso más epigramático tal vez sea la elección de Hildebrando de Soana como papa (Gregorio VII): "él fue electo por el clero, demandado por el pueblo, confirmado por el sufragio de todos los obispos y curas", aunque la forma espontánea y tumultuaria del suceso tal vez no haya pasado nunca antes.[209]

Asimismo, es evidente que no solo aquella primera institución originaria de poder a un "único", tanto filosófica como teológica, sino que toda constitución y elección es *revocable* por el propio pueblo puesto que si el pueblo puede poner, también puede sacar y alguno tendrá que resignarse a reconocer que "si el Pueblo tiene ambos poderes, él es bajo todo intento y propósito omnicompetente" (Boas, 1969: 19). De un lado, Juan de París interpreta que la constitución o institución de un régimen político o principado o gobierno por el pueblo es *discrecional*, como lo es la selección del príncipe. Si la elección del pueblo recayera en un cuerpo que no fuera propiamente el del pueblo, tendríamos lo que tiempo después los escolásticos distinguirían como *potestas in habitus* para el pueblo y *potestas in actu* para el príncipe (Castaño, 2015: 100).[210] De otro lado, en caso de instituir un

---

[208] El pueblo de Israel se equivoca al querer un rey "y los Libros de los Reyes son una amplia verificación de la profecía de Samuel sobre los males que acompañan a la monarquía". Del Antiguo Testamento surge una teoría, atribuida a San Agustín y estándar en el cristianismo: "el bien y el mal histórico están determinados por las elecciones del Pueblo. La primera elección registrada del Pueblo fue un error, y ellos continuaron cometiendo errores. Pero la historia del proverbio [*vox populi, vox dei*] muestra que esto iba a ser olvidado por completo" (Boas, 1969: 15).

[209] Dice el propio Gregorio VII que "de repente, mientras nuestro señor el Papa estaba siendo llevado a su entierro en la iglesia de Nuestro Salvador, un gran tumulto y los gritos de la gente se levantaron y se abalanzaron sobre mí como locos… ni tiempo ni oportunidad de hablar o recibir consejo, y me arrastró por la fuerza al lugar de gobierno apostólico" (Boas, *op. cit*.: 17).

[210] Si bien Juan no desarrolla la teoría del contrato que podría sostener esta proposición –aunque la

gobierno temporal que no sea del pueblo, claramente Juan establece que el pueblo *puede revocar* esa transferencia y deponerlo ya que "como *por consenso* de los hombres se da jurisdicción, así por consenso contrario es quitada" (c. 25: 209).[211]

> "Si el príncipe es hereje, incorregible y despreciativo de las censuras eclesiásticas, el papa puede tomar ciertas medidas *con el pueblo* y para ellos el príncipe es privado del honor secular y es depuesto *por el pueblo*… el pueblo lo destituye y el papa accidentalmente lo destituye" (c. 13: 138).[212]

Esta interpretación recoge al menos la mitad de la opinión de la biblioteca medieval (juristas y filósofos) sobre la discusión en torno primero sobre la potestad del pueblo en términos generales y luego, específicamente, sobre la ley regia del *CIC,* posición que interpretaba a la *translatio imperii* como una concesión, nunca como una absoluta translación. Durante la Querella de las Investiduras (1073-85, Gregorio VII-Enrique IV), un monje agustino alemán, Manegold de Lautenbach (c. 1060-c. 1103), defensor de la supremacía de la *auctoritas* eclesiástica, sostiene en sus *Opusculum contra Wolfelmum coloniensem* (1080) y *Liber ad Gebehardum* (1083-1085), que el pueblo, poseedor de la soberanía cedida temporalmente al rey, podría, de pleno derecho, retirar su lealtad al monarca y destituirlo si el rey hiciese un ejercicio tiránico del poder (cfr. Boas, 1969: 19-21); Juan de Salisbury en su *Policraticus* (1159) justifica, bajo la influencia del *De officiis* ciceroniano, el tiranicidio y la resistencia al poder político; "suscriben la tesis avanzada por el *Policraticus* otros tratados políticos británicos como el *De instructione principum* de Geraldo de Gales y el *Communiloquium de virtutibus* de Juan de Gales" (Nanu, 2013: 268-270). La importancia de este principio de legitimidad de la rebelión del pueblo y de la deposición de un poder terrestre (y veremos que también celeste), tiene una expresión muy fuerte, con implicancias teóricas pero también políticas inmediatas: en relación al Imperio, Juan aconseja:

> "Si los romanos lograron la dominación por medio de la violencia, ¿acaso no es justo que con violencia también pueda uno separarse de la soberanía de alguien, e incluso utilizar contra ése la prescripción?" (c. 21: 191).

La *auctoritas* del pueblo en la iglesia. ¿Cuál es la persona donde reside la autoridad máxima y el poder de instituir un gobierno de la iglesia? Claramente proviene solo de Dios, pero el hecho de que esté en este o en aquel individuo solo significa que proviene de Dios de la manera general en que todas nuestras obras atribuimos a Dios, pero en cuanto a la especificación de en qué persona se

---

fundamenta de más de una forma—, puede inferirse una en términos semejantes a como la desarrollará posteriormente la escolástica, especialmente española. Está extendida la caracterización de que con Francisco Suárez se produce un "giro contractual" en la concepción del poder (Castaño, 2015: 103-105), pero en Juan de París ya están todos los principios que permiten, con semejantes criterios sobre los que habla de Suárez, interpretar que en su teoría subyace, si no un "giro", un presupuesto o condición *contractualista*.

[211] Aquí "jurisdicción" significa *potestas* sobre una determinada "*materiam subjectam*" (c. 12: 131).

[212] El papa sólo puede participar secundariamente apoyando la acción del pueblo. Debe señalarse que más abajo Juan incurre en una contradicción: "pero si el rey peca en cosas temporales, cuyo juicio no corresponde a la Iglesia, entonces no corresponde en primer lugar al Papa corregirlo, sino a los barones y a sus pares; éstos, si no pueden o no lo hacen, pueden entonces pedir la ayuda de la Iglesia" (c. 13: 138-139). Los barones y sus pares no son, ciertamente, el pueblo de Juan. Sobre la negación del derecho del papa a deponer al príncipe, Juan niega la interpretación de algunos acerca de que "el papa Zacarías depuso al rey de los francos y colocó a Pepino en su lugar" ya que, por el contrario, "nunca el papa depuso al rey de Francia, a no ser que se subentienda" (c. 14: 146).

identifica la autoridad del papa, sólo por consenso humano de los electores, no por voluntad divina, se elige al papa.[213] Razones históricas demuestran para Juan que Dios le ha dado la autoridad primaria a un Uno, pero al mismo tiempo, ese uno *formaliter* ha sido instituido por los muchos *materialiter*, y esos muchos, el Concilio General que representa el entero *corpus mysticum* de Cristo, tiene hasta la autoridad de deponer al papa en casos de seria desviación,[214] porque "el poder de los prelados no proviene de Dios mediante el papa, sino inmediatamente y *del pueblo que los elige y consiente*" porque fue Cristo directamente, no Pedro, quién comisionó a los apóstoles y a los setenta y dos discípulos, actuales párrocos (c. 10: 114).

En general, "si una persona siendo inútil y escandalosa no pudiera renunciar o ser depuesta y ser elegida otra, sería para el mal común que una tal presida, aunque fuera para el bien particular de esa persona" (c. 25: 205), por eso, luego de una serie de pasos intermedios, pueden ser depuestos el príncipe o el papa por el pueblo, pudiendo tanto el papa como el príncipe intervenir en su apoyo, accidentalmente no sustantivamente. La idea de que el papa puede ser depuesto en caso de herejía tenía una larga tradición y en la coyuntura de fines del siglo XIII se habían pronunciado en ese sentido, en virtud de la discusión sobre si era válida

---

[213] "Pero, las [obras] que provienen solo de Dios, porque solo a Él atribuimos toda obra nuestra, cuando obramos -que fallemos en una obra, proviene de nosotros-, no excluyen nuestra cooperación, pues somos cooperadores de Dios. Entonces, aunque el papado provenga en sí solo de Dios, sin embargo en esta o en aquella persona *es por cooperación humana*, a saber *por consenso del electo y de los electores* y según esto por consenso humano puede dejar de existir en éste o en aquél" (c. 25: 202-203).

[214] Bertelloni destaca la doble estructura de la iglesia: considerada *formaliter*, "siempre en la Iglesia persiste una estructura descendente en la que lo inferior es reducido hacia Dios por lo superior y los prelados inferiores son reducidos hacia arriba por el papa" pero, al mismo tiempo, "considerada *materialiter* la *ecclesia* es ascendente y mutable" porque "la identificación de personas concretas con esos poderes instituidos por Dios de modo descendente sólo puede fundamentarse consensualmente de modo ascendente". "La Iglesia es, considerada en sí misma, una institución monárquica, pues Dios la ha instituido como una estructura de poderes (*potestas ordinis*) que son descendentes porque derivan de Él; pero la Iglesia también es democrática y conciliarista porque es el consenso de los hombres el que define el acceso de los hombres a esos cargos o poderes o, lo que es lo mismo, la identificación de determinados hombres con determinados poderes (*potestas iurisdiccionis*)" (Bertelloni, 2006: 63 y 65).

"La voluntad del pueblo llegará al corazón mismo de la Iglesia. En términos absolutos, refiere Juan, el poder Pontificio deriva únicamente de Dios, puesto que solamente Él puede otorgar el poder a los hombres para atar y desatar en los cielos lo que se encuentra atado y desatado en la tierra. La voluntad de Dios, pues,

ha dispuesto *ab aeterno* una ordenación absoluta, que en términos ontológicos permite la constitución de lo real de cierta y determinada manera. Pero la voluntad de Dios necesita de voluntades cooperadoras (*causae secundae*), pues en la intersección histórica en la que Su voluntad se inserta se produce la demanda de la ayuda humana… San Pablo, san Agustín, Dionisio y santo Tomás se mancomunan en el pensamiento de Juan para justificar el celo de una intervención laica… Para que el poder Papal exista en esta o aquella persona, en tal o en cual persona, es menester la mediación cooperativa del consenso humano. Juan hace de esta intervención una causa material que ayuda en el logro del fin propuesto… el recurso que se debe usar de facto para que sea éste y no otro Pontífice reside en la voluntad del pueblo, o en su defecto, en la del colegio de cardenales, que actúa en lugar de todo el clero y de todo el pueblo: *A role similar to that of the barons and peers in respect of the temporal ruler is also assigned to the college of cardinals*… Juan ha convertido al pueblo en ministro de la voluntad divina", dice Di Giacomo (2013: 127-129) siguiendo a Bertelloni y citando a A. P. Monahan.

la renuncia al papado de Celestino V y –paradojalmente—en defensa de la validez del título de Bonifacio VIII, nada menos que seis importantes --y de muy respetables *auctoritas*-- figuras intelectuales: Godofredo de Fontaine, Pedro de Auvergne, Nicolás de Nonancour, Pedro Juan Olivi, Egidio Romano y Juan de París. Pero "Juan de París fue el que más lejos llegó… y ligó directamente la deposición del papa por muchos crímenes, no solo herejía",[215] recordando el caso de aquél papa a quién le arrancaron los ojos.

> "Cuando el papa se equivoca manifiestamente, privando a la Iglesia de su derecho, dispensando la grey del Señor, escandalizando a la Iglesia por cualquier hecho suyo, puede ser juzgado por su hecho, ser persuadido y reprendido por quien sea… El pueblo, de manera elogiosa, movido por el celo de la fe, le arrancó los ojos y depuso al papa Constantino, que era un escándalo para la Iglesia" (c. 22: 196).[216]

"Como el papa o cualquier otro prelado no preside para sí sino para el pueblo, para beneficio del pueblo, es más eficaz el consenso del pueblo en una caso tal para su deposición incluso contra su voluntad y elegir otro –si se muestra totalmente inútil—que, por el contrario, la voluntad de renunciar no queriendo el pueblo" (c. 24: 201). Sin embargo, y a diferencia de la posible deposición del príncipe donde Juan solo menciona al pueblo con el poder destituyente, Juan de París concede que en la Iglesia "los cardenales que representan a todo el clero… [si] solos no consiguieran remover el escándalo de la Iglesia deben recurrir al auxilio del brazo secular. Entonces, el emperador, por ser miembro de la Iglesia, siendo requerido por los cardenales, debe proceder contra el papa en la forma predicha a fin de deponerlo" (c. 13: 140) ya que "creo que en términos absolutos el colegio de cardenales es suficiente para su deposición porque el consenso de ellos hace al papa en lugar de la Iglesia y de manera semejante parece que puede deponerlo", aunque "o bien puede decirse que puede ser depuesto por un colegio o mejor por un concilio general con autoridad divina cuyo consenso se supone y presupone cuando es manifiesto el escándalo e incorregible el que preside (c. 25:

---

[215] Ian P. Wei, "The Masters of Theology at The University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries: An Authority Beyond the Schools", University Of Bristol: 59.

[216] "Si [el papa] es sorprendido en cualquier otro vicio y, amonestado, no se corrige y escandaliza a la iglesia, podría llegar a ser depuesto… Aunque esto bien puede suceder, según algunos, por medio de un concilio general, de acuerdo con el *Decreto* d.21, c.7 '*Nunc autem*'" (c. 6: 95). "Si el Papa es un criminal, escandaliza a la Iglesia y no se corrige, el príncipe puede excomulgarlo indirectamente y deponerlo accidentalmente, amonestando personalmente y a través de los cardenales. Pero si el papa no quiere corregirse a sí mismo, el príncipe puede actuar *con el pueblo*, para obligarlo a ceder o ser depuesto *por el pueblo*" (c. 13: 138).[216] "Algunos papas fueron criminales y heréticos y con justicia fueron depuestos" (c. 19: 172). En el capítulo 22 la discusión y el juicio sobre el papa se analiza de cuatro maneras. 1) Sobre su *estado*, si es papa o no, es lícito dudar y discutir. Hasta puede ser removido con violencia, convocado el brazo secular. 2) Sobre el alcance de su *poder*, que puede o no puede, es útil dudar e incluso juzgar humildemente su conducta. 3) Sobre si cometió *abuso de poder*, "no sería reprensible preguntar por la verdad… Respecto al poder del papa… es útil dudar e incluso… juzgar humildemente". 4) Si hiciera un mal, puede ser *juzgado y exhortado* con reverencia aunque quede intacta su autoridad. ¿Y si el papa acusa a alguien de herejía? Si lo hace acorde con la asistencia de letrados sin o con concilio general, debe ser interpretado en el sano sentido; pero si comete injuria, --"ojalá que ello no suceda"-- puede ser tolerado si no hay peligro para la república (engañado el pueblo, incitado a rebelión) la iglesia debería movilizarse contra el papa y hasta *repeler con violencia*.

206-207).[217]

La suprema autoridad "desde abajo" del pueblo alcanza tanto a príncipes como a papas. La integralidad del alcance de la autoridad del pueblo prueba que la delimitación de los órdenes celeste y terrestre no es absoluta y que hay un vértice común "abajo" que es supremo y alcanza a príncipes y papas "arriba". Juan de París introduce en ambos reinos, el espiritual y el corporal, un poderoso principio popular de autoridad final o de poder constituyente, sin contestación en el orden de los príncipes pero morigerado en el orden del papa. El pueblo es así, "soberano" en el más radical sentido, es *auctoritas* de todos los poderes del mundo y su alcance sobre esos poderes es casi absoluto: si un papa quiere retirarse y renunciar, como hizo en beato Ciriaco, no lo debería poder hacer contra la voluntad y el reclamo del pueblo porque no preside para sí sino para beneficio del pueblo (c. 24: 201). El destino no grato posterior de Juan (prohibición de ejercer su magister teológico y fin de su carrera académica) puede haber tenido su razón en esta posición que se contrapone a los dos poderes con pretensiones universales, el del Papa trayendo esos ejemplos históricos poco tranquilizadores y el del emperador, cuestionando hasta su existencia, así como pretende limitar el dominio del rey de Francia hasta el punto de la posibilidad de deposición. No se puede decir que la postulación de una autoridad superlativa residente en el cuerpo del pueblo, en Juan o en otros teóricos, sea revolucionaria, puesto que las teorías y las prácticas usuales de legitimación del poder siempre contemplaban, de alguna forma, el consenso necesario del pueblo. Así como la potestad del emperador del sacro imperio romano-germánico nunca se discutió que surgía de una elección entre autoridades consideradas representativas del *corpus mysticum* de la cristiandad, las crónicas de la Alta Edad Media (500-1100) pueden dar cuenta de que también la autoridad de los reyes devenían mayoritariamente de una elección, al menos, de los "grandes" representantes del pueblo, amén de que esta autoridad del rey era de carácter básicamente jurisdiccional no legislativo (se aplica la ley, no se la crea) y en un marco de diversas fuentes del derecho (cfr. Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*). No obstante, es difícil encontrar evidencias de un modelo de prácticas populares *sistemáticas* de entronización real que haya *perdurado* en la Edad Media. Pero sí la hay de distintos momentos en que las características de la institución del *regno* demuestran que el poder "de arriba" se sostiene "abajo", o que los de "abajo" concertan alguna forma de pacto con el instituido "arriba". En 1286 pudo ser arrancado a la monarquía aragonesa, gracias al apuro en que ésta se hallaba tras la invasión de Cataluña por los franceses, un juramento, el Privilegio General de Aragón, del cual la tradición oral plasmada en documentos de la segunda mitad del siglo XVI, dice: "Nos, que somos y valemos tanto como vos, pero juntos más que vos, os hacemos Principal, Rey y Señor entre los iguales, con tal que guardéis nuestros fueros y libertades; y si no, no".[218]

---

[217] Había dado tres posibles fundamentos del poder de los obispos, y de ahí de los cardenales, de deponer al papa: por privilegio otorgado por los príncipes, por derecho divino o por haber sido directamente ungidos por el señor (c. 13: 139-140).

[218] www.archisevilla.org/el-juramento-de-los-reyes-de-aragon. Otras versiones del juramento: «Nos, que valemos tanto como Vos, que no valéis más que Nos, os juramos como príncipe y heredero de nuestro reino, con la condición de que conservéis nuestras leyes y nuestra libertad, y haciéndolo Vos de otra manera, Nos no os juramos» (www.enciclopedia-

El silencio de Juan sobre la potencia armada del pueblo y del príncipe. Juan de París distingue perfectamente la coacción psíquica del poder espiritual de la coacción física del temporal: "el poder espiritual puede fácilmente trasmitir a todos, cercanos y lejanos, su censura, ya que ella es verbal. No así el poder secular puede tan fácilmente trasmitir a los lejanos su espada con eficacia, ya que ella es manual" (c. 3: 82). Pero no define en ningún lugar de la obra la cuestión de la espada respecto al poder del pueblo y al del príncipe. Este vacío importante de la teoría de la soberanía popular no lo había sido antes de Juan ni lo será casi inmediatamente después de él. Tanto Azo de Bolonia (1190-1225) como Jacques de Revigny (1230-1296) dicen que "aunque el emperador tiene mayor poder que cualquier miembro individual del pueblo, no tiene mayor poder que el pueblo como totalidad"; y "el pueblo no tiene superior. Es cierto que el emperador es el superior sobre cualquier individuo del pueblo, pero no es superior sobre el pueblo en su conjunto" (Lee, 2016: 18 y 48 respectivamente). Es esta exactamente la relación de poder que unos años después de Juan de París Marsilio de Padua establece: "es necesario al gobernante algún instrumento externo, a saber, un cierto número de hombres armados… Esta *armata potentia* del gobernante debe ser determinada por el legislador, como todas las demás cosas civiles, de forma que sea tal que supere el poder de cada particular tomado aparte y el de algunos juntos pero no tan grande que exceda el de todos juntos o el de la mayor parte" (Marsilio de Padua, *El defensor de la Paz,* I.14.8: 63).

16. *Auctoritas* y *potestas*: autor-principal y actor-agente

Se ha visto que la dualidad *auctoritas-potestas* remite a la ya tradicional distinción entre poder constituyente y poder constituido, la cual a su vez nos lleva a la análoga teoría del principal y el agente, también denominada teoría de la agencia. Si bien con ese nombre surgió contemporáneamente en el ámbito de la administración empresarial,[219] se puede decir que esta relación ya ha sido

---

aragonesa.com/voz.asp?voz_id=7501); "Nos qui valemos tanto come vos, y podemos más que vos, vos eligimos rey, con estas y estas conditiones: intra vos y nos, un que manda más que vos" (Pérez J. 2004: 283).

El Privilegio fue un acuerdo establecido en 1283 entre representantes de la nobleza y de las ciudades del Reino de Aragón y Pedro III el Grande (sucedió a su padre en 1276 en los títulos de rey de Aragón, rey de Valencia y conde de Barcelona, llegando a ser también rey de Sicilia.) por el que este se comprometía a respetar una serie de privilegios y fueros, y a no tomar decisiones en política externa sin consultarlo en las Cortes de Aragón, lo que constituyó una victoria para la aristocracia aragonesa, más que la defensa de los intereses del pueblo, y supuso el paso del deber de los vasallos de dar consejo al rey, al derecho, como representantes de los estamentos, a participar en la política de la Corona. Se institucionalizaron por un tiempo estas asambleas, que se pretendían periódicas (anuales, aunque este punto no se llegó a cumplir) y se extendieron al condado de Barcelona y el reino de Valencia. Al sucesor Alfonso III en 1286 se le impuso el juramento real, como acto previo al ejercicio de toda jurisdicción, e incorporado al rito de la coronación pero, finalmente, la cláusula fue derogada por las Cortes convocadas después de que Pedro IV derrotara a los partidarios de la Unión en la batalla de Épila (1348), procediéndose a la destrucción de todas las copias existentes, con Pedro IV mismo rompiendo uno de los originales con su famoso puñal, y la prohibición de su difusión. Una copia sobrevivió.

[219] Spence, Michael y Richard Zeckhauser (1971). "Insurance, Information, and Individual Action", *The American Economic Review*, vol. 61, núm. 2, Papers and Proceedings of the Eighty-Third Annual Meeting of the American Economic Association. (May, 1971), pp. 380-387. Ross, S. A. (1973). *The Economic Theory of Agency: The Principal's Problem*": American Economic Association, vol. 63, núm.

planteada en la filosofía política como se vio en la carta de Gelasio de 494.[220] Para Juan hay un solo sujeto de derecho que tiene la autoridad para constituir un régimen político tanto como determinar el ejercicio regulativo del gobierno, así como entiende que la autoridad legítima puede ser transmitida. El derecho de *instituir/elegir* implica la potencia arquitectónica de diseñar un régimen o un sistema legal y de elegir otro cuerpo que lo ejerza. Así lo ha sido celestialmente de Dios al pueblo, pero el pueblo también puede hacerlo a otros –y esa es la situación normal—o puede retenerlo en sí mismo, pero esa transmisión no le quita la *auctoritas*, es decir, el derecho primario y original de diseñarlo y elegir a sus ocupantes. La idea de la distinción entre un derecho superior y anterior a detentar el poder y el ejercicio delegado y posterior del mismo, que se encuentra ya en el derecho romano republicano e imperial, aparece en varios pasajes de Juan.[221] Acá el argumento se da por una legitimación de origen de *derecho*. Es el poder *político* por excelencia, es decir, aquel al cual corresponde la ciencia "más determinante y la arquitectónica en el más alto grado" cuyo fin es el preferible a todas las demás ciencias "pues aunque el fin de uno solo y el de la ciudad es el mismo, es claro que alcanzar y preservar el de la ciudad es más valioso y más completo… hacerlo para un pueblo [*ethnos*] y para las ciudades es más noble y más divino" (Aristóteles, *EN*.I.ii). Juan de París lo fundamentó, principalmente, por un razonamiento de la segunda naturaleza del hombre y ejemplos de la Biblia; será Maquiavelo quién lo completará, mayoritariamente, con criterios históricos no bíblicos. Hay dos niveles de la relación principal-agente. En el primero, el pueblo es el agente de Dios para dictar leyes, juzgar y administrar todas las cuestiones, eclesiásticas y seculares. En el segundo nivel, el pueblo, es el principal que, reunido en concilio general establece a su agente eclesiástico con la potestas papal y, reunido en asamblea popular, instituye a su agente terrenal. Ambos, el papa y el príncipe, se convierten en una especie de "ministros" del pueblo, un argumento que será perfeccionado poco tiempo después en los comentadores Bartolo y Baldo y, un poco después, en la disputa entre radicales ingleses y su oponente intelectual Hobbes.[222]

2, pp. 134-139. El principio propuesto es considerar las relaciones y funciones desempeñadas por un propietario y un ejecutor (accionista-gerente, problema mencionado por Adam Smith en la *Riqueza de las Naciones*) como un contrato. Otros ejemplos son: médico–paciente, abogado–cliente, compañía aseguradora–asegurado, jardinero–casero.

[220] Juan diría que el vínculo principal-agente es el que define la relación entre Dios y Moisés y entre Cristo y los apóstoles, entre el poder regio en sí y en su ejecución (113), entre la autoridad y la jurisdicción en lo temporal de Cristo (100), entre el poder secular que está en el papa de modo inmediato según la autoridad primaria y su ejecución inmediata (112).

[221] Se ha visto que el poder viene de Dios y del pueblo que instituye, consiente y elige (c. 7: 97, c. 10: 115, c. 17: 158 y otras). "Hay otros que escribieron que el papa obtiene de Dios la jurisdicción temporal según la *autoridad primaria*, pero que no tiene *ejecución*. Por su parte el emperador tiene ejecución; mas no del papa sino de Dios… Pero esta es una evasión totalmente absurda… porque si la Iglesia reconoce la ejecución del príncipe secular, entonces el príncipe secular tiene que juzgar de la debida ejecución del papa, y puede quitársela… También, si el papa obtiene de Dios el poder secular inmediato y el príncipe obtiene la ejecución del papa inmediatamente, entonces el príncipe es ministro del papa como el papa es ministro de Cristo, lo que parece estar contra la escritura canónica" (c. 10: 112-113). "Los sacerdotes y principalmente el papa tienen el poder primario sobre las cosas temporales y que el mismo es derivado por el sumo pontífice al príncipe" (c. 11: 118); "el papa tiene inmediatamente ambos poderes en lo que atañe a la autoridad primaria aunque la ejecución de la espada material pertenece al emperador" (c. 11: 123).

[222] Para Baldo, siguiendo a su maestro Bartolo de Sassoferrato, el pueblo es una persona legal, y

Poder constituyente y poder constituido

Poder	Grecia	Derecho canónico	Juan de París	*Levellers*
Constituyente	*Kurios*	*Auctoritas*. Derecho supremo		*Autor* Principal
Constituido	*Arkhé, kratos*	*Potestas*. Derecho delegado		*Actor* Agente

IV. LA *POTESTAS* DEL PRÍNCIPE Y EL MEJOR RÉGIMEN POLÍTICO

La ley "fue establecida, no sólo por el príncipe, sino por el príncipe con el consejo y consentimiento de los grandes hombres y, en un sentido general, la aprobación de toda la comunidad. Este es el principio de legislación que la Edad Media dejó al mundo moderno" (Carlyle, 1928: 83) o, como mejor dice el edicto de Pitres o Pistre: "por el consenso del pueblo y la constitución del rey se hace la ley".[223] Pero la fórmula rectora de Juan no es "príncipe y consenso" sino que es "pueblo que instituye un príncipe". El pueblo es el *principal autor* que tiene *auctoritas*, pero puede haber un *actor agente* que es el príncipe y que tiene *potestas*. El modo de instituir es que "por consenso de los hombres se da jurisdicción" (c. 25: 209), modo que, en Juan, sólo puede corresponder al pueblo, no a "los grandes hombres" o simplemente a "toda la comunidad", como era fórmula usual en tiempos de Juan.

17. Ni papa ni rey con *potestas* absoluta.

Si el mando en el hombre es *consensuado*, no de sumisión porque *politiké* es un mando sobre hombres libres e iguales, porque siempre es el resultado de una deliberación libre, autónoma, por parte de una multitud la primera vez y un pueblo después, entonces ningún mando puede ser absoluto. Juan de París no sólo delimita académicamente los órdenes celestes y terrestres de la iglesia y de la ciudad sino que, también, limita fuerte y concretamente el alcance de la potestad instituida, es decir, del poder constituido por el pueblo: nada de *plenitudo potestatis* le dice al papa, nada de imperio, nada de teocracia galicana le dice a Felipe el Hermoso.

---

como tal sujeto de derechos, singular, perpetua y particularmente *universalis*, lo cual, sumado a "la capacidad del *populus* para actuar y expresar su voluntad resulta, cuando ésta es soberana, en el no reconocimiento de un superior". El pueblo, una especie de corporación, es llamado *cuerpo* porque es algo compuesto y colectivo en el cual los cuerpos individuales son como la materia y el colectivo es algo así como la forma, "es al mismo tiempo tanto hombres reales y una abstracta entidad distinta de sus miembros humanos". (Canning, 1987: 188-191). A pesar de que reconoce que la corporación pueblo no tiene alma y, a veces, la compara con un menor de edad, su tesis mayor es la soberanía y autogobierno del pueblo-ciudad (*ibid*.: 194 y 197).

De los *levellers* ingleses con quién discute, Hobbes toma y desarrolla su teoría del contrato social bajo las figuras de un autor y un actor, pero mientras aquellos consideran al *autor* pueblo como un *principal* soberano y al *actor* príncipe como un *agente* subordinado, Hobbes niega la calidad de persona tanto de los miembros como de la multitud que acuerda instituir un Estado, y a éste último como el actor soberano.

[223] El *Edictun Pistense* del rey Carlos II (864) es un capítulo promulgado por Carlos el Calvo en reuniones (consejos) celebradas en la localidad normanda de Pitres durante su reinado entre 861 y 869. El acto es considerado el de más relevancia jurídico-administrativa del reinado de Carlos con el capitular de Quierzy de 877.

No a la *plenitudo potestatis* papal. Poca duda cabe, por su forma y su contenido, de que el *De potestate* de Juan se escribe para defender la posición del rey de Francia contra las pretensiones del Papa de limitar el alcance de su jurisdicción y ampliar la suyas propias. Prestó su apoyo a la causa del rey firmando su *Tratado* –cuando otros lo dejaron anónimo—y firmando en los primeros lugares una petición de su convento dominico en París convocando a un concilio de la Iglesia para examinar la legitimidad de la elección papal de Bonifacio VIII, haciendo lugar a los argumentos que primeramente habían expuestos los teóricos del reino franceses, consejeros que "cuentan con el aval del pueblo y de la casi totalidad de la intelectualidad francesa" (Tursi, 2009: 14).[224] La vía media entre valdenses y herodianos que propone Juan (ver Apéndice), niega todo dominio o jurisdicción del papa sobre los bienes de los laicos así como sobre la dominación sobre los hombres; niega que la iglesia sea un *reino* universal (en clara alusión a Santiago de Viterbo) y que el papa, además de titular de la máxima autoridad de la iglesia, lo sea de los gobiernos seculares, que delega. Juan sostiene que el papa, elegido por consenso, puede renunciar o ser depuesto en virtud del mismo consenso: no tiene la menor duda de que un concilio general puede deponerlo y expone, como opinión propia, la de que el colegio de cardenales puede hacerlo legítimamente, ya que está situado en la misma relación con respecto al papa en que estaban los parlamentos feudales de los estamentos con respecto al rey. Jurídicamente, el derecho de un papa a deponer a un rey no es mayor que el de un rey a deponer a un papa. Ambos pueden protestar y la protesta tener peso, ambos pueden ser legítimamente depuestos, pero solo por la autoridad propiamente constituida que los elige, el pueblo.

No al imperio único. Para colocar a Francia fuera de *toda* sujeción política, desechó completamente la idea medieval de un imperio de la cristiandad (c. 3), algo que sólo se mantenía con fuerza en la Europa oriental, destacando que el imperio no tiene jurisdicción sobre toda Europa, mucho menos sobre Francia.[225] Desarrolla allí una argumentación tanto histórica como de derecho natural. Reconoce que por derecho divino existe un ordenamiento de reducción a una unidad de mando en las cuestiones espirituales, pero esto no es así en el ámbito temporal, "no es tan necesario que todos los príncipes se reduzcan, como los ministros de la Iglesia, a uno supremo" (80). Asimismo, tampoco es así por derecho natural puesto que existen diferentes condiciones y diferentes comunidades que, lógicamente, requieren de diferentes arreglos, entre ellos, diferentes guías y regímenes políticos. De ello da tres razones: primero, "el poder secular tiene mayor diversidad, según la diversidad de climas y contexturas corporales, que el espiritual, el cual mínimamente varía al respecto… Puede haber, según la diversidad de climas, lenguas y condiciones de los hombres, diversos

---

[224] Felipe IV "hizo circular un resumen de la Bula papal *Ausculta fili* en el cual se afirmaba la sujeción del rey de Francia al papa, con lo cual logró que no solo los nobles y el pueblo apoyen al rey sino también gran parte del clero" (Tursi, 2009: 17).

[225] No es casualidad que la primera definición del *Tratado* sea la de "reino". La palabra *polis* se tradujo en la Baja Edad Media como *regnum* (Moerbecke). En esta palabra se enlaza el sentimiento de un territorio delimitado y una agrupación humana (*multitudo*) común bajo la autoridad mediadora de un *rex*, independiente de las dos jurisdicciones universales conocidas hasta entonces: el *sacerdotium* y el *imperium*.

modos de vivir y diversos regímenes políticos, y lo que es virtuoso en un pueblo no es virtuoso en otro"; segundo, "no basta uno solo para dominar sobre todo el mundo en lo temporal, como uno basta en lo espiritual, porque el poder espiritual puede fácilmente trasmitir a todos, cercanos y lejanos, su censura, ya que ella es verbal. No así el poder secular puede tan fácilmente trasmitir a los lejanos su espada con eficacia, ya que ella es manual"; tercero, "los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad… Por ello… no necesitan de un administrados común, ya que cualquiera es, a su antojo, administrador de sus propias cosas" (c. 3: 82-83). En conclusión, "no es necesario que el mundo sea regido por uno en lo temporal, como sí es necesario que sea regido por uno en lo espiritual. Y ello no se deduce ni por derecho natural ni por divino" (83). Contemporáneos franceses de Juan, y otros, defendían estas ideas: Jean de Blanot (1230-1281), por ejemplo, defendía la jurisdicción del rey de Francia en su territorio, incluyendo aquellos que reclamaban privilegios de origen feudal y, además, equiparaba su *imperium* con el del emperador, concluyendo en que el rey tenía en su reino la autoridad de un príncipe;[226] también Pierre de Belleperche (c. 1230-1308) y el napolitano Marinus de Caramanico († 1288), quién argumenta que el imperio romano se basó en la fuerza no en la ley y que, ahora, sólo existía una pluralidad de gobiernos territoriales soberanos, de los cuales el emperador es sólo uno (Cfr. Pennington, 1993: 102 y *passim*; Canning, 1996: 125)

No al poder absoluto del rey. Blanot, Belleperche y Marinus, van mucho más allá que Juan y otros juristas --como Jacques de Revigny y Guido de Suzzara-- en el nivel de poder que le reconocen al rey sobre su jurisdicción. Juan se opone al empuje ultranacionalista y decididamente realista de Nogaret, el canciller de Felipe IV, de los "legistas" y de los tres tratados realistas escritos posiblemente bajo el auspicio de la corte francesa cuyos autores, a diferencia de Juan de París, no se atrevieron a ponerle firma (Pennington, *op.cit.*; Canning, *ibid.*: 163). Por el contrario, como se ha visto, Juan promueve sistemáticamente la idea de la autoridad del pueblo para la institución y elección del gobierno temporal, de que "la comunidad política era anterior a cualquier forma particular de la constitución; y de esto parece haber un corto paso al pensamiento de que los gobernantes deben gobernar con el consejo y consentimiento de los que ellos gobiernan" (Ryan, 2012: 278)

18. El mejor régimen político

n. Regímenes políticos rectos y desviados.

Sólo un régimen político instituido y electo por el pueblo es un régimen o principado de los que Aristóteles definió como "recto" y no desviado y que son los que, dice Juan siguiendo al filósofo, tienden al bien común. El pueblo puede decidir ser él mismo quién tenga toda la *potestas* o, al menos, la legislativa, con lo que se instituye una "policracia" dice Juan (*policratie,* la *politeia* de Aristóteles); pero también puede delegarla en una persona o en varios (en mérito a su mayor virtud), y entonces tenemos una monarquía o una aristocracia. La policracia es aquel régimen donde "el pueblo domina por medio de plebiscitos" (c. 1: 75),[227] es

---

[226] "Rex Franciæ in regno suo princeps est, nam in temporalibus superiorem non recognoscit" (Canning, 1996: 213; Pennington: 97).

[227] En realidad, para Aristóteles el régimen en donde el pueblo gobierna con plebiscitos es el peor

decir donde ejerce su facultad legislativa en asambleas, régimen que no está aconsejado ni desaconsejado, significando literalmente *populus* "todos" los ciudadanos de la *civitas* aunque, como vimos, el sentido teórico que surge del tratado es que se trata de los pobres y clase media baja como se entiende el *demos* griego. La monarquía o reino (*regnum* o *principatibus regalis*) es el principado de los reinados clásicos: "el poder real en sí y en cuanto a la ejecución" (c. 10: 113), en donde uno solo es el que tiene el poder. Completando la clasificación tradicional, menciona a la aristocracia (*aristocratie)* como "el principado de los óptimos u optimates en el cual unos pocos dominan según la virtud y que algunos llaman régimen según el consejo de los prudentes o senadoconsulto", aunque entre los orientados al bien común, "es mejor el régimen regio que el aristocrático, como se dijo antes en el capítulo 1" (c. 21: 190), y termina con los regímenes desviados en los cuales "el gobernante tiende a su bien particular": tiranía, oligarquía y democracia (75). Además de estos regímenes ya clásicos en el 1300, hay todavía otras formas más de gobierno no desviadas. Una es régimen mixto de los comienzos de la monarquía del pueblo judío, cuya versión modelo es el "principado del pueblo" (c. 19: 174 y 175), también un principado ordenado al bien común. Otro es el "régimen en el cual uno se rige a sí mismo, sea por instinto natural, como los animales, sea por su propia razón, como los que llevan una vida solitaria" (75), legitimando no sólo al monje que se retira a una vida solitaria sino también a las órdenes monacales. Asimismo, no podía faltar, menciona el gobierno hierocrático del papa en Roma al que, si bien no cuestiona, le transmite su claro rechazo a la pretensión papal de estar por encima de los otros reinos: "si, pues, un príncipe sólo viene a gobernar según leyes que le fueron dadas por el papa, o que antes fueron aprobadas por él, no habrá entonces principado real o político, sino papal. Esto significaría la destrucción del reino y el vaciamiento de las formas antiguas de principado" (c. 17: 161). Cualquiera sea el régimen, para que el gobierno sea ordenado al bien común, el pueblo debe conservar la *auctoritas* y el poder constituyente que le permite intervenir, por fuera de los organismos regulares, en cualquier régimen político en caso extremo, es decir, conserva una *potestas in habitus* de origen pero también de excepción.

o. Características generales del mejor régimen político.

Las interpretaciones sobre el alcance de la *potestas* de los príncipes medievales son numerosas y no pretendemos sentar una opinión elaborada, no obstante lo cual podemos decir que en gran parte de la Edad Media "el poder es sinónimo de *iurisdictio*, los reyes durante este período tendrán como su rasgo más distintivo el de ser los máximos jueces de su reino en cuanto vicarios de Dios" (López Valencia, 2011: 18). Es decir, el poder de los reyes era bastante limitado porque "'nombrar jueces para arreglar disputas legales' [*iudices litigantibus dare*] fue, tal vez, como Harold Berman[228] una vez sugirió, 'lo más cerca a que el derecho romano de Justiniano llegó para una definición de *iurisdictio*'" (Lee, 2016: 83).[229] En

---

tipo de democracia porque el pueblo es soberano. Por el contrario, en la *politeia* el soberano es la ley y allí "los mejores ciudadanos son los que tienen preeminencia" (*Política* VI, 1292a).

[228] Harold J. Berman (1983), *La formación de la tradición jurídica de occidente*, FCE, 1997.

[229] "De la jurisdicción. 1. Ulpiano; *Reglas*, libro 1. — El cargo del que administra justicia es muy lato; porque puede dar la posesión de bienes, y poner en posesión, nombrar tutores á los pupilos que no

consonancia con esa realidad, Janet Coleman alega que en la propuesta de Juan el poder de los reyes y autoridades máximas medievales no sólo no es absoluto sino que ni siquiera es legislativo. "En términos de derecho romano, el príncipe de Juan de París es como un magistrado municipal civil con jurisdicción restringida –abocado a materias pertenecientes al bien común—pero sin *imperium.* Los poderes reales [del rey] son aquellos de arbitraje jurisdiccional en disputas de propiedad privada donde el príncipe no es un poseedor sino un juez" (Coleman, 2000: 130). Sin embargo, frente a este diagnóstico general de monarquías devaluadas y, más allá de que la *potestas* regia delegada por la *auctoritas* del pueblo ya significa un recorte de base de la potencia de poder, Juan propone un príncipe con mayor poder que el comentado pero que no llega a poseer el legislativo. En el capítulo 1 se refiere a la sustancia de la *potestas* del régimen real, contenido que podemos extender a quién encabece todo gobierno o principado, rey, aristocracia o policracia. Allí, cualquiera de estos gobiernos o regímenes "domina" (*dominatur*) según la virtud y en el "régimen" (*regiminis*) no sólo se domina sino también, quién esta instituido es aquel que "rige" (*regit*). Por ello, el alcance del *dominiun* y la *potestas* de quién encabeza un régimen político en el *Tratado*, tiene un alcance mayor a la jurisdicción, no es un simple "magistrado municipal civil", tiene el alcance de la *executionem*, es decir, el príncipe es quién debe ejecutar las acciones que prescriben las leyes corresponden a la autoridad superior y, además, el príncipe del primer régimen que se funda puede "presidir" las asambleas del pueblo. Respecto a la *legislación*,[230] en la *potestas* temporal genérica de Juan no aparece la capacidad legislativa –o de hacer leyes—excepto cuando se refiere a la del emperador Teodosio, cuando cita la *Ética a Nicómaco* o a la *Política* de Aristóteles y cuando habla de lo que Dios ordenó (c. 25: 205).[231] Entonces, Juan no le da al príncipe capacidad legislativa, es más, en una oportunidad se la *está sacando cuando lo menciona*, por lo cual esta capacidad está presupuesta en el actor principal de todo orden político legítimo, el pueblo, a pesar de que el 1300 era un momento en el cual la tendencia era a que los reyes cada vez más se expresaran a través de leyes. Unos años después Marsilio de Padua centrará el foco conceptual de la *potestad* del pueblo en "el legislador". El rasgo arquitectónico de la *potestas* que se presupone en Juan es el que aparece en primer plano en Marsilio de Padua aunque en éste último no aparece tan claro la separación de las instancias

---

los tienen, y dar jueces á los litigantes. 2. Javoleno; *Doctrina de Casio*, Libro VI. A quien se le dio jurisdicción, se considera que se le concedieron también aquellas cosas, sin las cuales no pudo ejercer la jurisdicción. 3. Utiao; *Del cargo de Cuestor*, libro II.—E1 imperio, o es mero, o es mixto. Mero imperio es, tener potestad de espada para castigar á los hombres facinerosos, el cual también se llama potestad. Es mixto imperio, al cual está también aneja la jurisdicción, el que consiste en dar la posesión de bienes. La jurisdicción es también facultad de dar juez. 4. El mismo; *Comentarios al Edicto*, Libro 1.—El mandar que se dé caución por la estipulación Pretoria, y el poner en posesión, es más del imperio, que de la jurisdicción. 5. Juliano; *Digesto*, libro 1.—Por costumbre de nuestros mayores se halla establecido, que tan solo pueda delegar la jurisdicción, el que la tenga por derecho propio, no por beneficio de otro" (*Dig*.2.1. *De iurisdictione*, 1 y 2).

[230] "El más importante signo visible de que un pueblo es 'libre' y retiene su independencia popular fue la capacidad de hacer leyes [*potestas leges condendi*] para sí, un poder que Gayo encuentra en el *ius gentium* inherente en todos los pueblos" (Lee, 2016: 67).

[231] "Aquella ley de Teodosio" (c. 16: 154). Juan cita la *Política*: "así como el alma es mejor que el cuerpo, así el legislador es mejor que el médico" y en *Ética a Nicómaco* "un principado se llama real cuando es presidido por uno solo según las leyes que él mismo instituye" (c. 17: 157 y 161).

legislativas: la instauración/deposición de un régimen y la sanción regular de leyes.

p. Regnum

El más útil según la virtud en la fundación. El mejor régimen político en la fundación de las comunidades es el *regnum* porque, primero, es más útil para conducir (dar razones y presidir las deliberaciones) un régimen político donde prevalezca la virtud del mejor único que las virtudes de muchos o pocos reunidas, porque así la multitud no se disuelve y dispersa y ya no podrá ser perturbada tan fácilmente la paz de los ciudadanos. Basándose en Tomás de Aquino, Juan dice que la unidad de muchas voluntades dispersas en la voluntad de una persona logra mayor *potencia*, tanto de fuerza (que mueve la materia) como de virtud (que ordena, forma, la materia porque tiene más conocimiento, más "ojos"). "El príncipe único que procura el bien común tiene *ojos* para algo más común que si muchos dominaran incluso según la virtud, porque cuantos más sobresalgan de la comunidad, tanto menos es lo común restante" (c. 1: 76-77).[232] Segundo, un argumento cosmológico: la reducción a la unidad es considerada una tendencia natural de todas las cosas, y lo que es natural es lo mejor. "Vemos que en el régimen *natural* todo se reduce a uno, como en el cuerpo mixto un elemento domina; en el cuerpo humano heterogéneo uno es el miembro principal; en todo hombre el alma mantiene todos los elementos, e incluso los animales gregarios, como las abejas y las grullas, a los que les es natural vivir en sociedad, se someten naturalmente a un rey" (77). Tercero, Juan también da como argumento de autoridad la opinión de Aristóteles: "el régimen real , en el cual uno solo gobierna a una multitud según la virtud, es mejor que cualquier otro régimen simple" así como también, históricamente, "al principio, las ciudades fueron gobernadas por reyes".[233] Pero el *regnum* de Juan de París en el origen no debe ser una monarquía clásica sin controles sino que depende de la elección del pueblo (no de la tradición, la herencia, la designación divina ni la unción papal, la fuerza o a algún otro principio autónomo) y debe compartir su poder.

Pero con un vicio determinante después. Estas limitaciones impuestas por Juan al poder real en el origen, obedecen a que para Juan el reino está lejos de ser,

---

[232] "Es manifiesto que puede lograr mejor la unidad de la paz aquello que es por sí uno que muchos, como es mucho más eficaz la causa de la calefacción que lo que es por sí cálido. Entonces, es más útil el régimen de uno que el de muchos… Se dice que muchas cosas están unidas por su aproximación a lo uno; entonces, es mejor que rija uno que muchos estando cerca de lo uno… En los singulares la naturaleza obra lo que es óptimo. Y todo régimen natural es por uno: en efecto, en los muchos miembros hay uno que mueve de manera principal: el corazón; en las partes del alma una capacidad preside principalmente: la razón; en las abejas hay una sola reina, y en todo el universo un único Dios creador y rector de todas las cosas… Si las cosas que son según el arte imitan a las que son según la naturaleza, y tanto mejor es la obra de arte cuanto más se asemeja a la que está en la naturaleza, es necesario que en la multitud humana sea lo óptimo lo que es regido por uno. Y esto es evidente también por experiencia. Pues las confederaciones o ciudades que no son regidas por uno padecen disensiones y sin paz, vacilan" (*De regno*, I.2: 69).

[233] *Política* III.1284b y I.2, 1252b.19-20, citado en c. 19: 175. No obstante, Aristóteles aconseja el régimen real según se presente una condición: "si hay un individuo –o más de uno pero que no sean suficientes para constituir la población de la ciudad—y tan distinguido por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables a las de aquéllos" (1284a, repetido sintéticamente en 1284b).

en tiempos posteriores, un buen régimen político. Por el contrario, es un régimen muy predispuesto a convertirse en un mal gobierno. El reino tiene un potencial gran defecto del que sólo se salva en las especiales circunstancias de la fundación de un régimen político, cuando nadie ha desarrollado una capacidad de dominación hegemónica, ya que en tiempos posteriores a su institución, y esto ya en la época de Juan se ha convertido en un *leitmotiv* de la literatura política, "fácilmente el reino degenera en tiranía". Ya lo había dicho antes Tomás de Aquino tomando la idea de Aristóteles, "la monarquía es el mejor régimen político si no se vicia. Pero, a causa del gran poder que el rey se concede, fácilmente degenera en tiranía si no está adornada de gran virtud la persona a quien ese poder se confiere; pues, como dice el Filósofo en IV *Ethic*., sólo el virtuoso es capaz de soportar los grandes favores de la fortuna. Y la virtud perfecta se halla en pocos" (*ST*, I-II, q. 105). Entre otros, lo dirá después Savonarola: "lo pésimo es contrario a lo óptimo: siendo por tanto el gobierno de uno el óptimo cuando es bueno, se sigue que es pésimo cuando es malo", y ésta es la situación más frecuente. Por estas y otras razones Savonarola aconsejará para Florencia que "la autoridad de distribuir los cargos públicos y los honores recaiga en todo el pueblo" (G. Savonarola, 1498, *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, Buenos Aires, Winograd, 2007: 85-87 y 129). Una enseñanza histórica clave, que Juan analiza *in extenso,* fue el caso particular de la voluntad del pueblo de Israel, que pasó de un régimen de gobierno mixto (Moisés, Josué, los jueces) a solicitar un rey con plenos poderes.

> "Posteriormente, cuando atendió a su petición, dándoles un rey con *plenitudine potestatis*, contra lo que dice el argumento, no les confió la elección, pero se la reservó para sí…[234] Aquel régimen, para aquel pueblo, era mejor que el régimen real puro porque aunque el régimen real sea en sí el mejor si no se corrompe, con todo, debido al gran poder que se le concede al rey, *fácilmente el reino degenera en tiranía*, a no ser que sea perfecta la virtud de aquél a quién es concedido el poder. Como dice el Filósofo (*Ética Nic*., l. 10, c. 6; 1176a), es una característica del hombre virtuoso conducir bien su buena fortuna. Esta virtud perfecta, sin embargo, se encuentra en pocas personas, y se encontraba en pocas principalmente en aquel pueblo, pues los judíos eran crueles e inclinados a la avaricia, y por estos vicios caen los hombres fácilmente en la tiranía" (c. 19: 174-175).[235]

---

[234] "Pondrás sobre ti el rey que Yavé, tu Dios, elija" (*Dt* 17.15).

[235] También menciona Juan al tirano en el grupo de respuestas a las teorías sobre la jurisdicción del papa sobre los bienes de los laicos (c. 11) en donde, tangencialmente, lo ve como una posible figura que aparece para "castigar a los pecadores… o para probar la paciencia de los súbditos o para obligarlos a que se refugien en Dios", pero recuerda que la Biblia también dice que apartará a los tiranos indignos de conversión, destruirá a los soberbios y libertará a su rebaño de los sólo se alimentan a sí mismos (c. 17: 160). Tomás de Aquino, le otorga mucha atención a la figura del tirano: lo trata en los capítulos 3 (que el régimen del tirano es pésimo), 5 (es un mal menor cuando la monarquía se convierte en tiranía que cuando un régimen de muchos optimates se corrompe), 6 (de qué manera se debe prever que el rey no se vuelva tirano), 10 (qué bienes, que recibirán los reyes, pierden los tiranos), y el capítulo 11 (qué suplicios soportarán los tiranos) de *De regno*. Frente a la desgracia de que, por cualquier razón, el rey o se convierta en un tirano, se le debe hacer frente teniendo cuidado de no caer en divisiones en la multitud ni terminar en manos de otro tirano. Pero aún cuando la tiranía se volviera intolerable, "matar al tirano… no concuerda con la doctrina apostólica" (*ibid.*, 6: 78). Por ello Tomás dice que, "si compitiera al derecho de alguna multitud

19. El "principado civil o político" (el régimen "real y político")

Gobierno mixto: el mejor. La in-comprensión de la diferencia entre *kurios* y *arkhé*, la autoridad superior y la potestad delegada (ver Excurso 3), conceptos que luego se llamarán soberanía y gobierno, ha llevado a Thomas J. Renna a sostener que Juan de París tiene un "pensamiento monárquico"[236] o a otros a "defender que Juan de París interpretó la *Política* en clave monárquica, a pesar de algunas ideas presuntamente republicanas del autor y a diferencia de otras lecturas hechas por sus contemporáneos" (Lecón R., 2017: 102). Esto no es así: primero, como se ha visto el reino no es el mejor régimen aconsejado en tiempos normales sino sólo la mejor opción *en los inicios* de la sociedad y la política, en un contexto de fundación; segundo, la delegación a un rey se aconseja en el origen "principalmente" (*praecipue*, 77), no "necesariamente"; tercero, aunque fuera cierto que "ninguno de los posibles significados que pueda pensarse acerca de dicha voz [*populus*] permiten atribuirle, dentro del contexto del *De potestate*, función legislativa o administrativa alguna" (dice Lecón siguiendo a Renna, 115, y esto es también posible de predicar del rey), la superior autoridad del pueblo está incluso por encima de la potestad legislativa delegada como ha sido ampliamente demostrado; cuarto, se entiende que como Juan estaba trabajando política y, tal vez, eclesialmente para un rey, esto de poner en el relato genealógico un rey, además de convenir con Aristóteles, es una deferencia hacia la monarquía francesa, aunque con el restringido alcance descripto; quinto, si hubiera sido un monarca y no el pueblo el sujeto soberano íntimamente concebido por Juan, hacer explícita esta opinión no sólo le hubiera servido para quedar bien con el rey sino para hacer honor a su maestro y cófrade, Tomás de Aquino y a su propia orden.

Juan entiende que el mejor régimen político es uno mixto.

> Yavé "había establecido un régimen que era mejor que el régimen real puro, es decir, el régimen mixto, que al menos para esa gente era mejor que el régimen real puro, y esto por dos motivos: … [a] Si el régimen real se torna mixto con la aristocracia y la democracia, es mejor que el puro ya que en el régimen mixto *todos de algún modo toman parte en el gobierno*. Con esto se observa la paz entre el pueblo y todos aman y defienden al gobierno, como dice la *Política* (l. 4, c. 19; 1294b). Tal era el régimen que Dios de forma excelente constituyó en aquel pueblo, pues era real en la medida en que uno

---

proveerse de un rey, el rey *instituido* puede ser *destituido* de manera no injusta por la misma multitud, o bien refrenado su poder, si se abusa tiránicamente del poder regio" (*ibid*.: 80, subr. autor). Si ese derecho correspondiera a otra autoridad, se debe requerir su autoridad para poner remedio al tirano. "Pero si de ninguna manera puede haber auxilio humano contra el tirano, hay que recurrir a Dios", no se puede actuar con mano propia. No obstante, Tomás parece dejar una puerta abierta a la violencia del pueblo más adelante: en el capítulo 10 explica que "tampoco puede confiar el tirano en la fidelidad de los súbditos… Quizá ni se considere contrario a la fidelidad, según la opinión de muchos, el derrocar la maldad tiránica *de cualquier modo*" (*ibid*.: 97).

[236] Renna critica a quienes interpretan en Juan de París la postulación de la teoría de una "mixta", "constitucional", o "popular" monarquía, el "principado civil o político" como se verá, versión que ha devenido, dice Renna, cuasi-oficial: F. V. Bezold y R. Scholz fueron los primeros, pero luego lo siguieron a R. J. y A. J. Carlyle, W. Ullmann, J. B. Morrall, H. Kurz, A. Dempf, F. A. von der Heydte, G. H. Sabine, M. Prélot, J. Leclercq, J. Riviere. Por otra parte, entre quienes difieren de esta versión generalmente aceptada, menciona a F. Bleienstein, H. Kempf y G. de Lagarde.

solo, como Moisés o Josué, gobernaba a todos; pero tenía algo de aristocracia - que es el Gobierno de los mejores, presidiendo según la virtud -mientras que bajo el gobierno de uno eran elegidos setenta y dos ancianos (*Dt* 1.15s); y había también algo de democracia, es decir, de gobierno del pueblo; porque los setenta y dos eran elegidos entre todo el pueblo y por todo el pueblo, como se dice en el mismo lugar… [b] porque fácilmente el reino degenera en tiranía" (c. 19: 174-176), como se vio arriba.

Las razones son, además del vicio crucial del reino, en primer lugar, que Juan sigue en su trazo grueso la línea clásica de Aristóteles, Polibio y Cicerón, autores que prefieren un gobierno en donde todos –menos los trabajadores para Aristóteles—puedan participar, de alguna manera. En segundo lugar, Juan de París debía ser consistente en su modelo secular con el eclesiástico, en donde participaba de una concepción al interior de la iglesia que proponía un gobierno donde además del papa, un Concilio General y aún uno de cardenales tuviera potestades constituyentes.[237] En tercer lugar, "Juan tiene experiencia propia de dos modelos exitosos de gobierno surgidos por esta práctica constitucional: uno, el de la propia Orden de los Dominicos, cuyo maestro general era elegido por su Capítulo General, el cual, a su vez, era compuesto por monjes elegidos y representantes de las diferentes provincias de la Orden. Y el otro, el de la Universidad de París, cuyas Facultades eran dirigidas por los profesores titulares de las cátedras con un decano electo por ellos a la cabeza y los alumnos se agrupaban en escuelas, y en el caso de la populosa Facultad de Artes, además se congregaban en naciones, presididas por procuradores que asistían al rector" (Tursi, 2009: 71-73).[238]

Un particular régimen mixto, el mejor. El primer régimen israelí tenía algo de *regale*, de *democratie, id est, principatu populi*, como de *aristocratia*. El régimen político sumamente valorado por Juan es uno donde no parece participar la aristocracia, un régimen donde el pueblo elige un tipo de príncipe menguado en su facultad legislativa, reservada al pueblo, un príncipe con potestad para presidir (*praeest*), tal vez la asamblea legislativa y, seguramente, lo que hoy llamamos "ejecutivo", así como para hacer de juez. La argumentación hace eco del pensamiento menos aristocrático de Tomás de Aquino y profundiza su contenido popular. Si bien el reino es el régimen preferido por Tomás en *De regno*, en la *Summa Teológica*, su descripción del mejor régimen pone como condición la

---

[237] El poder temporal de "abajo hacia arriba" también debería ser aplicable, junto con el del papa, al poder espiritual, conformando un régimen mixto. "Este sería también el mejor gobierno de la Iglesia: bajo un solo papa se elegirían a través de cada provincia y en cada provincia diversos representantes, de modo que todos tuvieran su parte en el gobierno de la Iglesia" (c. 19: 175). Juan de París "volverá sobre la democratización de la Iglesia… en los últimos capítulos. Los muchos serán los cardenales que integran el colegio, que según el pasaje son elegidos de y por las provincias en las que se divide el pueblo cristiano. A su vez, el papa… será elegido por ese colegio. Este procedimiento democrático que sugiere Juan para la Iglesia debe entenderse en cuanto a la designación de las personas para ocupar cargos, no para la creación de cargos, por cuanto éstos conforman una estructura jerárquica que de alguna manera tiene su origen en un designio divino" (Tursi, 2009:72).

[238] El *Tratado* de Juan no está inspirado en el reino francés. "Los Estados Generales franceses no funcionaban aún como un cuerpo colegiado respecto del rey, como sí lo harán sus representantes conformando un Consejo, unos cuarenta años después de la composición del Tratado de Juan, bajo Carlos V, con quien comienza la dinastía de los Valois" (*idem*).

participación en el gobierno del pueblo (en el sentido de "todos"): "para la buena constitución del principado en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el principado, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden" (*ST*, I-II, q. 105, a.1). Asimismo, cuando lo describe en detalle, el reino de Tomás es, en términos modernos, una monarquía constitucional.[239] El régimen mixto que privilegia Juan, que llama "real y político" o "principado civil o político" (c. 17: 161), es definido en tres oportunidades. Primero, Juan considera a un reino, sin mayor detalle, el mejor régimen en los orígenes (capítulo 1, "qué es el régimen real y donde tiene origen"), pero que como vimos no es un régimen real puro sino mixto. Segundo, posteriormente recuerda la instancia de la fundación y profundiza la descripción del régimen inicial que se conforma, precisando: uno, que es el pueblo quién lo instituye; dos, que es el príncipe, y no el papa, quién se encarga de la justicia y de la distribución de los bienes exteriores de los particulares; y tres, que el poder del príncipe se limita a lo ejecutivo y lo judicial: "que presida… como juez… y medida en la distribución de los bienes" (c. 7: 97). Tercero, se aclara, por si había alguna duda, que es el pueblo quién debe instituir las leyes, porque en todo "cuerpo mixto un elemento domina" (c. 1: 77), y lo dice Juan cuando trae a consideración la discusión sobre si el príncipe debe aceptar las leyes que dicta el papa o aquellas que el papa aprueba, habiéndolas dictado otros. En este último caso, aceptar esta jerarquía superior del papa "es simplemente destruir el régimen *real y político*", el cual es el mejor régimen político, que se llama "real" porque preside un rey pero se llama "político" porque son los miembros de la ciudad (*polis* en griego) los que hacen las leyes.

> "Cuando, por otra parte, [el príncipe] preside no según su arbitrio ni según las leyes que él mismo instituye sino por las que los ciudadanos instituyen, se llama entonces principado civil o político" (161).

Esta mención, que reenvía a Aristóteles, no parece casual y entendemos que puede decirse que es el régimen aconsejado como el mejor, y que es un tipo de orden político al que no le repugnaría el aristotélico nombre de *politeia*. El *principatibus civilis vel políticus* de Juan es un régimen que será modelo y que no reniega de dos principios de gran significación para este momento de la historia: el primero "la supremacía de la ley o la costumbre de la comunidad… y el segundo que no puede haber sucesión del reino sin la elección o reconocimiento de la comunidad" (Carlyle, 1915: 11). No sólo ha sido instituido el *régimen* por el pueblo sino que el propio pueblo instituye las *leyes*, es decir, es un régimen cuyo origen es la *potencia*

---

[239] "El óptimo orden de un principado en una ciudad o nación es aquel en que *uno sobresale según la virtud* y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder según la virtud y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que *todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección*. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan el reino—en cuanto es uno el que preside—, la aristocracia —en cuanto son muchos los que participan en el principado-y la democracia, que es el poder del pueblo, en cuanto del pueblo pueden ser elegidos los príncipes y al pueblo pertenece la elección del príncipe" (*ST*, I-II, q. 105, a.1). J. Coleman lo valora así: "Aquinas, por lo tanto, revisa el contemporáneo apoyo del neo-platonismo a la monarquía 'feudal, absoluta'… [Sus] poderes son derivados por la voluntad representada de miembros organizados en y por una *constitución mixta*. La constitución mixta es la interpretación de Aquinas de la *política* de Aristóteles, pero sus características son más conformes a las operaciones de las comunidades medievales, legalmente redefinidas en términos del derecho romano" (Coleman, 2000: 113).

constituyente del pueblo y donde éste mismo es el *hacedor de las leyes* en forma semejante a aquél donde el pueblo es el "legislador", como lo propondrá Marsilio de Padua. Por otra parte, también es semejante al régimen político ideal que Maquiavelo delineará para comenzar una transición de un régimen corrupto a una verdadera república, es el *principatu civili* del capítulo 9 de *El príncipe*, el que Maquiavelo soñaba para iniciar un camino de reformas hacia un régimen republicano donde el pueblo legisle y gobierne en todas sus dimensiones.

El legislador es el pueblo o la costumbre del pueblo es la ley. Sin duda, expresamente, el rey tiene el poder judicial ("que presida como juez") y ejecutivo ("distribución de los bienes") (97) pero no el legislativo, aunque éste último en el capítulo 1 no queda definido expresamente a cargo de quién está: "reconducidos con ciertas leyes" (78). La ausencia de una literal atribución legislativa al pueblo tal vez pueda deberse a que Juan respeta la opinión de Tomás de Aquino o de Graciano para quienes la costumbre del pueblo era la que aprobaba la ley.[240] Se configura un sujeto político *constituyente* en todas las instancias cruciales de gobierno, en su arquitectura y en su legislación regular. Frente a quienes ven un "pensamiento monárquico" y que el sacerdote O.P. "no fue ninguna excepción a la tendencia, en teoría y en los hechos, hacia el autoritarismo real en el tardío siglo trece francés" (Renna, 1974; Lecón, 2017), la presencia de un príncipe, del principio monárquico en el régimen, se explica porque en la Edad Media, además de régimen modelo de Tomás, además del régimen "natural" de Francia, "la monarquía estaba virtualmente anclada en el derecho natural como siendo la mejor forma constitucional" (Ubl, 2015: 291) y esta inserción en un régimen donde casi se "sacraliza" la *auctoritas* del pueblo y se garantiza su *potestas* como capacidad legislativa, no modifica el carácter "democrático" del principado civil, una palabra que Juan, no obstante, se cuida de usar sólo dos o tres veces.

---

[240] Las teorías sobre quién y cómo hace las leyes fluctuaba sobre tres posiciones. La primera daba primacía a la costumbre por sobre la ley; la segunda, reconocía la concepción de la ley como la expresión de una voluntad consciente y determinada; y la tercera llegaba a una definición que integraba la voluntad del legislador y el respecto a la costumbre. "[1] Santo Tomás o civiles y canonistas como Odofridus y Hostiensis, todos sostenían que la costumbre era tanto la forma original de derecho como lo que seguía teniendo fuerza de ley, y que estaban por tanto, de acuerdo sustancial con los grandes juristas feudales franceses e ingleses del siglo, como Beaumanoir y Bracton… [2] Existe en toda sociedad política el poder de hacer y deshacer leyes… hay una autoridad final… [3] Bracton… leyes promulgadas por el rey con el consejo y consentimiento de grandes hombres y la aprobación común, cuando han sido confirmadas por el consentimiento de los interesados… [Esto es] la doctrina de Graciano de que la ley no tiene fuerza a menos que sea aprobada por la costumbre… La ley no es meramente la costumbre de la comunidad, es la expresión de la voluntad y comando de la comunidad… Irnerius… cuando dijo que 'universitas'—esto es, el pueblo—establece e interpreta la ley" (Carlyle, 1928: 81-83).

Regímenes políticos: los clásicos y el mejor

<table>
<tr><th>Sujeto</th><th colspan="3">Alcance del poder</th></tr>
<tr><td>El pueblo</td><td colspan="2">Constituyente
Auctoritas</td><td>Pone o instituye o constituye y elige a quienes ocupan el poder</td></tr>
<tr><td>Uno</td><td rowspan="4">Constituido
Potestas</td><td rowspan="3">Los clásicos</td><td>Regnum o Principatus regalis</td></tr>
<tr><td>Pocos</td><td>Aristocratie</td></tr>
<tr><td>El pueblo</td><td>Policratiae</td></tr>
<tr><td>El Pueblo
Uno</td><td>El mejor</td><td>Principatus civilis vel politicus o regimen regale et politicum
1) Pueblo: legisla; 2) Príncipe: juzga y ejecuta</td></tr>
</table>

V. *PROPRIETAS* y *AUCTORITAS* EN PERSPECTIVA. Del medioevo a la primera modernidad

¿Secularización, liberalismo, *homo oeconomicus*? Juan no anticipa la modernidad, recupera a sus clásicos y refleja los cambios contemporáneos. Existen una serie de tópicos en los cuales se ha malinterpretado a Juan de París. Es frecuentemente identificado como exponente de un secularismo que resurge en el temprano siglo XIV, en su caso a través del rechazo a la dependencia política del rey respecto al papa, secularismo que se continúa en Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. No obstante, es peligroso concebir esto binariamente, secularismo versus espiritualismo, porque ya en aquellos tiempos lo normal era que "por cada hierocrático papa puede haber un obispo al lado del secular hombre fuerte local" (Berlinerblau, 2017: 116). Si defender la autonomía de los reyes es secularismo, la gran mayoría de la sociedad y la mitad de los obispos estaban "secularizados". Por otra parte, la genealogía social y política de Juan no anticipa la teoría del contrato, como algunos sostienen, sino que sólo destaca de una cierta forma elementos que ya se pueden inferir de Aristóteles y de Tomás: segunda naturaleza del hombre, momento social antes del político, deliberación de la multitud, consenso y elección de un "uno" en la creación primera de un régimen político. Estas supuestas anticipaciones, que no son más que equivocados anacronismos, se montan sobre una idea principal, otro anacronismo que interpreta, como tempranamente sugirió Alois Dempf en su *Sacrum Imperium* (1929), que en Quidort "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… el antiguo ethos del orden político parece haber sido sustituido, de modo definitivo, por un nuevo realismo".[241] No es así. Su defensa de la propiedad del fruto del trabajo (y, por ende, del trabajador) no significa que ya impere en el hombre de Juan de París el *homo oeconomicus* apoyado en el individualismo posesivo, ni que a los individuos recién "ahora hay que pensarlos como sujetos de derecho… que pueden disponer *ad placitum* de sus posesiones" (Di Giacomo). Ya vimos que Juan de París recupera un pensamiento popular que recuerda Aristóteles y que expresaba Hugo de San Víctor: primero la apropiación por el trabajo de los bienes necesarios, después la autoridad para ordenar su distribución. Asimismo, señala Di Giacomo que a los individuos hay que pensarlos "también como sujetos de la esfera pública, capacitados para poner y deponer las autoridades correspondientes, y para engendrar desde sí mismos la creación ciudadana del derecho" (2013: 112, subr. autor). Con ese "ahora" Di Giacomo está diciendo que Juan de París inaugura el reconocimiento de la propiedad privada lograda por el trabajo, tanto como derechos políticos. Sobre los

---

[241] (Bertelloni, 2009, 13-14). El análisis de Dempf le otorga a la categoría económica de "trabajador" de Juan, el calificativo de "burgués". Pero burgués no parece referirlo a quién vive en el burgo sino a una condición económica (comerciante o propietario de medios de producción), lo cual es inadecuado. Más bien, el trabajador de Juan se refiere a la gran mayoría de hombres que viven de la venta de su fuerza de trabajo (*arte, labore vel industria*, c. 7: 96, el *operarius*, c. 12: 132) y no a aquellos que viven del comercio o de la industria contratando mano de obra. Además de Dempf, a principios del siglo pasado los "distribucionistas" Chesterton y Belloc también asociaron a Juan a una ideología capitalista.

derechos económicos, claramente eso no es así porque el derecho de propiedad privada sobre las cosas, con sus distintas variantes, viene de tiempos inmemoriales y, en la Europa de Juan, el derecho de propiedad está crecientemente regulado entre la mirada privatista del *Corpus Iuris Civilis* y la concepción cristiana que proyecta su idea de función social (cfr. Moreno-Riaño, 2015), habiéndose ya por el 1300 superado, o estando en vías de superación, la visión de derechos mutuos feudales sobre una cosa. También la defensa del producto del trabajo propio está mostrando que *no hay innovación sino reflejo de una transición* de principados feudales por monarquías nacionales, de una sociedad de señores y vasallos a una de reyes y súbditos, de relaciones personales de sujeción a relaciones económicas de dependencia, de una propiedad definida como *dominium in rebus* a una asentada en el *ius in re* como se ha visto. Tanto en Inglaterra como en el continente "la idea de propiedad no tiene lugar en un verdadero marco feudal, no por parte del poseedor [*tenant*]. Sin la realidad de una relación feudal, *seisin* se vuelve una unilateral *possesio in rem* y defendible ante la ley. Esto es lo que Juan de París describe, no un feudal y de costumbre derecho de nacimiento sino propiedad trabajada y justamente adquirida" (Coleman, 1985: 92).[242] Juan no se aparta del proceso general medieval que, funcionalizado por el carácter jurídicamente incondicional de la propiedad privada que la recuperación del derecho romano promueve, muestra el doble, concomitante y progresivo avance de la propiedad privada desde abajo ("en el temprano mundo feudal señorial, derechos como la posesión individual eran un sinsentido", Coleman, 1983: 225), paralelo al aumento de la autoridad pública desde arriba que culminará en el estado absolutista.[243] Sobre los derechos políticos, se ha visto una anticipación en la creación de un "primer esbozo de liberalismo político" (Pierpauli, citado por Di Giacomo, 2013: 111), pero en la Europa medieval había muchas comunas, en Italia y en Alemania, en la que todos los ciudadanos tenían derechos políticos así como donde había feudalismo la sujeción personal del tipo señor-siervo había desaparecido casi totalmente (bajo otras formas económicas indirectas) y es esto lo que refleja el hombre propietario de Juan. ¿Qué tiene todo esto que ver con el liberalismo? Se ha malinterpretado el que Juan haya desarrollado "un argumento para una mayor libertad, 'libertad para', de los ciudadanos individuales y sus derechos de propiedad, más que los derechos o libertades de los monarcas" (Coleman, 1985: 92-93).

Aunque no coincidimos con quienes descubren anticipaciones teóricas sorprendentes (secularismo, teoría del contrato, *homo oeconomicus,* liberalismo), aunque tampoco es tan exacto sostener que "el tratado de Juan es el primer texto medieval en el que se encuentra y fundamenta una teoría laica de gobierno, sin ningún tipo de injerencia sobrenatural" (Tursi 2009: 69), sí se puede decir, y es notable, que el *Tratado* en su conjunto parece escrito por un creyente cristiano que menciona las causalidades y finalidades divinas casi como cliché dado que: "puede haber sin la dirección de Cristo verdadera y perfecta justicia" (c. 18: 163).

---

[242] *Seisin* era, en principio, la entrega de un señor de la tierra a otro de una posesión, bajo una forma de cesión de "arriba hacia abajo" que, para inicios del siglo XIV se convirtió, como dice Coleman, en un apoderamiento unilateral de quien la trabaja, a cambio de dinero después, generalmente, de un reclamo judicial.

[243] Perry Anderson (1974), *El estado absolutista*, México, Siglo XXI, 1979: 22.

Aunque su mentalidad está muy lejos de aquel futuro siglo XVI en donde la incredulidad, de algunos pocos, se constituye como problema de investigación, Jean Riviere puede decir en el siglo XX que la teoría de Juan fue un "legado para ser fructífero en los tiempos modernos" (*Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, citado por Briguglia, 2009: 14n).

El *Tratado* como antecedente de las teorías populares y conciliaristas de los siglos XIV y XV y de la teoría del contrato del siglo XVI. A pesar del probable débil impacto en la recepción de la obra de Juan, es casi imposible que pocos años después de la redacción del *Tratado*, quién llegó a rector de la Universidad de París en 1312, Marsilio de Padua, no la conociera, por lo que podemos decir que el trabajo de Juan seguramente debe haber sido al menos una de las fuentes de influencia del mucho más famoso *Defensor Pacis* y de una corriente de pensamiento legitimador de la soberanía del pueblo que le siguió (Bartolo, 1313-1357, Baldo,[244] 1327-1400 y el movimiento conciliarista de la iglesia). Por otra parte, también puede considerarse que el particular tratamiento que hace Juan de París en la elección en el origen de un único para presidir es un adelanto a la idea del contrato. Primero, antes de fundar un primer régimen, si la multitud fue reconducida por medio de razones persuasivas (c. 1: 77-78), entonces la multitud estaba *reunida discutiendo* su futuro. Segundo, si la multitud discute las condiciones por las cuales hay usurpaciones que perturban la paz y los casos en que el egoísmo de algunos para compartir sus cosas crea problemas de injusticia y, por eso, decide instituir un príncipe (c. 7: 97), entonces quiere decir que el pueblo no sólo se reunió y discutió sino que *llegó a un acuerdo e instituyó una forma de poder* en una sociedad donde no había ningún tipo de sujeción. Si el pueblo instituye una forma de gobierno según su voluntad, se debe presuponer: primero, que la voluntad del pueblo ha sido precedida por una deliberación y un consenso y, segundo, que la transferencia implica un acto jurídico o contrato que puede tener diversas características: condicional o incondicional y, si es condicional, cuáles son esas condiciones. La transferencia, al menos en Juan de París, contiene *in nuce* un contrato.

Pero el proceso histórico se desenvuelve en otro sentido. El principio de *auctoritas* popular, bajo diferentes formas e intensidades, nunca dejó de estar presente en la tradición intelectual y jurídica romano-latina en la Edad Media. Los hermanos Carlyle, por ejemplo, resumen en tres puntos la mayor influencia que van dejando las ideas políticas provenientes del derecho romano al fin del siglo XII: primero, en Ulpiano, Trifonio y Florentino (juristas del CIC) se hace presente la ya universal aceptación, compartida por el cristianismo, de "la teoría de la natural igualdad y libertad de la humanidad"; segundo, "la ley civil de todo estado representa la aplicación práctica de los principios de justicia y razón", compartida también por el cristianismo, con ciertas reservas en el agustinismo; tercero, en "la fuente de la autoridad del estado tenemos probablemente una fundación de la medieval y moderna teoría de la democracia… una teoría en la

---

[244] Si la afirmación de Coleman es cierta --encuentra un contenido corporativo en la teoría de Juan de París-- es muy probable que Baldo también haya tenido una fuente teórica en ella: una "*teoría corporativa medieval* fundada en prácticas constitucionales. Juan usa a Aristóteles, tanto como usa los escritos de Cicerón, citaciones de la ley y el canon romano, todo en servicio de *una existente realidad medieval*" (Coleman, 2000: 129, subr. autor).

cual toda autoridad del Estado está concebida como proveniente del pueblo" (Carlyle, 1903: 78-79). Calderón Bouchet, desde una visión más cercana al tradicionalismo católico, resume diciendo que "en los pensadores de los siglos X, XI y XII se nota una escisión entre la realidad y la teoría… Las doctrinas de Cicerón y Séneca pesan excesivamente sobre sus ideas y cómo estas han llegado hasta ellos a través de los Padres de la Iglesia, vienen rodeadas con un halo de santidad que las hace más venerables y peligrosas. No obstante, la revelación cristiana provee a sus creyentes de los tres principios rectores que les permitirán eludir el racionalismo esencialista estoico.[245] Estos tres principios son: a) que toda autoridad viene de Dios; b) que la más alta autoridad en la sociedad política, sólo puede serlo si respeta el orden de justicia impuesto por Dios; c) que la autoridad política recibe su mandato de los cuerpos intermedios de la nación" (Calderón Bouchet, 1971: 210-211). Calderón, da una importante vuelta de tuerca sobre los tres principios de Carlyle: primero, incorpora, con mucho acierto, algo que todas las teorías políticas reconocen: la causa eficiente inmediata y primera del poder es Dios, reiteradamente recordado por Juan; segundo, elimina, entiendo que basándose en Tomás de Aquino, el principio estoico de igualdad y libertad absoluta de todos los hombres; tercero, coincide en mencionar a la justicia como virtud central de la vida social, pero se olvida de la razón, fuente de las virtudes dianoéticas (*sophía, nous, episteme, phrónesis y tekhné*); cuarto, donde Carlyle menciona expresamente como idea fuerza la de democracia o autoridad del pueblo, Calderón parece "moderarla" hablando de "cuerpos intermedios", lo cual merece atención: primero, teniendo en cuenta la teoría política de Juan de París y las de Marsilio de Padua, Bartolo de Sassoferrato y de Baldo de Ubaldis que le sobrevendrán, no hay duda que es correcto hablar de que el principio de autoridad suprema del *pueblo* es una idea central de la Baja Edad Media; pero, segundo, tal vez considerando las realidades donde el pueblo encarna positivamente en la edad media --el tercer estado en Francia, las corporaciones en las comunas, las representaciones o fueros del "común" o "pueblo llano" en las cortes españolas-- no esté mal hablar de los "cuerpos intermedios". Daniel Lee, desde una perspectiva diferente, ha señalado que la vigencia de la doctrina de la que luego de Bodin se llamará el *principio de la soberanía popular*, está ya en cierta forma incorporada en el *Corpus Iuris Civilis* --como legado simbólico que queda de la República romana, donde el supremo derecho de poder popular era originario y constitutivo, aunque su efectiva implementación lo diluyera-- y continúa siendo un principio sostenido por las doctrinas que se desarrollan durante la Edad Media. Tal vez una característica general de muchos autores de esta época sea la misma que Canning destaca de Baldus de Ubaldis (1327-1400): "no fue ningún misionario de la soberanía popular" pero "sin embargo, reconoció que el principio de que los poderes públicos de gobierno [régimen] –incluyendo sobre todo el poder de hacer leyes sin autorización o permiso de otros— es, por el *ius gentium*, 'innato', 'indígena', e 'inherente' en todos los pueblos, romano u otro; ciertamente, tal poder 'forma una parte integral de la existencia del pueblo'" (Lee, 2016: 74).

No obstante esta legitimidad popular general pero difusa, fuerzas

[245] Calderón se refiere, especialmente, al carácter igualitarista abstracto de las teorías de Cicerón y Séneca versus la teoría de la desigualdad de Aristóteles que justifica la esclavitud y el gobierno de los que son "superiores", subrayado por A.J. Carlyle (1903, *passim*).

intelectuales vigentes se sumaron a un proceso socioeconómico general de transformaciones que impulsaban hacia la concentración de poder. Siempre estuvo vigente la máxima de *reductio ad unum* así como el concepto de una transferencia de gobierno del pueblo al emperador irrevocable, subsistiendo una *auctoritas* fundacional totalmente impotente. Continuaron vigentes las pretensiones papales de poseer la *plenitudo potestatis* y las imperiales de *princeps legibus solutus est* o de *quod principi placuit, legis habet vigorem*, aunque la derrota de Bonifacio VIII frente a Felipe IV y la débil potencia imperial irán trasladando el foco de las pretensiones absolutistas hacia las monarquías, donde comenzaron a surgir nuevas teorías que conformarán un derecho divino de los reyes o, simplemente, un derecho real. En los reinos, en general, se transitará desde un cierto reconocimiento de la *auctoritas* original del pueblo hacia la concentración del poder en el rey (Francia), que en las *Siete Partidas* ya estaba establecida, o al traslado de la pretensión de soberanía desde el pueblo a un parlamento de cada vez menor contenido popular (Inglaterra); en las Comunas, la soberanía popular no se discutía en sus principios, pero la ausencia de unidad normativa –y la violencia—hacían posible diversos juegos conflictivos que significaron arreglos de todo tipo. Estas tendencias contrarrestarán las siempre precarias pretensiones de los pueblos y darán como resultado final el Estado Absolutista. La obra de Juan, vista desde este proceso, sorprende por su audacia no solo en oponerse a cualquier pretensión absolutista, sino en delinear una potestad real que "es como un magistrado municipal civil con jurisdicción restringida –abocado a materias pertenecientes al bien común—pero sin *imperium*" (Coleman, 2000: 130).

Moderna deconstrucción de la soberanía del pueblo. Frente a este escenario medieval, los primeros autores del siglo XVII miran la diversidad y la ausencia de monopolio para hacer las leyes y garantizar su respeto, no como un particular orden sino como un *desorden* político. Aquellos que en la primera modernidad buscan un nuevo diseño constitucional sin apelar al absolutismo –Bodin, Grocio, Althusius y Puffendorf—, ante esta situación comienzan a intentar desenredar estas complejas nociones de derechos privados y poderes públicos, estas varias diseminadas, plurales, conflictivas y cuasi independientes fuentes de poder efectivo (ya feudales, provinciales, eclesiásticas, corporativas, mercantiles y otras). Planteada la necesidad de una reducción a la unidad se trata de, como bien dice Daniel Lee, antes de pensar en dispositivos de control y regulación de los poderes, reunir las distintas fuentes y construir un sistema unitario.[246] Sin embargo, por un lado se reconoce la soberanía popular pero por el otro la forma institucional que a ella se le da no enraiza en ninguno de los cuerpos sociales históricamente usuales y naturales en las que el pueblo asumía o delegaba el gobierno. Ni una democracia, ni un rey, ni un Consejo del Pueblo, ni una *Signoría* electa, ni tampoco otras autoridades representantes de las organizaciones libres del pueblo (los

[246] "Se pensó que la estrategia óptima sería, como una tarea conceptual preliminar, reunir estas [diseminadas fuentes]... y unirlas como miembros de un sistema, incluso antes de abordar la cuestión de la limitación y el control de la autoridad. En este contexto, lo que se necesitó urgentemente no fue tanto una teoría regulativa de la autoridad pública… la doctrina de la soberanía popular fue elaborada como una teoría *constitutiva*, cuya tarea principal era dilucidar, contra este trasfondo medieval, la constitución de la autoridad pública en la forma moderna del estado unitario" (Lee, 2016: 10).

síndicos y comisionados de las corporaciones, los capitanes militares barriales o de las corporaciones), sino una persona, como dirá Hobbes, artificial. No hay que confundir una reivindicación principista de la soberanía popular con la real relocación de la más alta autoridad en un cuerpo distinto del pueblo. El propio lenguaje lleva a algunos como Daniel Lee, quién entiende perfectamente la profunda transformación que se está presenciando, a establecer una supuesta equivalencia entre lo que significa "soberanía del pueblo" y "soberanía del estado".[247] La explicación que continúa Lee, no oculta la falacia de hacer equivalentes la soberanía de un constructo "artificial" que depende finalmente de una sumatoria de fuerzas efectivamente actuantes en la sociedad civil, a la soberanía de algún cuerpo popular el que, cualquiera sea su composición, siempre depende de alguna comunidad "natural" de la sociedad.[248] La estatalidad no presupone el contenido popular, como sugiere la propia argumentación de aquellos autores sino que, en última instancia, la construcción del Estado moderno supone una ficción: "los principales arquitectos de la doctrina despersonalizaron efectivamente la forma de la soberanía, separándola totalmente de las nociones de principado --en verdad, *personal-rule*. La soberanía, de esta manera, se vuelve impersonal, no pertenece a ninguna persona o incluso grupo de personas, sino a un concepto, una idea, algunos incluso podrían decir, una ficción" (Lee, 2016: 14), un lugar vacío.

Hobbes: el artificial Estado moderno, destruye la soberanía del pueblo. Si el absolutismo de Hobbes contribuyó teóricamente a consolidación de Estados modernos que lograron la concentración de poder necesaria para poder hablar de una soberanía, fueron su despersonalización del pueblo y la idea de un espacio artificial de residencia del poder, los mejores anticipos del desarrollo del Estado burgués como contraparte perfecta del poder del capital (Weber). Las teorías monárquicas, las más burdas del origen divino y las elaboradas como las de Bodin, así como la despersonalización del poder que producen los autores de la primera modernidad como Grocio, fue aprovechada por Hobbes para construir, en el *Leviathán*, un contrato social donde se constituye un Estado absoluto a través de un acuerdo en donde una multitud realiza una cesión absoluta de derechos a un tercero que sólo rinde cuentas ante Dios. Esta cesión no supone ninguna "persona" antes del contrato y sólo una artificial después, con lo cual en ninguna escena aparece el pueblo, el pueblo nunca existió ni existirá como persona y, cuando aparece su nombre, se trata sólo de súbditos plantados ante un poder externo

---

[247] "La doctrina de la *soberanía popular* emergió en este temprano contexto moderno para mostrar que la función constitutiva de la soberanía requiere que su forma debe ser siempre, sin excepción, popular: la *soberanía del Estado* se origina y permanece siempre con el pueblo, aunque la soberanía pueda ejercerse, como si fuera a través de un préstamo o comisión, a través de un agente intermediario" (Lee, 2016: 12, subr. autor).

[248] "Esto no sólo se debía a que se pensaba que la autoridad del Estado era derivada del consentimiento popular, como se solía argumentar, especialmente en la tradición del contrato social y antes en la doctrina legal medieval de la *quod omnes tangit* ['lo que compete a todos debe ser decidido por todos]. Fue, más significativamente (y a diferencia de la tradición del contrato social), debido a la opinión de que la unidad del Estado, como actor colectivo o, como los primeros juristas modernos comenzaron a considerarlo, una 'persona moral' legalmente ficticia [*persona moralis*, o *persona ficta*]— dependía enteramente de la unidad anterior del pueblo, más que de lo contrario. La estatalidad, en resumen, presupone la condición popular" (Lee, 2016: 12).

absoluto. En síntesis, el modelo de Hobbes, aún en su variante supuestamente "democrática", produce una reducción atomística del *demos* a multitud que no representa, ni individual ni colectivamente, a ninguna persona, así como provoca un desplazamiento del *kratos* desde un cuerpo (el pueblo) hasta el artificio del Estado. Dadas esas condiciones de inicio, se vuelve ya no imposible sino antitética una coextensión entre soberanía del pueblo y soberanía del estado,[249] excepto en coyunturas especiales de alta fragilidad de las clases dominantes del capitalismo en donde el principio "un hombre, un voto" --que desnaturaliza la potencia política de todo colectivo reunido, discutiendo y decidiendo y la transforma de ser una "acción" a una mera "operación"--[250] puede resultar en un gobierno popular. En el siglo pasado se diagnosticó esta ficción de soberanía popular: el Estado, el lugar *artificial* de la *potestas* (*kratos*) no es del pueblo, es un "lugar vacío" (C. Lefort) y el cuerpo *natural* de la *auctoritas*, el pueblo (*demos*), es un "significante vacío" (E. Laclau). Si el *kratos* es contingente al *demos*, y hasta el *demos* puede no ser lo que nombra, no podemos hablar de *demo-kratía*. La modernidad propone al problema del orden político una supuesta solución de compromiso que, finalmente, significa el escamoteo de la voluntad popular: por un lado, reconoce la soberanía popular, algo difícilmente discutible después de siglos de doctrinaria aceptación pero, luego, deconstruye su eficacia política a través de desplazar la soberanía a un cuerpo artificial vacío y ajeno al pueblo, el cual puede ser ocupado solamente a través del mecanismo "un hombre, un voto", mecanismo que transforma la *acción* del pueblo en mera *operación* manipulable por los poderes dominantes de facto.

Locke: los cercamientos y el dinero justifican la acumulación y gran propiedad. Juan enfatiza los aspectos *comunes* de las necesidades y conflictos para superar el primer estadío del hombre socializado, naturalizando, "de alguna manera" o *secundum quid*, la propiedad *privada* de los bienes obtenidos por el trabajo, pero con la salvedad de que debe ser perfeccionada por consenso legal en una etapa superior de acuerdos políticos, mencionando el nexo causal trabajo propio-bienes apropiados. Este reconocimiento es uno de los principales aportes de Juan a la filosofía porque, tanto en el tratamiento canónico como en el del

---

[249] Que en el estado moderno "el pueblo -y sólo el pueblo- puede legítimamente crear o constituir Estados y habilitar legalmente a sus instituciones públicas con el derecho a ejercer autoridad legítima" (Lee, 2016: 12), es un corolario falso de una falacia originaria.

[250] Acción, llama Habermas, "sólo a aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor… entra en relación al menos con un mundo (pero siempre también con el mundo objetivo). Distingo de ella los movimientos corporales y las operaciones que se realizan en las acciones y que sólo secundariamente pueden llegar a adquirir la autonomía que caracteriza a las acciones, a saber: por inclusión en un juego o en un aprendizaje… Los productos generados mediante operaciones… no son accesibles, como las acciones, a una crítica desde el punto de vista de la verdad, de la eficacia, de la rectitud o de la veracidad. Sólo como infraestructura de otras acciones guardan una relación con el mundo. Las operaciones no tocan el mundo" (J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Buenos Aires, Taurus, 1989:139 y 142). Muchos hombres y votos incluidos en el juego político de una *asamblea*, guardan una relación con el mundo, pero el voto de un hombre aislado en el cuarto oscuro es una mera operación que no toca el mundo. Además de obturar el principio deliberativo francamente popular y reemplazarlo por una legislatura mediada y desfigurada por la operación del voto, democracia es también *dirección* de las instituciones estratégicas de la comunidad: justicia, economía, instituciones de la fuerza, educación, información, entre otras. Este aspecto también ha sido capturado, de otra forma, por acciones desplazadas del control del pueblo y transferidas a la tecnocracia.

derecho romano, la cuestión de la propiedad era una cuestión ontológicamente puesta principal, aunque no exclusivamente, en el plano del *status*, ya sea el *status* de las personas o en el de los bienes; Juan dinamiza la estaticidad del enfoque y lo traslada completamente a la *relación* entre los bienes y las *operaciones* que el hombre realiza sobre ellos a través de su arte, trabajo o industria y, al reconocimiento que el derecho ya hacía al valor incorporado por el trabajo en el bien final, le aporta la explicación de su causalidad.[251] Pero quién la completará, hasta un punto y bajo una particular mirada, será John Locke quién explica en detalle ese nexo trabajo-propiedad del producto en el hombre aislado.[252] Dado que los trabajos de Juan fueron publicados en el siglo XVII por calvinistas y galicanos; que fueron elogiados por conciliaristas; y que tuvieron otras reverberaciones, y siendo que Locke estuvo viviendo en Francia entre 1675-79, teniendo en su biblioteca varias lecturas de autores y debates católicos, entre ellos algunos que comentan y mencionan a Juan de París, todo esto sugiere la muy posible influencia de Juan de París en la teoría de Locke (Coleman, 1985: 97n-100). No obstante, de la misma manera que en lo político el proceso de transformación teórica de la primera modernidad parte de un valor que la cultura filosófica-política de la Edad Media ha sedimentado (la soberanía del pueblo) para, desde allí, construir un artefacto que lo niega, en lo económico Locke parte del fundamental reconocimiento de Juan de París (la propiedad de los bienes deviene del trabajo, arte e industria), para terminar justificando teóricamente la gran propiedad terrateniente obtenida en un proceso que "chorrea sangre de la cabeza a los pies".

Propiedad comunitaria, tema fundamental de la filosofía. Platón propone gobernantes filósofos despojados de toda propiedad, incluso la de sus mujeres e hijos (*República*) y un pueblo que no sea ni rico ni pobre (*Las Leyes*), al mismo tiempo que sentencia que "ser muy rico siendo muy bueno es imposible… no existen los muy ricos buenos" (*Las leyes*, 743a y 743c) . Aristóteles interpreta que Platón sostiene la propiedad común no sólo para los gobernantes sino para todos los ciudadanos y no está nada de acuerdo con la propiedad comunitaria por razones estrictamente técnicas. Los padres de la iglesia y algunas fracciones de los mendicantes también sostienen el superior valor no tan sólo práctico sino también –como Platón—ético de la propiedad común. Maquiavelo propone algo semejante a Platón en lo económico pero opuesto en lo político: un *stato* rico y *cittadini*

---

[251] Por supuesto, este análisis supone un solipsismo que prácticamente no existe en la realidad excepto en un individuo totalmente aislado y solitario, porque cuando se trata de una familia o de una aldea, el proceso de trabajo está incorporando al trabajo propio potencias productivas colectivas.

[252] El hombre necesita que lo común sea privado porque si no, no lo puede usufructuar (lo cual es una conocida falacia dada la ya ahora aprobada experiencia y eficiencia de la propiedad colectiva, privada o común). Eso lo logra con el trabajo, proceso que culmina en un producto final. La naturaleza transformada del bien final tiene incorporado algo que es privado, el trabajo del cuerpo y la obra de las manos de una persona, y es este gasto de fuerza y de operación, es el trabajo y arte incorporado en los bienes naturales, algo indudablemente *propio*. Las condiciones de la apropiación, o el segundo requisito, que Juan de París reenvía hacia el principio general del consenso para perfeccionar la propiedad, Locke las describe específicamente: dejar bienes naturales suficientes para el resto de la población y de la misma calidad. El análisis de Locke continúa, complejizando el problema de la propiedad con el caso particular de los cercamientos y la aparición del dinero, lo cual es otra cuestión (Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, capítulo 5).

pobres, con un gobierno del pueblo. La genealogía y análisis causal de Juan de París expone claramente que el problema de la propiedad, si se pudiera resolver no como apropiación privada sino comunitaria, resuelve el problema político del mando y la obediencia y lo transforma en problema administrativo: en términos de Juan, la propiedad común y la no sujeción es lo natural *simpliciter*, por lo cual la mejor solución al problema de la disputa por la apropiación de los bienes no es la de Juan, no es la doble operación antinatural de, primero, negar la propiedad común aceptando la privada y, luego, negar la no sujeción estatuyendo un gobierno. Contemporáneamente, siendo absolutamente posible que en el mundo no haya pobres y habiendo avanzado tanto la tecnología, la mejor opción posible ya no es la de Juan sino sostener el principio de la propiedad común y administrar la *distribución* de lo común, algo que algunas civilizaciones lograron por siglos en la antigüedad y otras por décadas contemporáneamente.

CONCLUSIONES

Un teólogo comprometido pero un filósofo laico. Ante todo se debe reconocer en Juan su profunda vocación y dedicación teológica, la cual lo impulsó a defender arriesgadamente tesis novedosas que al final le costaron la carrera sacerdotal y universitaria. No obstante, su identidad y ordenamiento religioso iba a la par de su absoluta autonomización de los temas asociados a lo justo natural y a la segunda naturaleza política del hombre, de cualquier religión, es decir, una separación de la teología de la filosofía política, realizada por medio de palabras que expresan que "la virtud natural e intelectual es autónoma de la virtud espiritual" (Briguglia, 2009: 27), lo cual se muestra en el texto en un frecuente acento de Juan en lo secular antes que lo celestial, en el Filósofo antes que en Graciano, en el derecho humano antes que el derecho divino, aunque sin descalificar a este segundo ámbito. Para que no haya dudas, hay dos sentencias que perfeccionan su secularismo anclado en el derecho humano:

> "Puede haber sin la dirección de Cristo verdadera y perfecta justicia" porque todo régimen recto "se ordena a vivir según la virtud moral adquirida que, posteriormente, puede ser perfeccionada por otra virtud cualquiera" (c. 18: 163).
>
> "Digan, pues, lo que quieran algunos teólogos pero la apropiación de las cosas y la sujeción de los hombres es por derecho humano" (c. 21: 189)

Desde una perspectiva general, tal vez no puede haber más profundo aporte de Juan a la ideología y a la vida de su tiempo que estos dos reconocimientos. Este perfil general es coherente con un Juan de París muy inmerso en las novedades y tendencias económicas, políticas y culturales de su tiempo, lo que muchos malinterpretan como anticipos de futuras teorías pero que sólo es, como muchos en su tiempo, un contribuyente al *esprit laique* (Coleman, 1983: 210). Una de esas novedades era que "la concepción populista se había puesto de moda como simple doctrina durante la segunda mitad del siglo XIII" (Ullmann, 1961: 209), pero Juan de París al estado de la cuestión le suma significativos argumentos sobre la suprema autoridad del pueblo así como un marco teórico propio que hace de su obra un aporte esencial a la filosofía política de su tiempo. Además de colocar las cuestiones del *dominium*, tanto sobre las cosas como sobre los hombres, fuera del alcance de la teología y aún del derecho canónico, también las encuadra en un ámbito del derecho donde se solapan derecho natural según las condiciones y consecuencias y derecho humano.

De lo que todas, o la mayoría, de las veces sucede a lo que todos, o la mayoría, de los hombres acuerdan. Desde el punto de vista metafísico, tal vez el aporte más importante de Juan de París en el *DPRP* haya sido el de manifestar, de modo no expreso pero si inferible, que la distinción que Aristóteles hacía al interior de lo que es por naturaleza y que los medievales distinguieron como *simpliciter* y *secundum quid*, es la diferencia entre lo natural independiente del hombre y lo natural que depende de la voluntad de todos, o al menos, de la *mayoría* de los hombres, es decir, el de enmarcar lo natural humano en el consenso. "El interés de Juan de París reside en la aplicación contingente de la ley natural según la determina la costumbre, y así resultan interpretaciones de las leyes humanas positivas, ajustadas las propias leyes a situaciones de hecho" (Coleman, 1985: 86). Es que Juan, siguiendo la vieja distinción que viene de Aristóteles,

entiende que lo que fue justo por *derecho natural* en un principio de los tiempos (para Aristóteles lo "mejor simplemente [ἁπλῶς]" o lo que es *siempre o la mayoría* de las veces) --es decir bienes en común y total libertad-- ahora necesita ser establecido por *natural consenso* (para Aristóteles lo "mejor dadas las circunstancias [τῶν ὑποκειμένων]"): lo que *todos o la mayoría* de los hombres acuerdan, ---es decir: la propiedad privada y la sujeción, que para Juan es la auto-sujeción del pueblo. O sea, lo que es por derecho "natural del algún modo" (209) es también derecho de gentes (75). Lo nuevo de Juan es establecer un criterio *único*, el consenso del pueblo, para identificar lo que Aristóteles y otros sólo habían denominado ligeramente como aquello "según las circunstancias", "según las consecuencias" y otras vaguedades, tipo de acción que resume acción estratégica y acción comunicativa (cfr. Habermas).

Un naturalista del consenso del pueblo. No se puede decir que Juan junto con Tomás y Dante, "partían de un origen teocéntrico" (Ullmann, 1961: 264) si sentencia que sin Cristo puede haber perfecta justicia. Si bien para Juan los orígenes judíos y cristianos del orden político procedían de Dios, aquella frase dice que, más allá de si el poder vino o no de Dios, fuera o no verdad, *el poder sí se debe originar legítima y necesariamente en el pueblo que constituye y elige*. Por otra parte, Juan de París no se "anticipa", más bien "refleja" el estado de la sociedad y la política. En el momento en que escribe, la costumbre como derecho, si bien declinaba rápidamente, todavía era importante porque no sólo era ley de facto en Graciano sino que era un instrumento poderoso de la monarquía capeta para avanzar en su proyecto de concentración de poder. Juan construye, en base a definiciones denotativas, una teoría sobre los fundamentos *consensuales* de la más alta autoridad y potencia política que encarna el cuerpo del pueblo: cuando la absoluta libertad, lo natural *simpliciter*, esto es, lo que siempre o la mayoría de las veces debería suceder, no facilita la búsqueda del bien común, sólo puede ser reemplazada por lo natural *secundum quid*, esto es, lo que todos o la mayoría de los hombres acuerda: la sujeción a quién el pueblo decida.

Un filósofo político del pueblo. De los hechos a los derechos: *proprietas* del trabajador y *auctoritas* del pueblo. Desde la perspectiva de la filosofía social y política, Juan observa y pone a los *hechos* acontecidos antes de la institución de una comunidad política --los bienes obtenidos del producto del trabajo y el consenso de la multitud que decide-- como fundamentos de los *derechos* esenciales en la sociedad política: la propiedad de los trabajadores de los bienes producto del trabajo y la autoridad del pueblo por sobre cualquier potestad del príncipe.[253] De esa forma, continúa una lógica tradicional del origen del reino (Aristóteles, Tomás) con algunas variantes menores (sólo hay comunidad con la aparición de mando político) pero con dos acentos sustantivos, la *poiesis* laboral de los individuos de la multitud y la *praxis* política de la multitud reunida. Sobre la *poiesis* del trabajo, en

[253] ¿Por qué un discurso escrito para una circunstancia de disputa de poder entre actores relevantes, tan cruzado y plagado de referencias al papa y a la iglesia, al emperador y al reino de Francia, termina poniendo la legitimidad de la *auctoritas* y *potestas* en un "cuerpo" ajeno a estos actores cupulares? Porque ese es uno de los propósitos cruciales del *De potestate regia et papale*: destacar los fundamentos de la más elevada *auctoritas* del pueblo por sobre las pretensiones de los tres grandes actores políticos de la cristiandad, elevando la supuesta moda de reivindicar la voluntad popular (Ullmann) de las de máximas y simples citas al plano de la discusión teórica.

un momento histórico en donde el trabajo forzado y la dependencia feudal personal estaba desapareciendo en la Europa occidental y existía al menos una importante noción sobre la importancia del trabajo en el derecho de propiedad (Hugo de Saint Víctor, las *Siete Partidas*, la Carta del rey Edward) pero se hablaba sólo del *status* de los bienes y la relación de las personas con ellos, en ese momento histórico, si bien Juan no subvierte las disputas y cuestiones de propiedad tal como las trata el derecho romano, tiene la novedad de identificar perfectamente la *operación* humana que crea los bienes que serán sujetos de apropiación o disputa, bienes que son los que permiten vivir en la pura sociedad, antes de la política, subvirtiendo tanto la visión privatista y superficial del derecho romano pero también aquella benigna con el esfuerzo de los pobres pero incapaz de aprehender la naturaleza económica del trabajo que ofrecen aquellas otras aproximaciones. Sobre la *praxis* política, la creación de un orden de la ciudad supone la capacidad de la simple multitud de reunirse en asamblea, de deliberar y discutir, lo cual produce un cambio de su naturaleza en el momento del acuerdo y la decisión de constituirlo: de las personas individuales que la componen se crea una persona colectiva, *el pueblo* y esos individuos que eran solo personas sociales ahora son también *ciudadanos*. Es decir, no hay sociedad política sin sujeto político colectivo previo que acuerda y toma decisiones. Tomando las categorías que ya estaban implícitas en estos análisis fundacionales pero que serán consagradas en el siglo XVI, podemos decir que Juan de París desdobla el *pacto societatis* del *pacto subjectionis* y crea la novedad de un poder supremo constituyente, soberano diríamos hoy. La aparición de lo político, también, cierra el círculo de la *necesidad* de un orden para resolver los conflictos porque establece de derecho, que es decir el consenso de la mayoría, a la *libertad* en el uso privado de la *proprietas* del trabajador de la gran mayoría de los bienes lo cual, a su vez, "amplía el concepto de soberanía al focalizarse en los derechos pre-civiles a la propiedad a través del trabajo" (Coleman, 1983: 226).

Personas, bienes y comunidad son tres ejes sobre los cuales la filosofía política se ha desplegado. Los clásicos ponen su mayor atención en la *virtud* de las personas sobre las cuales se despliega el poder y, acerca de ellas, lo importante es quién es la mejor persona, grupo o multitud, la más virtuosa para gobernar. El *Corpus iuris civilis*, si bien tiene importantes definiciones sobre el derecho público, se centra en la *propiedad* de las cosas. El derecho germánico, oral o escrito, se centra en la *administración* de la comunidad. Juan de París focaliza su trabajo en las personas particulares y sus bienes privados, mencionando tangencialmente la administración de lo común. Primero, el hecho de la potencia del trabajo como medio para la creación de bienes, otorga el derecho a su posesión en el estadío social, posesión que debe ser perfeccionada como propiedad con el consenso político de los hombres. Segundo, fue la autoridad reconocida de hecho de la multitud cuando constituye un régimen y designa al rey en la fundación del orden político, la que le otorga el derecho, ya en la vida política, de erigirse en la suprema autoridad política que instituye o depone regímenes y gobernantes. El pueblo, por ser el creador del orden político se constituye, naturalmente, en el poder constituyente, *auctoritas* para el lenguaje canónico y que en el futuro se llamará *souveraineté*. De esa manera, el pueblo ya no sólo puede ser, como con los griegos, el asiento del *poder comunal legítimo sobre las personas*, sino que ahora

también debe ser considerado como legítimo detentador de la *propiedad privada sobre los bienes*. Los procesos de construcción de gobierno comunal, especialmente los desarrollados en Florencia, Bolonia y Milán en los siglos XII y XIII, conjugan esos dos elementos que juntos sintetizan lo que posteriormente se llamará lucha de clases y que fue considerado un "símbolo dramático" del triunfo de los artesanos sobre los *grandi*, procesos que la teoría de Juan podía potenciar (Bertazzo, 2009). Si asociamos todos estos hechos cercanos en el tiempo de Juan, podemos especular con mayor fuerza que la defensa de la propiedad privada fundada en el trabajo que hace Juan de París no apunta a la propiedad de los comerciantes sino de los trabajadores: campesinos y artesanos. Si Luis A. De Boni puede identificar una derecha tomista (1989: 13), Juan de París se ubicaría a la izquierda.

Los fundamentos de la *auctoritas* del pueblo. El derecho a ser la autoridad superior en la creación *ex novo* de todo orden político se fundamenta en tres aspectos. El primero deriva de una lógica política naturalista que entiende que el pueblo es tanto el artífice de la crucial decisión de perder la absoluta libertad que tienen todos los individuos en sociedad cuando se instituye un régimen y se elige un primer rey, como también, ya en la sociedad política, que "lo que a todos igualmente toca, que por todos se apruebe" (*quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari*). El segundo argumento continúa una inferencia económica que Aristóteles recuerda, "es justo que la masa ejerza la autoridad sobre los asuntos más importantes, ya que el pueblo, la asamblea y el tribunal están compuestos de muchos, y la propiedad de todos ellos juntos es mayor" (*Política* III, 1282a). El tercero apela a un argumento histórico de la historia del pueblo judío, del pueblo cristiano y del imperio romano-germánico que muestra que Dios elegía al jefe del pueblo según la petición del pueblo y aunque éste se equivocara.

El *principatus civilis vel politicus*. El *regnum* es el mejor régimen en la fundación de un régimen político pero es *desaconsejado* en tiempos posteriores. Si para fundamentar la autoridad del pueblo Juan razona de los hechos al derecho, así también procede para definir su mejor régimen político. Dios le otorgó al pueblo judío un régimen mixto porque "aunque el régimen real sea en sí el mejor si no se corrompe, con todo, debido al gran poder que se le concede al rey, *fácilmente el reino degenera en tiranía*, a no ser que sea perfecta la virtud de aquél a quién es concedido el poder" (175). Singular y de mucho interés es su propuesta de un *principatus civilis vel politicus*, un régimen "real y político" donde la fuerza de la costumbre y la acción legislativa, seguramente del pueblo, son las fuentes de la ley, mientras un príncipe ejerce las otras, es decir, un principado de capacidad meramente ejecutiva y judicial. Ejemplos de este tipo de arreglo "constitucional" debe haber habido en la antigüedad griega y, según algunos juristas, también así puede interpretarse la república romana. Donde efectivamente se estaba dando ese modelo es en las comunas libres del norte de Italia en las cuales van apareciendo *podesti*, *signori*, *gonfalonieri*, que ya no soportan el nombre de príncipes porque han perdido su facultad de crear leyes. Este régimen, visto desde la pura razón, realiza una combinación que nos parece altamente virtuosa, asociando los viejos principios romanos de *auctoritas* y *potestas*. El pueblo, obviamente al instituir y elegir tiene el "saber" de la *auctoritas*, un saber que corre peligro de perderse si su calidad de "autor" es resignada luego para que otros actores en las instancias posteriores se encarguen de hacer las leyes, por lo cual el pueblo debe reservarse la

potestad legislativa, dejando el resto del poder a una fuerte figura, siendo único, que presupone, como en el origen de la sociedad, una mayor *prudentia* (*phrónesis*) para gobernar razonando en diálogo con el pueblo. Esa división de tareas, asimismo, evita la aparición del famoso tirano, figura altamente temida en las obras políticas de la época. El principado civil o político, el régimen real y político, es también una *solución de compromiso* en teoría y praxis. Por un lado, parece responder teóricamente a una *síntesis ecléctica* de varias posibles formulaciones, especialmente alrededor de las posibles re-formulaciones del régimen mixto aristotélico-polibiano- ciceroniano. También puede ser interpretado como un *pragmatismo amplio* que intenta contener los más importantes principios políticos de todos los actores, sectores e intereses opuestos a la pretensión de la plena potestad de cualquier actor. Si ésta es la intención, es posible pensar que fuera deliberado no definir exactamente quién debería tener la potestad de hacer leyes. Así, el principado civil daría cabida: primero a la centralidad y autoridad del pueblo; segundo a la importancia del principio que, en el rey, hace posible la reducción al uno; asimismo, el reconocimiento a la costumbre como fuente de ley habilita que se abra una gran puerta de poder para la expresión de la multiplicidad de actores e intereses de la multifacética sociedad medieval. Es claro que en Juan no hay, textualmente, un *vacío* del espacio de poder legislativo sino, tal vez, un *espacio de poder legislativo* vacío, es decir, el poder legislativo está vacío, pero está. Sobre la realidad caleidoscópica de la Edad Media, cuestionada por fuertes proyectos políticos absolutistas, no existe para Juan ninguna pretensión de legislación unificadora sino sólo la del reconocimiento –atávico, pero siempre disputado por el emperador y por el papa y, especialmente, por los grandes y ricos en las comunas y por los reyes (entre ellos, el de Francia) en los grandes territorios— de las diferencias pero también de los derechos históricos superiores del pueblo como propietario y rector, así como de la figura de un *primus inter pares*.

El polémico y atrevido Juan de París. La carrera en la Universidad de París y en la Orden de los Predicadores y la aparentemente fugaz acción política de Juan, "hombre sutil y experto en muchas disciplinas",[254] si no fueron muy valientes, fueron muy atrevidas. De lo que no parece haber dudas es de que fue "un luchador, que no evitaba los conflictos doctrinales y personales y que era capaz de asumir enérgicas posiciones" (Miethke, 1991: 115). En primer lugar, casi no dejó una controversia en la que no tomase partido con un escrito polémico. Así defendió en dos trabajos la doctrina de Tomás de Aquino contra la hostilidad de los franciscanos, participó ampliamente en la controversia sobre la escatología de Arnaldo de Vilanova, redactó y firmó el *DPRP*, intervino en el debate sobre los privilegios que tenían las órdenes mendicantes para impartir la confesión e incluso promovió una controversia sobre la correcta interpretación de la Eucaristía, notándose en sus obras "un tono agresivo, a menudo también hiriente" (Ubl, 2003: 35 y 37). En segundo lugar, fue muy arriesgado poner su firma no solo en el sexto lugar de la petición a favor de la posición de rey en 1302 sino en su *Tratado* político cuando al menos otros tres –posiblemente magisters-- no se animaron y los

[254] Así reza el volumen 2, n. 656, p. 120 del *Chartularium universitatis Parisiensis*, una historia de la Universidad de París, que en este volumen abarca de 1286 a 1350 (Briguglia, 2009: 9).

dejaron anónimos.[255] Si bien la presión política ejercida por Felipe el Hermoso sobre toda la comunidad parisina y francesa para ser apoyado era muy fuerte, el apoyo significó para todo sacerdote que lo hiciera, un abierto enfrentamiento con el papa y con gran parte de las dos comunidades en que Juan participa, la Universidad de París y la Orden de los Predicadores. En tercer lugar, aquello se potencia por la distancia que toma Juan no solo de Tomás de Aquino (también partícipe de ambas sociedades) para quién el mejor dirigente de una multitud es un rey y el orden causal de todo poder culminaba en la autoridad superlativa del papa, sino de toda la tradición regalista y papalista de la Orden y la Universidad.[256] A Tomás "se le habrían puesto los pelos de punta" por la forma en que tomaba sus textos de apoyo para decir todo lo contrario (Ubl, 2003: 51) como cuando, por ejemplo, frente a la *patientia* que pide Tomás frente a los tiranos Juan proclama la legitimidad de una muerte cruel. En cuarto lugar, siendo que el rey Felipe el Hermoso no solo se presume soberano sino que está en una fuerte campaña para consolidar el centralismo administrativo y político comenzado por el rey santo Luis IX (1214-1270) y para acallar toda voz contraria o, incluso, que discuta su pretensión de reino teocrático o aquellas sobre el área religiosa, no debe haber pasado desapercibida la diferencia entre el sistemático y, al final, violento ataque a la pretensión papal y la correcta pero moderada y tibia defensa a la autonomía del rey de Francia, por lo que posiblemente el texto de Juan probablemente haya terminado siendo catalogado de anti-regalista. Pero acerca de su postrera acusación sobre su tesis del carácter de la eucaristía, la quita de su título de magister regente y retiro de clases, así como el cono de silencio posterior sobre su obra, es probable se halla debido más a cuestiones internas de la orden y de la universidad potenciadas por las presiones que venían de Roma contra quienes se animaban contra el papa: a la variedad de actores, normas e intereses contrapuestos de la sociedad medieval que se han visto, cabría agregar en Paris las disputas que enfrentan al clero secular contra clero regular, a las dos principales órdenes mendicantes entre sí, a la de los maestros de artes contra los teólogos, en

---

[255] Entre quienes se negaron a firmar está el franciscano inglés Juan Duns Escoto (Miethke, 1991: 121). Ese año hubo al menos otros tres trabajos en apoyo a las atribuciones del rey de Francia, pero en ninguno de ellos los autores se atrevieron a poner su firma. Cfr. Dyson, Robert W., traductor y editor (1999), *Three royalist tracts, 1296 – 1302. Primary sources in political thought,* Bristol, Thoemmes. Los tres panfletos anónimos de defensa de las atribuciones del rey son *Antequam essent clerici, Disputatio inter Clericum et Militem* y *Quaestio in utrumque partem*.

[256] La Francia medieval tiene una rica historia de escritores religiosos que escribieron textos que sostenían, o al menos la suponían sin cuestión, la suprema potestad de los reyes. John de Salisbury (inglés, llegó a Francia en 1136 y fue obispo de Chartres) escribió el *Policraticus* en 1159. Gilberto de Tournai (1209-1288) fue un filósofo, predicador y teólogo francés perteneciente a la orden de los franciscanos, cercano a la corte de Luis IX de Francia. Vicente de Beauvais fue un sacerdote dominico importante que escribió trabajos, en el marco de la filosofía práctica del medioevo (ética, económica, política) anterior a la aparición y cambios que implicaron los libros morales de Aristóteles, dentro de los llamados *specula princeps*: *Opus universale de statu principis*. *De eruditione principum* (ca. 1265). Guillermo Peraldo, también dominico, fue probablemente colaborador de Vicente de Beauvais y continuador de su proyecto, escribe *De eruditione principum* (1265). La fuerte presencia religiosa, y domínica, incuestionadora del rey, se ve contestada por Juan. Asimismo, si bien en *De regno* I.6: 80 Tomás reconoce la supremacía del pueblo en proceder contra los tiranos, no avanza tanto como Juan para quién, en todos los casos, la autoridad del pueblo es superior a la de los príncipes.

fin, al eco de las fuertes controversias teológicas y filosóficas del siglo XIII.[257] Respecto a su teoría del valor del trabajo como derecho a la propiedad, el tratado tendrá que esperar a que siglos después este principio sea desarrollado teóricamente. Pero acerca de lo que significó en la lucha teórica contra las pretensiones absolutistas de los poderes unipersonales y, especialmente, su defensa de la soberanía del pueblo, sus principios serán retomados, no mucho tiempo después, por alguien que, en la Universidad de París, seguramente debe haberlo leído (Marsilio de Padua) pero que continua aplicándole el cono de silencio que sus pares parecen haberle impuesto.[258] Pero el aporte fundamental a la filosofía política ha sido situar al pueblo arriba de toda jerarquía política y en el centro de toda la sociedad: "el poder temporal y el poder espiritual están ordenados, respectivamente, hacia el natural y supernatural bienestar del pueblo... Para Juan, Dios empodera a todas las personas con autoridad a través del pueblo… papas, obispos, emperadores y reyes" (Theng, 2015: 173-174).

---

[257] Otra probable víctima de estas disputas y por la misma época de Juan fue Godofredo de Fontaines, de pensamiento político cercano al de Juan. Como Juan, Godofredo defendió en su tiempo algunas tesis tomistas cuestionadas y se diferenció de las órdenes mendicantes que peleaban puestos en la Universidad. La edición de sus obras todavía tuvo que esperar más que las de Juan: recién se hicieron a principios del siglo XX.

[258] Juan muere en París en 1306. Fue master en Teología en la Universidad de París y Marsilio de Padua es rector en 1312. Siendo que "alrededor de 1300 Juan estaba en el pináculo de su carrera" (Milne-Tavendale, 2015: 119), y teniendo Marsilio un cargo tan importante pocos años después, difícilmente desconociera su obra. Si bien no lo menciona a Juan en el texto (ni tampoco al *De monarquía* de Dante, que con seguridad leyó), probaría su conocimiento de *DPRP* el que en un manuscrito del *Defensor pacis*, "directas referencias a Juan de París aparecen solo en una glosa en los márgenes del manuscrito L de 1401, puestos por los amanuenses, que corresponden al *Discurso* I, c. 9.10 y c. 17.10… [en] dos secciones" que concuerdan con los argumentos de Juan referentes a la no necesidad de un solo poder temporal universal (Koch, 2015: 51).

Apéndice. JUAN Y SU TEORÍA SOBRE LAS DOS ESPADAS

1. El contexto medieval y parisino

"Aquí hay dos espadas", Lucas 22.38.

Sociedad de las diferencias cruzada por lucha de absolutismos

Una estructura plural, donde no existía un Estado y la soberanía era discutida. Una estructura cruzada por ámbitos marcadamente heterogéneos: la sociedad feudo-real y la sociedad libre-comunal; feudalismo y relaciones semi-libres y libres de trabajo; señores y vasallos feudales, reyes y pueblos locales, así como dos espadas universales; flagrantes discriminaciones jurídicamente sostenidas (que hoy se considerarían ilegítimas): en los derechos políticos, en las tasas por impuestos, en las penas por delitos.[259] A esa estructura hay que agregarle una superestructura compleja, donde no existe un Estado, es decir, una persona ficta que reúne en sí el monopolio legítimo de hacer leyes y utilizar la fuerza,[260] el medioevo nos muestra una dinámica política donde el derecho natural y el de gentes es "proveniente de lo alto, no de una autoridad emanante que es soberana a la ciudad, sino de principios morales, éticos y religiosos que son la raíz del derecho, consolidado en la costumbre al uso que el pueblo prosiguió en el desarrollo del tiempo" (Bertazzo, 2009: 15). Este derecho es interpretado y apropiado social y políticamente de diversas maneras en las bases de la sociedad, donde existe una multiplicidad de poderes legítimos (o, al menos, en lucha por su reconocimiento y con vigencia de facto) que lo convierten, según los diversos intereses, costumbres y miradas, en normas y reglamentos. Un ejemplo: en algunas comunas italianas de los siglos XII al XV, encontramos corporaciones (los *Arti*) con sus propias leyes y jurisdicciones, organizaciones territoriales armadas de la ciudad (con sus jefes, *capitani del popolo*), autoridades de la comuna (podestás o priores y gonfalonieros de justicia, asambleas del pueblo), asociaciones de mercaderes con sus propias leyes y, también, familias poderosas que aún reclaman cierto derecho de linaje o noble, viejos reclamos feudales y pretensiones de autoridad del papa, del emperador y de sus sectas (*sette*) locales (güelfos y gibelinos). "Sólo abandonando la idea moderna de soberanía referida a la estructura política y el derecho" es como se puede poner en evidencia la compleja estructura social y política del medioevo donde existen legítimas expresiones positivas de ese derecho apropiado por una multiplicidad de identidades (de clase, de lealtades, de familias, de conjuraciones y territoriales). Como dice un especialista,

> "Grossi: en la Edad Media no hay soberanías, sino un enjambre de autonomías políticas en las que el derecho es la verdadera constitución del organismo. En este contexto, el derecho es una dimensión óntica que precede y se superpone a la política. De hecho, la sociedad medieval vive un poder

---

[259] Las distinciones eran, por ejemplo, tanto entre categorías feudales por un lado y de comunas por otro, así como una mezcla entre ellas: por ejemplo en Sicilia, conde-barón-caballero-ciudadano-campesino, en orden descendente de pena por delitos; en Florencia, nobles o magnate-pueblo.

[260] La idea de un mando coercitivo monopólico conservó cierta imagen de antinatural, sentido que según los Carlyle tuvo influjo hasta Rousseau y que incluso se percibe en las ideas de estado gendarme de Spencer y los ingleses radicales. El término *stato* se usa en Italia a partir del siglo XIV para denotar el conjunto de instituciones políticas, pero no en el sentido de un poder que tiene el monopolio legislativo y del uso legítimo de la fuerza.

político incompleto" (Bertazzo, 2009: 14-16).[261]

lo cual sumado a la multiplicidad de *potestas* con pretensiones legítimas ("por arriba" el papa, el emperador, los reyes, las autoridades locales de la ciudades-estado y "por abajo" múltiples *corpus* de derecho –civil, canónico, mercantil, corporativo, feudal), constituyó un mundo con más libertades de las que el imaginario moderno supone. No obstante, aunque Juan no vivía en una ciudad como Florencia o Bolonia ni en territorios en disputa que hacían de la violencia cotidiana un tema principal, ésta era una realidad conocida y sopesada que hacía que la virtud del pluralismo y la diversidad, mostrara su cara anárquica (Bertazzo, 2009).[262] Será entonces la necesidad de diseñar un modo eficaz de crear y administrar la ley para mantener la paz y seguridad a través del monopolio legislativo y del uso de la violencia, la otra gran fuerza histórica que se despliega en el medioevo además del conflicto universal entre "el pueblo que no desea ser dominado ni oprimido por los grandes y los grandes que quieren dominar y oprimir al pueblo" (dirá Maquiavelo). Entonces, pluralismo político-normativo y multiforme realidad social, ausencia de Estado y dualidad espiritual-temporal constitutiva del cosmos y los infinitos microcosmos, todo se enfrenta a una constante tensión en los ámbitos intelectuales hacia la búsqueda de una *reductio ad unum* y, en lo religioso, una efectiva y universal fe cristiana, dos principios generalizados que, paradójicamente, lejos de mostrarnos una sociedad fragmentada, desde lo cotidiano ofrecen la imagen de una amalgama culturalmente virtuosa (cfr. Gierke, 1900: 7-11).

Plenitudo potestatis. El debate que domina todo el período y descuella en la Baja Edad Media discurre esencialmente sobre qué ámbito atañe a cada uno, qué fundamento y derecho les asisten y qué relaciones guardan entre sí dos órdenes, el eclesiástico y el terrenal, el espiritual y el temporal, corporizados en el papa y el emperador del Sacro Imperio. Después de una primera época de amplia hegemonía intelectual de las tesis que argumentan la supremacía, en todos los aspectos, del orden espiritual, las autoridades temporales (emperador y reyes)

---

[261] Por supuesto hay excepciones. "La historia del municipio de Milán estuvo marcada por una estructura institucional bien delineada, de tal manera que la 'lucha por el poder político nunca podría tener lugar fuera de los grupos organizados y, de alguna manera, institucionalmente encuadrados'" (Bertazzo, 2009: 26).

[262] En el caso de las comunas italianas del norte, la violencia que arrastraba a las familias más ricas, involucraba también a los pobres dada la profundidad y extensión del clientelismo. Una caracterización de los múltiples clivajes la ofrece un texto de principios del *trecento* de un sacerdote dominico en Florencia perteneciente a una familia *popolani*: "la gran ciudad se divide en tres partes. Una fractura son los Guelfos que hablan mal de los Gibelinos que no se retiran, y los Gibelinos de los Guelfos que los quieren expulsar. Otra fractura son los artesanos que hablan mal de los grandes que los devoran, que cometen traiciones, que defienden los bienes enemigos, etc.; y al contrario los grandes de los artesanos dicen que la dominación voluntaria es una necedad, que a la tierra vituperan, etc. La tercera fractura es entre los clérigos y religiosos y los laicos" (Remigio de Girolami, en su *Speculum*, citado por Bertazzo, 2009: xvii, trad. autor). Remigio se olvidó de las guerras y vendettas entre familias *grandi*, en la cual intervino alguna vez buscando la paz. Maquiavelo, dos siglos después completa el cuadro, caracterizando a la misma ciudad y época de Remigio: "no era uno solo sino muchos los rumores que alteraban a la ciudad, dándose en ella las rivalidades entre el pueblo y los grandes, entre gibelinos y güelfos y entre blancos y negros… Se combatía así en varios puntos de Florencia" (Maquiavelo, *Istorie fiorentine*, II.21).

comienzan a discutirlas, primero sobre las mismas bases doctrinarias cristianas y luego sobre autores laicos. En la carta del papa Gelasio I al emperador Anastasio I (494), por disposición divina se establecen dos ámbitos bien diferenciados, la administración de los sacramentos y la de la disciplina pública, aunque la *auctoritas* del papa está por encima de la *potestas* real --"tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación"--[263] aunque siempre bajo un ámbito unitario: "una sola fe, un solo pueblo, una sola iglesia". Posteriores tratados precisaron la doctrina, la cual si bien claramente establecía una división del trabajo donde cada uno de los gobiernos debía limitarse a su esfera y funciones, también insistía en la superioridad de la *auctoritas* sobre la *potestas*, y dejaba abierto el principio de que "el poder de atar y desatar podía ejercerse sobre el mismo emperador" (Ullmann, 1965: 44). Una sociedad con dos cabezas, una de ellas sobresaliente y dejando abierta la interpretación de derechos en el orden temporal. En la literatura eclesiástica de la Edad Media es frecuente encontrar esta fórmula: *in partem sollicitudini*s… *non in plenitudinem potestatis* (participar de las responsabilidades… no en plenitud de poder), la cual expresa la posición jerárquica de los obispos, frente a la del Papa, el que tiene el poder espiritual en su totalidad absoluta, la *potestas ordinis*, el poder de consagración de los órdenes eclesiales, y la *potestas iurisdictionis*, el poder sobre las actividades de la iglesia localizado territorialmente. Gregorio I Magno, a fines del siglo VI establece que la Iglesia universal es el cuerpo de Cristo, "cuya madre es la Iglesia romana y cuyo padre es el papa… Los reyes reciben su poder de Dios y su función primordial es servir a la Iglesia en su misión salvadora. Con Gregorio las instituciones políticas, absorbidas por la Iglesia, pierden su independencia". La

---

[263] Completamos la carta del Papa Gelasio al emperador Anastasio I, conocida como *Duo sunt*. "Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino. Pues has de saber, clementísimo hijo, que, aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que es tu deber, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la iglesia, sabiendo que el imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales, ¿con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios? De la misma manera que hay gran peligro para los papas cuando no dicen lo que es necesario en lo que toca al honor divino, así también existe no pequeño peligro para los que se obstinan en resistir (que Dios no lo permita) cuando tienen que obedecer. Y si los corazones de los fieles deben someterse generalmente a todos los sacerdotes, los cuales administran las cosas santas, de una manera recta, ¿cuánto más asentimiento deben prestar al que preside sobre esa sede, que la misma Suprema Divinidad deseó que tuviera la supremacía sobre todos los sacerdotes, y que el juicio piadoso de toda la Iglesia ha honrado desde entonces?".

No son exactamente las mismas las opiniones de los Carlyle y la de Ullmann. Para los primeros, el principio de Gelasio establece "que cada Poder, el Temporal y el Espiritual, deriva su autoridad de Dios. y que ningún Poder tiene autoridad sobre el otro en asuntos que pertenecen a su propia esfera" (Carlyle, 1928: 440). Para el segundo, como vimos, la *auctoritas* papal superior "incluía ya todos los ingredientes de los posteriores conflictos medievales entre los poderes secular y espiritual" (Ullmann, 1965: 44).

doctrina va ajustando esta interpretación hacia una cada vez mayor poder de la iglesia y el papa. Con Isidoro de Sevilla (principios siglo VII), el sacerdocio es el intérprete de la fe y con sus exégesis, principalmente bíblicas, logra una teoría fuertemente cohesionada; el príncipe, es su protector y, así, la Iglesia abarca toda la realidad. De esta forma desaparece todo derecho natural del poder político temporal autónomo, haciéndose común la referencia a la metáfora de un padre con un hijo no emancipado, lo que obliga a los teóricos proimperialistas a reinterpretar los argumentos de quien posee el monopolio cultural: el debate se despliega en terreno imaginario, simbólico e intelectual eclesiástico pro-papal. La disputa intelectual se va a transformar en lucha abierta siglos después. Hugo de San Víctor formuló una versión clásica del *corpus mysticum* de Cristo, la iglesia (*De sacramentis fidei*, c. 1134), ampliamente estudiada y citada, donde continúa la doctrina de la *auctoritas* pontificia superior a la *potestas* temporal.[264] Pero el cuidado uso diferenciado de *potestas* del papa sólo para lo eclesiástico y *auctoritas* para la superioridad del papa sobre el poder temporal, se fue desplazando y terminó en que la facultad de la *potestas* papal se suma a su *auctoritas* en el orden temporal. Aunque usada desde Leo I (440-461), Inocente III (1198-1216) fue el primero que usó *plenitudo potestatis* como descripción del poder papal. Su decretal *Quanto personam*, (21.08.1198) lo define como el vicario de Cristo que posee una extraordinaria forma de autoridad, una divina autoridad, que compartía con el mismo Dios. El oficio papal era el único lugar de máxima autoridad dentro de la Iglesia y quién que, como vicario de Cristo, podía ejercer el "poder divino" en la tierra, así como también era fuente del derecho canónico. En el proceso, se desarrollaron y refinaron una serie de conceptos - *pro ratione voluntas; plenitudo potestatis; potesta absoluta*. Henricus de Segusio, llamado Hostiensis (c.1200 -1271) desarrolló el concepto más plenamente que cualquiera de los canonistas anteriores, introduciendo innovaciones que facilitaron el camino hacia la pretensión del pleno poder papal.

Instrumentos y doctrinas regalistas. En el secular conflicto entre las dos espadas es dable distinguir cuatro grandes actos: la cuestión de las investiduras en el siglo XI (Gregorio VII versus el emperador Enrique IV, 1075-1124); Gregorio IX frente al emperador Federico II (1227-41); el papa de Aviñón Bonifacio VIII contra el emperador Felipe IV el Hermoso (1296-principios s.XIV); y Juan XXII versus

---

[264] Citamos ampliamente lo abreviado arriba. "Hay dos vidas: una terrenal y otra celestial. Una del cuerpo y otra del espíritu. Una por la que el cuerpo vive del alma y otra por la que el alma vive de Dios… Y por esto en uno y otro pueblo hay poderes constituidos... Y así, aquel poder se llama secular y éste, espiritual… El poder terrenal tiene por cabeza al rey, el espiritual, al sumo pontífice… Y en cuanto la vida espiritual es más digna que la terrenal y el espíritu mejor que el cuerpo, así también el poder espiritual aventaja en honor y dignidad al secular. Pues el poder espiritual tiene facultad para enseñar y juzgar al poder secular si no sigue por caminos rectos. En cambio, el poder espiritual, fundado sólo por Dios, aun cuando yerre, sólo puede ser juzgado por Dios, como está escrito. El poder espiritual puede juzgar todo, pero él no puede ser juzgado por nadie. Que el poder espiritual (considerado como institución divina) es anterior en el tiempo y mayor en dignidad, se manifiesta claramente por el hecho de que el sacerdocio fue primeramente instituido por Dios y que después (por mandato divino) el poder secular fue instituido por el sacerdocio… El poder secular, que recibe la bendición del poder espiritual, es inferior en justicia a él" (Hugo de San Víctor: *De Sacramentis christianae fidei*, citado por Artola, M. (1982). *Textos fundamentales para la Historia*, Madrid, Alianza: 101-102). En síntesis, todo lo contrario de lo que luego dirá Juan.

Luis de Baviera (1324-1347). El texto de Juan se ubica en el epicentro del tercer acto de la cuestión de las dos espadas, donde la discusión intelectual no se basa únicamente en la base teológica que la iglesia había desarrollado ampliamente. A diferencia de los reyes ingleses, los monarcas teocráticos franceses habían logrado desvincular en alto grado su legitimidad gobernante de los lazos consensuales con barones feudales y habían desarrollado instrumentos normativos propios. Mientras el acento está dado en la concepción descendente del gobierno y la obediencia necesaria, en Inglaterra lo estaba en el consentimiento y la cooperación. *Contrario sensu*, la acentuada naturaleza religiosa que los Capetos habían insuflado a su reino los hacía más vulnerables que los reyes normandos a las demandas y cuestionamientos que provenían del orden eclesiástico.[265] No existía ningún vínculo jurídico entre el rey y el reino que se le había confiado de manera que no tenía apoyos feudales o sociales propios. Por ello, los reyes franceses en su lucha, primero tomaron fórmulas usuales del derecho de gentes (*rex in regno suo est imperator*) y de la tradición romana (*communis patria*, *sancti reges Franciae*) y desarrollaron argumentos propios. En primer lugar Phillipe de Remi Beaumanoir († 1296), jurista muy prestigioso del reino, prosiguió el camino doctrinario de autonomía que hasta llegó a mencionar la *plenitudine potestatis regiae*. Asimismo, el amplio desarrollo de escuelas del derecho (Montpéllier, Orleáns, Angers, Grenoble y otras) y de *jurisconsulti* y *légistes* de alto nivel les proporcionaba una base de cuadros jurídicos romanistas para horadar la estructura feudal y defender al rey. Asimismo, Felipe IV tuvo sus plumas doctrinarias que específicamente escribieron contra el papa y a favor del rey. Pero la gran operación política fueron las asambleas convocadas en 1302 y 1303 para impugnar al papa en donde el carácter fundamentalmente teocrático de la legitimidad del poder transmuta, en apariencia, en uno eminentemente popular, "como si la concepción descendente del gobierno se hubiera transformado, imperceptiblemente y sin obstáculo a su paso, en su contrapartida ascendente" (Ullmann, 1961: 208).

Disputa entre el papado y el reino de Francia

El tercer gran acto de esta lucha secular entre las dos espadas podemos dividirlo en dos fases. Desde el inicio del reinado de Felipe IV el Hermoso se habían producido conflictos entre los miembros eclesiásticos y los oficiales reales por el cobro de impuestos sobre los hombres y las tierras, que en general se resolvieron en favor de la jurisdicción real, a pesar de las protestas de los obispos y

---

[265] Los Capetos habían eliminado de hecho el juramento general de fidelidad desde fines del siglo X; implementaron, desde el poder real, la inquisición contra los herejes; poseían un importante cuerpo de oficiales (*sergents du roi*), controlados por otro cuerpo de oficiales (*enqueteurs*) que hacían uso de normativa propia para juzgar e imponer impuestos y contribuciones: el principio de la *protectio regni* o *tuitio regni*, el *défaute de droit*, el *ius preventiones* y el *appel comme d'abus*, así como el, al principio ajeno, derecho romano que, finalmente, fue incorporado como *droit ecrit*. Su construcción teocrática, que tuvo fundamental impulso durante el reinado de San Luis IX (1226-1270), se basaba en la eliminación de símbolos relacionales con el pueblo y la introducción de otros hegemónicos: por un lado, la eliminación en la ceremonia de coronación del todo tipo previo de asamblea del reino y del Reconocimiento de los órdenes del reino, aislaba la estructura de poder real y, por otro, la introducción del mito de la *Sainte Ampole* de oleo sagrado ungido en la coronación al *rex christiassimus* y la comunión del rey bajo las dos especies, fortalecía su imagen teocrática (cfr. Ullmann, 1961, II.cap.4).

del Papa. Sin embargo, el día de Nochebuena de 1294 el cardenal presbítero de San Silvestre y San Martín, Benedetto Gaetani, asciende al Pontificado bajo el nombre de Bonifacio VIII y de inmediato se propuso hacer valer su *plenitudo potestatis* sobre los reyes. Lo que se considera la primera fase del choque, comienza en 1296 con la promulgación de la bula *Clericis laicos* en la que prohibía a los soberanos cualquier exacción fiscal sobre el clero sin autorización pontificia, bajo pena de excomunión. Felipe, por su parte, "para cubrir las necesidades del reino", respondió prohibiendo la salida de oro y plata del reino al exterior y restringió el derecho de residencia y de comercio de los extranjeros en Francia, impidiendo que los bancos florentinos establecidos en Francia pudiesen transferir cuantiosas sumas al papa. El papa responde el 20 de septiembre de 1297 publicando la bula *Ineffabilis amoris dulcedine* en la que, manteniendo el núcleo de lo que había dicho, amenazaba con sublevar a los enemigos del rey y se quejaba de los consejeros del monarca. Bonifacio VIII, que entonces tenía otras preocupaciones como los conflictos con los aragoneses de Sicilia y los Colonna de Roma, se encontraba en problemas financieros y buscó una salida diplomática. Permitió que el rey pudiera imponer tributos al clero para la defensa del reino, siempre que hubiere formulado la solicitud y la autorizase la Sede Apostólica. La siguiente medida, a través de la bula *Romana mater* del 7 de febrero de 1297, permitió al clero hacer donaciones voluntarias al rey. A ello se agregó la bula *Noveritis nos* del 30 de julio, en la que *limitaba el alcance de la anterior Clericis laicos*, ya que no se aplicaba a los impuestos que los eclesiásticos aceptasen, ni suprimía los deberes feudales, ni se aplicaba a los clérigos que no vivían como tales, pero si permitía al rey de Francia -o al consejo real en caso de que ese fuese menor de edad- adoptar medidas tributarias necesarias en caso de urgencia. La tensión se aplacó, a pesar de las encendidas proclamas del conde Guido de Flandes cuyos representantes, en medio de su guerra con Felipe en 1298, llamaron al papa "souverain du Roy de France en espirituel et en temporel" y, al año siguiente, "juez de todas las cosas temporales y espirituales". Ni siquiera reanimó el conflicto la voz del cardenal franciscano Matteo d'Acquasparta proclamando, al inicio del 1300, que la autoridad del Sumo Pontífice es tal que se extiende de hecho a quienes no son cristianos, por cuanto es soberano de todas las cosas temporales y espirituales. El monarca capetino seguía precisando más financiamiento para sostener su guerra con el rey inglés Eduardo e impuso nuevos impuestos. Si bien algunos clérigos juzgaron conveniente la medida, otros se opusieron e iniciaron una campaña en contra de la causa del monarca franco. Entre éstos se encontraba el obispo de Pamiers Bernard Saisset, amigo personal de Bonifacio VIII y quien no perdía oportunidad para hablar mal del rey Felipe IV.

A finales del verano de 1301 la *detención del obispo Saisset* por orden del rey bajo la acusación de blasfemia, herejía y traición –en lo que podemos definir como la segunda fase del conflicto-- desencadena un grave conflicto con el Papa, porque la detención constituía una clara violación de los privilegios eclesiásticos, ya que únicamente el Papa podía juzgar a un obispo. El motivo inmediato del arresto fue forzar a una solución del conflicto por la jurisdicción de Pamiers que enfrentaba al Conde de Foix, que tenía el apoyo del rey, y a la Iglesia local que contaba con la intervención del Papa que había puesto esa diócesis bajo su protección directa. Sin embargo, el objetivo último del monarca capetino era arrancar a Bonifacio VIII el

reconocimiento de la jurisdicción más elevada del rey sobre todos sus súbditos, *incluidos los miembros de la alta jerarquía eclesiástica local*, es decir, un reconocimiento de la superioridad absoluta del rey sobre el Papa en el interior de su reino. Como represalia, el 4 de diciembre de 1301 Bonifacio promulgó la bula *Salvator mundi* revocando todos los privilegios impositivos concedidos a la corona francesa y prohibía al clero local el pago de cualquier tributo. Al día siguiente, emite otra bula, *Ausculta fili charissime*, en la que reprueba al rey francés por no haber tomado en cuenta otra bula, la *Clericis laicos* sobre los impuestos a los clérigos, y por no obedecer al obispo de Roma. Cuando la bula *Ausculta fili* llegó a la corte francesa, el canciller capetino Pierre Flotte la hizo *quemar* y la sustituyó por una *apócrifa* titulada *Deum time*. En esta se afirmaba que el papa ejercía el poder temporal sobre el rey y todos los franceses, algo que iba contra la Decretal de Inocencio III *Per venerabilem* "en la que se establece que el rey francés no tiene en cosas temporales ningún superior" (Ubl, 2003: 54). Así, Flotte la hizo distribuir por todo el territorio francés con el propósito de mover a la opinión pública en contra del Papa. A su vez, Felipe acusa de *herejía* al papa y comienza una campaña convocando a reuniones en París donde acude el Rey o su canciller y enviando mensajeros al resto de Francia, en ambas recabando apoyo escrito a una convocatoria a concilio general para juzgar su conducta. Habiendo distribuido la falsa bula, en una de esas convocatorias (de febrero de 1302) se concretó la reunión de los representantes del clero, la nobleza y por primera vez de la ciudad de París, lo que constituye el nacimiento de los *Estados Generales* de Francia. El 10 abril de 1302 se logró que los tres estamentos rechazaran la subordinación del rey al papa y reclamaran una revocación de las medidas de Bonifacio VIII. En otra de esas reuniones, del 13 y 14 de Junio en el Louvre, a los cargos relacionados con herejía e inmoralidad se sumaron "las acusaciones de que Bonifacio negó la inmortalidad del alma (1), la vida después de la muerte y, por lo tanto, el valor de las oraciones por los muertos (2), la transubstanciación (3) y la eficacia de la penitencia (15); aprobó las obras de Arnold de Vilanova (6); simonía practicada (10) y sodomía (13); y creía que la fornicación y la masturbación ('fricacio manuum') no eran pecados (4)" (Courtenay, 1996: 578n). Las reuniones y recolecciones de apoyo concluyeron con el envío de cartas de protestas al Sacro Colegio. Los cardenales, que en general rechazaban la pretensión de poder absoluto del papa porque los limitaba, evaluaron mayor peligro por el lado real y el 26 de julio se dirigieron en una carta a los nobles del reino denunciando la falsedad de la bula *Scire te volumus* y acusando de su autoría al recientemente fallecido canciller Flotte. Guillermo de Nogaret se convirtió en consejero principal del rey, confirmando la posición mantenida hasta ese momento. El papado respondió con la bula *Unam Sanctam* el 18 de noviembre de 1302, la que fue, tal vez, la expresión más radical de la pretensión de poder absoluto del papa en un documento oficial. El propósito de la bula se asentaba sobre dos principios centrales: 1) el papa es supremo en la Iglesia y la sujeción a él es doctrina necesaria para la salvación, 2) hay dos espadas (la espiritual y la temporal), pero ambas están en la potestad de la Iglesia, "Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote".

El ultraje de Agnani. El papa había programado excomulgar al rey francés en Anagni el día de la Natividad de María (8 de septiembre de 1303) y declarar a sus

súbditos exentos del juramento de fidelidad. El nuevo canciller de Felipe IV, Guillermo de Nogaret, había cambiado de táctica y en vez de continuar la lucha ideológica --con escritos verdaderos tanto como apócrifos-- pasó a la acción directa con sus tropas y, en dos ataques consecutivos, logró que su aliado, Sciarra Colonna "hermano" de dos obispos destituidos por el Papa, se presentara en la residencia papal de Anagni, forzara la guardia del castillo y en una escena humillante se dice que ultrajó al pontífice, de alguna manera, y se apoderó de su persona, muriendo algunos sirvientes del papa.

> "Bonifacio fue encontrado acostado en una cama, vestido con sus túnicas papales, sosteniendo un crucifijo fuertemente en sus manos y besándola fervientemente. Insultos y amenazas le lanzaron: ladrón, hereje, criminal, falso Papa, merecedor de la muerte por los agravios cometidos contra los Colonna y sus parientes. Muchos de los soldados incluso lo golpearon" (Newhall, 1921: 288).[266]

Posteriormente entró Nogaret y allí estuvo con el Papa durante dos días y "ahora que el papa estaba preso, hubo una opinión dividida sobre cómo debería ser tratado. Sciarra quería matarlo. Nogaret y los otros deseaban llevarlo prisionero a Francia" (*ibid*.: 290). El 9 de septiembre, frente a la presión del pueblo de Anagni, los franceses se retiraron. Un mes después, el 11 de octubre de 1303, murió Bonifacio "bajo circunstancias que aún son obscuras" (*ibid*.: 293). Además del rey y los Colonna, muchos *magister regentes* de teología de la Universidad de París deben haber sonreído recordando el desprecio con que el futuro Bonifacio los trató en noviembre de 1290 en el propio París.

El último acto (siglos XIV-XVI): la lucha ahora será entre la iglesia y los nacientes estados. La querella entre el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV fue en gran medida un enconado debate de ideas entre teólogos y juristas. Se vuelven a analizar los mismos pasajes de las Escrituras, a reexaminar los mismos precedentes históricos, a reinterpretar los mismos acontecimientos cruciales, tales como la Donación de Constantino y la translación del imperio, pero se agrega una teoría de los poderes de la realeza hasta entonces no planteada y que estaba sumergida en los trabajos de Tomás de Aquino.

En vez de dos jurisdicciones universales, el *sacerdotium* y el *imperium*, el problema se plantea entre el rey de Francia como poder independiente, por un lado, y el papado, como poder autónomo por otro. Se enfrentaban dos visiones: la *plenitudo potestatis* y el secularismo real. La diferencia entre ambas posturas, es esencialmente jurídica. La esencia de la teoría de la *plenitudo potestatis* expresaba que el derecho papal a intervenir o deponer a un monarca negligente no dependía, en manera alguna, de que el rey fuese vasallo del papa; dependía únicamente de

---

[266] "Los archivos se rompieron, las cartas y los diplomas se destrozaron en pedazos. Vasijas de oro y plata, ornamentos y vestimentas fueron retirados ante los ojos del Papa, pero éste permaneció impasible e indiferente, simplemente citando 'El Señor dio, y el Señor quitó; bendito sea el nombre del Señor'. Ni siquiera el carácter sagrado de las reliquias pudo salvarlas del saqueo en aras de su significado, y un cronista piadoso menciona especialmente un recipiente conteniendo la leche de la Bendita Virgen que fue vaciado. En la confusión del asalto y saqueo, el arzobispo de Gran se dice que fue asesinado, mientras que el resto de los defensores fueron reducidos o expulsados del palacio. Los palacios del Marqués y del obispo de Palma también fueron saqueados junto con el banco de los Spini, y Simon Gerard, el banquero del Papa, apenas escapó con vida" (Newhall, 1921: 289).

los poderes plenos de la función papal, que tiene por ser vicario de Cristo. La esencia de la teoría de la realeza secular era definir a la autoridad espiritual del papa como de instrucción ética o religiosa y privarla por consiguiente de fuerza coactiva, función que sólo correspondía al rey. Los reyes en un principio no estaban de acuerdo en que se utilizara el *Corpus* de Justiniano en sus dominios, por temor a perder fuerza política en beneficio del emperador, mas paulatinamente notaron la conveniencia que representaba el derecho romano justinianeo por citas en él contenidas, especialmente las que exaltaban la facultad legislativa de los reyes: *Princeps legibus solutus est* o *quod Prìncipi placuit legis habet vigorem* aunado a la fórmula que en los siglos XI y XII tomó fuerza en Europa y que afirmaba que el rey no conocía a nadie como superior a sí mismo, pues era un emperador en su reino "*rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator*".[267]

En síntesis, el conflicto hizo posible visualizar la tremenda importancia que ya habían alcanzado los estudios jurídicos, tanto en el derecho romano como en el canónico, la transformación de la filosofía medieval y el establecimiento de nuevas categorías de relaciones. Desde el punto de vista de la secular disputa de las dos espadas, ésta si bien se continúa, cambia de naturaleza: "con la caída de Bonifacio VIII el largo conflicto que el papado y el imperio tenían, según me parece, realmente llega a su fin… desde el siglo XIV la historia de las relaciones entre las autoridades de lo Temporal y lo Espiritual, aunque no debemos pasar por alto la gran importancia de la autoridad papal, deben ser estudiadas principalmente bajo los términos de las relaciones de Iglesia y Estado dentro de las distintas naciones. Esto es cierto sobre los siglos XIV y XV, e incluso más sobre el XVI, y no sólo en los países Reformados sino también en los Católicos" (Carlyle, 1936: x). En la Universidad de París, luego de la relativa independencia intelectual que los teólogos habían tomado del papado en el postrer siglo XIII, el triunfo de Felipe II significó que "el rey reemplazó al Papa como el poder dominante sobre la universidad y que la universidad cada vez más se fuera componiendo de franceses" (Wei, 1993: 38).

Temas y publicaciones. Las diferentes posturas jurídicas en el conflicto entre Felipe y Bonifacio se desenvolvieron alrededor de tres temas específicos, en un intento por desbaratar las posiciones dominantes de un lado y del otro en la disputa: 1) el derecho de renuncia por parte del Papa, ante la decisión de Celestino V de abdicar a su trono el 13 de diciembre de 1294; 2) los límites de la *plenitudo potestatis* que el Papa y la curia romana defendían y 3) la facultad del rey para promulgar leyes en la comunidad, que se traducía en la *potestas* real para establecer el cobro de impuestos a las personas eclesiásticas y sobre sus posesiones. En torno al primer tema, el primero en pronunciarse en 1295, fue el franciscano Pedro de Juan Olivi aceptando la validez de la renuncia de Celestino V. A él le siguieron en la misma posición, los maestros Godofredo de Fontaines y Pedro de Auvergne. Pero el 15 de junio de 1297, ciertas desavenencias económicas transformadas en rivalidad política en el seno de la Iglesia, entre los cardenales Santiago y Pedro Colonna de Palestrina y el papa Bonifacio, llevó a los primeros a buscar un pronunciamiento de los principales juristas de la Universidad de París sobre el derecho de renuncia del papa (que de ser rechazado, invalidaría la

[267] Tomás y Valiente, F., *Manual de Historia del derecho español*, pág. 1118.

elección de Bonifacio). Buscaban la remoción del hombre "que dirige la iglesia como un tirano". Proponían la convocatoria de un concilio que declarase la sede vacante y el levantamiento del deber de obediencia a Bonifacio. El papa reaccionó contra las peticiones de los Colonna y logró que todos los cardenales de la Curia emitieran una declaración de que la elección no estaba en discusión. Incluso el cardenal Nicolás de Nonancourt, antiguo canciller de la Universidad de París y que había sido elevado al cardenalato por Celestino V, defendió la elección en tres escritos. A él le siguieron el cardenal Juan Le Moine, Juan Burgundio, Conrado de Megenberg, Guillermo de Sarzano y Egidio Romano, este último con el opúsculo *De renunciatione papae* (marzo de 1298). El conflicto en torno a la validez de la renuncia papal estaba superado. Respecto al segundo tema, en el año 1302, se conocerán dos obras primordiales en defensa de la *plenitudo potestatis* papal: *De ecclesiastica potestate*, escrita por Egidio Romano, en la que, no sólo se defiende los derechos del papa y de la iglesia frente al gobierno temporal, sino que se propone la subordinación directa de este último a través de la reducción a un gobierno espiritual único; *De regimine christiano*, escrita por Giacomo da Viterbo, que llegó a ser considerado un tratado de eclesiología muy completo. Sus principales argumentos se trasladaran, como se verá reflejado, a la bula *Unam Sanctam*. El *Tratado* de Juan se habría publicado, en una primera versión, entre marzo o agosto de 1302 y, la segunda versión, completado a principios del año siguiente. El tercer tema crucial en esta lucha fue la cuestión de las facultades del orden secular sobre cuestiones religiosas e, indirectamente, sobre impuestos. La prisión y el inicio del proceso judicial contra el cardenal Bernardo Saisset, entre julio y octubre de 1301, abrió la discusión en torno a los poderes absolutos del papado. En un imprevisible giro de los acontecimientos y en una cuidadosa lectura de la acusación real contra el obispo Saisset, el rey Felipe IV pretendía arrogarse facultades sobre las cuestiones religiosas en el reino de Francia. Los actos de conspiración, simonía, herejía y perjurio cometidos por el obispo eran un crimen contra Dios, contra la fe, contra la Iglesia y, en consecuencia, contra el rey mismo. Si bien, finalmente, el rey pudo imponerse para cobrar impuestos sobre el clero, el tema quedará abierto a discusión en futuros conflictos.

2. Juan de París y las dos espadas

El doble carácter, económico y político de *De potestate regia et papale*.

La *intentio* explícita de Juan dice que el *Tratado* está "*para* un examen de los temas propuestos en esta materia" (Proemio: 72, subr. autor), siendo la *materia* su opinión sobre dos posiciones contrarias en el debate acerca del dominio y jurisdicción sobre *las riquezas o bienes temporales* de los prelados eclesiásticos: el ascetismo temporal absoluto de los Valdenses y el cesaropapismo de Herodes. Los Valdenses y Vigilancio sostienen que al "papa y a los prelados eclesiásticos les repugna el dominio en lo temporal y no les es lícito poseer riquezas temporales" (Proemio: 69). En contraposición, de Herodes se deriva otra opinión: "el *dominum* papa, en cuanto ocupa el lugar de Cristo en la tierra, posee el dominio y el conocimiento o jurisdicción sobre los bienes temporales de príncipes y barones… de manera más excelente que el príncipe, porque el papa lo posee según la autoridad primaria: de Dios de manera inmediata; el príncipe, en cambio, lo posee

de Dios a través del papa" (*ibid*.: 70). La prueba de que *la propiedad y disposición sobre los bienes, eclesiásticos y de los laicos* es lo central del tratado, se puede demostrar, además de los términos en los que se da la discusión planteada en el Proemio (tanto la posición Valdense como la Herodiana habla de las riquezas y bienes temporales), en el "Esquema temático del tratado" que se muestra abajo. Allí se constata que el 60% de los capítulos (6-20), según la temática *explícita* que precisan los títulos de los capítulos, trata directamente sobre los bienes eclesiásticos y de los laicos. Si consideramos, como algunos, que los capítulos 21 a 25 fueron agregados posteriormente al tratamiento del problema central y no aportan razones contundentes mayores, la proporción dedicada al tema alcanzaría el 75%. El problema que se presenta es intentar descubrir a que problema económico específico del contexto puede estar referido. ¿Se trata de la discusión entre franciscanos y dominicos sobre el uso, propiedad y disposición de los bienes materiales y sobre los poderes del papa en la cuestión?[268] ¿Son los intereses recaudatorios del rey, discutidos por la negativa de los prelados, alentada y ordenada por el papa, a pagar impuestos? ¿O tienen que ver con intereses menores de las órdenes mendicantes o de las facciones internas de la Universidad? La respuesta debe integrar a todos esos actores, intereses y opiniones.

El alcance del tema se extiende hacia lo político, como se muestra al interior de cada capítulo, donde los temas y argumentos referidos en el título sólo a los bienes, se mezclan con la negación del dominio del papa sobre personas. En primer lugar, el *Tratado* es necesariamente político porque la cuestión del *dominus* sobre los bienes, aun dejando afuera la propiedad de los bienes de los laicos adquiridos por el trabajo, implica otros aspectos políticos elementales: la jurisdicción sobre las disputas por la propiedad de los bienes y sobre a quién corresponde la autoridad, y el alcance sobre las exacciones de los particulares (impuestos, gabelas, diezmos, incluso la posible apropiación forzada de bienes). En segundo lugar, su *intención* es política. El apoyo de la catedral de Notre Dame y de la Universidad de París al pedido del rey a un concilio fue realizado por las *autoridades* en nombre de las instituciones, pero el apoyo de la orden de los dominicos fue particularizado y allí estuvo el tratado de Juan y su firma en el orden *sexto*.[269] Ubl destaca el "fuerte deseo de parte de Juan de dar polémico

---

[268] Para Janet Coleman el corazón de la teoría de Juan es el tema de los modos de adquisición legítima de propiedad de los bienes y sus consecuencias sobre el poder espiritual y temporal, tratados en el marco de la discusión entre Dominicos ("si uno posee propiedad, sería ilógico separar apropiación [ownership] de su uso… y siguiendo el argumento de Aquinas… la apropiación de un moderado monto de posesión privada, más allá y por encima de las mínimas necesidades, fue tanto natural como justa en las circunstancias en la tierra y sirviendo como fue a los más altos fines para su buen uso") y Franciscanos ("Dios dio el mundo en común a la humanidad para el uso, no para la propiedad, de los hombres… y el papa es quién adjudica con poderes de atar y desatar en la tierra y en el cielo"). El *Tratado* de Juan "presenta la posición dominica… que rechaza la visión que asegura que el absoluto dominio de Cristo en el mundo y en el cielo significa que el papa es absoluto propietario", oponiéndose a la opinión del papa del momento (Coleman, 2000: 122-124).

[269] Para algunos, fueron solo dos los documentos redactados en el ámbito universitario: uno anónimo, el conocido como la *Quaestio in utram que partem*, que delimitaba ambos poderes; y el otro la obra de Juan (indudablemente escrita para la ocasión y muy probablemente antes de septiembre de 1302 –fecha de la *Unam Sanctum*) aunque algunos textos hayan sido recopilados de alguna escritura anterior.

sustento al rey francés" (2015: 267),[270] al mismo tiempo de participar en el debate interno de la iglesia sobre los poderes y la estructura de la iglesia.Theng desarrolla argumentos que muestran el interés sustantivo y absolutamente determinante en la coyuntura, de participar teóricamente y de tener un efecto práctico en la disputa política (Cfr. Theng, 2015: 157 y ss). "Jurgen Miethke adscribe a Juan un rol significativo y de liderazgo en el conflicto entre Bonifacio y Felipe y además sugiere que Juan podría haber asistido a la corte real, mientras que Arthur P. Monahan es más bien escéptico acerca del rol distinguido de Juan" (Koch, 2015: 53). Entendemos que cuando Miethke sostiene que Juan "desarrolla una fuerte doctrina en defensa de la monarquía real", no se refiere a la cuestión filosófica sobre cuál es el mejor tipo de gobierno sino sólo a la disputa entre las dos espadas puesto que más adelante resalta que "no solamente aprobaba anticipadamente una acción violenta -como el atentado de Anagni de 1303-, sino que la fundamentaba teóricamente e, incluso, casi la fomentaba" (Miethke, 1991: 88 y 121). Los argumentos de Juan de París constituyen un fortísimo ataque a la doctrina de supremacía papal: "Juan va minando progresivamente todos los principios en los que la teocracia papal apoya su poder… el *Tractatus* así en lo que tiene de destructivo para con el poder papal, es sistemático" (Tursi, 1993: 58).[271] En tercer lugar, además de ser una obra económica-política, es también filosofía política por su contenido, y de alguna manera también por su forma: *De potestate,* trata de demostrar que la suprema autoridad política no está en el emperador ni en los reyes, mucho menos en el papa, sino en el pueblo que consiente, instituye y elige el régimen político y quienes lo ocupan.

---

[270] Juan dice que "sobre la transferencia del imperio… no fue hecha traslación alguna al punto que permanece entre los griegos el imperio realmente y entre los occidentales nominalmente. O bien que fue hecha una tal división del imperio que dos pasaron a llamarse emperadores, a saber, el romano y el constantinopolitano…De esos presupuestos es evidente que a partir de la mencionada donación y traslación del imperio, nada puede el papa sobre el rey de Francia, por cuatro motivos": no fue válida; a Dios no le agradó; suponiéndola válida, los Galos estuvieron sometidos pero no los Francos; suponiendo el sometimiento, los francos han obtenido la prescripción (c. 21).

[271] "En el capítulo 9 hay cinco argumentos según los cuales Cristo tuvo jurisdicción sobre bienes temporales y en ese mismo capítulo se demuestra que no la tuvo. En el capítulo 10 hay doce argumentos que sostienen que Cristo aun habiendo tenido jurisdicción, no se la transfirió a Pedro. En el capítulo 11 hay cuarenta y dos argumentos de diferente procedencia a partir de los cuales los curialistas sostienen la soberanía y la jurisdicción papal sobre los bienes materiales o exteriores de los laicos y, en consecuencia, el dominio absoluto del papa en ambos ámbitos. Ellos son refutados desde el capítulo 14 al 20. En el capítulo 21 se exponen y refutan la lectura papal de la *Donatio Constantini* y las aspiraciones universalistas del Imperio romano. En el capítulo 23 se presentan las 'razones frívolas' según las cuales el papa no puede renunciar y se refutan en el capítulo 25. En suma, doce capítulos sobre un total de veinticinco. En ellos se presentan setenta y un argumentos extraídos casi todos de sus fuentes originales: de la literatura canonista y patrística de base bíblica, y contando los dos de los juristas del capítulo 21, uno sobre la monarquía universal como mejor gobierno y el otro sobre la no prescripción respecto del emperador, son en total setenta y tres argumentos analizados y rebatidos… El propósito de Juan es en todos los casos despolitizar la interpretación que de ésos [pasajes bíblicos] hacen los curialistas desacreditando la lectura alegórica del texto. Otro grupo pertenece al Derecho Canónico. En los cuales trata de minimizar los alcances político-jurídicos que los decretos curialistas pudieran tener en lo temporal. Y, finalmente, respecto de argumento histórico de la *Donatio*, la intención de Juan es excluir a Francia de toda consecuencia que pudiera seguirse de ella." (Tursi, 2009: 217-218).

Lineamientos para un orden global que parece moderno pero que era muy medieval.

Diferenciación y separación de los dos órdenes. Juan trata de desarrollar los títulos, derechos y basamentos de la autoridad y poder del papa y el de los príncipes, es decir, pretende delimitar las esferas de soberanía entre sacerdocio y reino, entre las pretensiones hierocráticas y las monárquicas, procurando descartar toda relación causal y toda sujeción de fines mutua. Juan encuentra en la esfera espiritual un orden centralizado y unitario que toma tal cual pero, en el orden secular, simplifica significativamente la cuestión haciendo referencia sólo al emperador y los reyes, sin tomar en cuenta las pretensiones autónomas de condados, ducados, principados (por ejemplo en Francia, Aquitania, Bretaña, Flandes). Aunque derivan de un mismo principio (Dios) y la dignidad sacerdotal es reconocidamente superior a la laica, la teoría de Juan no presenta ningún tipo de subsunción entre de uno en otro porque el sacerdocio no está primero en el orden causal (90),[272] sino sólo prevalencia de autoridad según la diferencia que existe, en fines y medios, entre lo secular y lo espiritual. La doctrina del *justo medio* sobre el poder temporal de los prelados de la iglesia se planta frente a quienes, por un lado, dicen que esto "les repugna" y, por otro lado, a quienes diciendo que el papa tiene "el dominio y el conocimiento o jurisdicción sobre los bienes temporales" lo extienden al dominio sobre los hombres: esto último les compete sólo "por la concesión o permisión de los príncipes, si por devoción de éstos una de aquellas atribuciones les hubiera sido conferida, o bien si la obtuvieran de algún otro modo" (Proemio: 72).[273]

Podemos resumir la discusión en el siguiente cuadro (cfr. Tursi, 2009).

	α) Pobreza (error 1)	γ) Justo medio (verdad)	β) Hierocracia (error 2)
Actitud de los monjes	*mortui mundo*	sana doctrina	*status perfectus*
Naturaleza de Cristo	Nestorius	*fides medium tenet*	Eutiques
Poder de los pontífices	Valdenses	*ventas medium ponit*	Herodianos
Dominium et *iurisdictio*	NO, en absoluto	Proemio: 72	SI, en absoluto.

[272] "Lo que es posterior en el tiempo suele ser primero en dignidad… Y por ello decimos que *el poder sacerdotal es mayor que el real y que lo supera en dignidad*… El reino está ordenado a que una multitud reunida viva según la virtud, como se dijo, y el sacerdocio está ordenado todavía más, a un fin más elevado, que es el goce de Dios. El cuidado de su dirección ha sido confiado a Cristo, cuyos vicarios y ministros son los sacerdotes. Por ello el poder sacerdotal es más digno que el secular" (c. 5: 87-88). Hubo por lo menos dos casos en donde los príncipes se someten voluntariamente al poder sacerdotal: en Roma "poco a poco se arraiga la costumbre de que los sacerdotes fueran los jefes de la ciudad" y hubo un tiempo en Francia en donde los sacerdotes paganos druidas fueron instituidos para intervenir en toda Galia por el poder. "En consecuencia, el sacerdocio de Cristo es más digno que el poder real… En la antigua ley el sacerdocio era menos digno que el poder real y le estaba sometido, porque el rey no estaba dirigido por el sacerdote para algo más elevado que para el bien de la multitud cuyo cuidado le incumbía. Lo contrario se da en la nueva ley" (88).

[273] La segunda opinión errónea tiene distintas manifestaciones: se sostenía que las autoridades eclesiásticas poseían "el dominio, conocimiento y jurisdicción sobre los bienes temporales de príncipes y barones" (herodianos); que "la pobreza y la privación del dominio sobre las cosas exteriores no es propio de la perfección evangélica" (Vigilancio); y que "el pueblo, al ofrecer diezmos y sacrificios a Dios, no tenía que pagar tributo al César" (fariseos). Cfr. Proemio.

Se establece una línea demarcatoria muy clara entre la autoridad y poder de la iglesia y el de los gobiernos seculares, y es una crítica demoledora de la teoría papal, defendida con variadas razones. En primer lugar, mientras Egidio, como Tomás de Aquino, "coloca a ambos poderes en la misma cadena causal final y subordina el fin del poder temporal natural al fin del poder espiritual sobrenatural, en cambio para Juan ambos poderes apuntan hacia fines absolutamente distintos" (Bertelloni, 2006: 56): el poder secular y el espiritual, "ambos derivan de un cierto poder superior. Y por esto el poder secular es, en algunas cuestiones, mayor que el poder espiritual, a saber, en las temporales y al respecto no le está sujeto en nada porque no se origina de aquel, sino que ambos se originan de un poder supremo, esto es, del divino, de manera inmediata, por lo cual el poder inferior no está sujeto al superior en todo, sino solo en esas cosas en que el supremo lo colocó bajo el mayor" (*DPRP*, c. 5:88). Cabe aclarar que para Tomás de Aquino también los fines son distintos (vivir bien según la virtud y alcanzar el goce de la presencia de Dios), pero la diferencia es que Tomás, al colocarlos en la misma cadena causal, subordina el primero al segundo mientras que Juan no lo hace:[274] Cristo tuvo la espada espiritual, que la transfirió a Pedro, aunque "no tuvo autoridad o jurisdicción en lo temporal" (c. 8: 100) y, "supuesto incluso que Cristo, en tanto hombre, tuvo la predicha autoridad y poder, sin embargo no se la confirió a Pedro" (c. 10: 106) por lo cual "el papa no obtiene la espada del emperador ni el emperador obtiene la espada del papa" (111). Por si hubiera algún argumento sobre precedencia temporal, Juan aclara que el reino es anterior en el tiempo al sacerdocio (84), así como es el *consenso* natural e histórico de la comunidad, el origen y fundamento del "régimen político", pero es el hecho sobrenatural y metahistórico de la *creación*, el origen y fundamento del reino de lo espiritual. En segundo lugar, a la diferencia de fines se corresponde una de órdenes: si bien ambos se remontan a Dios, el espiritual lo hace de manera inmediata, por *ius divinum*; el temporal de manera mediata, a través del *ius naturale*, y lo hacen así porque responden a dos órdenes ontológicos de poder distintos; si bien el papa no obtiene la espada del emperador, sin embargo, de parte del obispo se apela en lo temporal al príncipe porque lo reconoce sobre ello como juez secular (111). "La forma en que se manifiestan esos dos derechos hace que lo espiritual y lo temporal tengan estructuras o formas diferentes de poder, una por imposición divina y otra por *construcción* humana respectivamente" (Tursi, 2009: 89). En tercer lugar, "el poder episcopal y el temporal son no solo distintos en cuanto al objeto, sino también en cuanto al sujeto. El emperador es mayor en lo temporal y no tiene sobre sí un superior, como el papa lo es en lo espiritual" (106), de lo cual se deriva que en la iglesia hay unidad de las almas

[274] Tomás de Aquino había establecido que todas las cosas que proceden de Dios, poseen una ordenación entre sí y para con el propio Dios. Es decir, que los hombres poseen una doble relación: una para con sus semejantes, otra para con Dios, conformando dos comunidades, dos fines, y dos regímenes distintos. Para la comunidad eterna formada por la relación con Dios, la ley divina; para la natural formada por la relación entre los hombres, la ley humana. Hay también un régimen que está ordenado al fin del vivir bien en la virtud (el temporal) y otro que lo está en orden a "alcanzar la fruición divina" (el espiritual). Tomás reconoce que está "separado lo espiritual de lo terreno" pero, dado que el vivir según la virtud (lo temporal) está ordenado –a su vez—a alcanzar la fruición divina, "en la ley de Cristo los reyes deban estar sujetos a los sacerdotes" (*De regno* II.3: 114-115).

pero hay diversidad de cuerpos en los gobiernos temporales, que se corresponde con que hay un alcance verbal de la prédica espiritual frente al físico de la temporal, lo que tiene implicaciones muy diferentes. En cuarto lugar, los bienes laicos pertenecen, según el trabajo, a los particulares, mientras que los de la iglesia son comunes, así como el papa no tiene, como los particulares, *dominium* sobre los bienes de la iglesia sino solo *jurisdictio*. Asimismo, la Iglesia paga tributo al emperador, como lo hizo Cristo (111). En quinto lugar, la unidad de la fe exige un único *superior in spiritualibulis* mientras que la diversidad de la naturaleza prefiere diversos regímenes políticos. Muchas pruebas, dice Juan, pueden aducirse para demostrar que el papa no tiene ambas espadas ni jurisdicción en lo temporal, a no ser que le haya sido transferida o concedida por un príncipe (111). Pero, en última instancia, más allá de la fe religiosa de Juan que ubica a Dios como causa eficiente de todas las cosas, el fraile dominico futuro magister en teología autonomiza absolutamente su teoría política de cualquier supuesto extra-natural: "puede haber sin la dirección de Cristo verdadera y perfecta justicia" (c. 18: 163). Este último argumento acompaña una especie de estocada que en el capítulo anterior le había asentado al corazón de la doctrina: frente a lo dicho por la glosa ordinaria a las *Decretales* de que "el papa dicta las leyes al príncipe", frente a la teología, Juan opone nada menos que la opinión del Filósofo: "un principado solo se llama real cuando es presidido por uno solo según las leyes que el mismo instituye" por lo cual seguir el canon sería destruir tanto al régimen real como al político (c. 17: 161). Por último, cuando Juan de París nombra a los "herodianos", brindaría una interpretación que los asocia no a aquellos que defienden el pago del tributo al César sino a aquellos judíos heréticos que lo veían como el mismo mesías, lo que para Piaia constituye una "sutil y maliciosa insinuación" de herejía hacia los curialistas(182).

Orden	**Dignidad**	**Perfección**	**Fines**	***Auctoritas* constituyente**	***Potestas* constituida**
Eclesiástico	Primera	Lo perfecto	El fin último	Revelación Unidad	Concilio Provincias Pueblo de fieles
Secular	Segunda	Lo imperfecto	Lo que está en función del fin.	Naturaleza Diversidad	Consejos reales Regiones Pueblos

El orden imperial. Si bien, al estar vacante la autoridad del emperador, esta figura está ausente de la efectiva lucha política, el imperio no había muerto y en cualquier momento podría aparecer un emperador. Dos son las intenciones de Juan: superar la idea de la bondad de un orden imperial y, especialmente, rechazar la pretensión de autoridad del imperio sobre Francia probando que no está sujeta a su superior majestad. Con relación al primer punto dice Juan que "no es tan necesario que todos los príncipes se reduzcan, como los ministros de la Iglesia, a uno supremo" (c. 3: 80), debiendo haber sido uno de los primeros religiosos en desechar la necesidad de un único gobernante sobre el mundo entero. La idea está basada en dos argumentos: uno, que bien podría definirse como aristotélico, en tanto se basa en adecuar el mando a las cuestiones de la geografía y condiciones naturales del lugar de emplazamiento, y otro por la propia historia sangrienta del imperio romano:

"Los fieles laicos… en lo temporal… tienen que… elegir para el bien vivir en común guías diversos según las diferentes comunidades… El poder secular tiene mayor diversidad de climas y contexturas corporales que el espiritual, el cual mínimamente varía al respecto" (c. 3: 82).

"En tiempo de los emperadores nunca estuvo el mundo en paz como antes y después, sino que el hermano mataba a su hermano, la madre a su hijo y viceversa, y había otros horribles crímenes y disensiones enormes… Respecto del Imperio romano parece considerarse en la Escritura del modo más expreso que debía desaparecer más que de cualquier otro" (c. 21: 190-91).

Aunque este deseo puede haber sido contrario a la expectativa de los más importantes historiadores y teóricos cercanos a la orden, quienes veían al imperio como algo íntimamente ligado a la cristiandad y la continuidad de la vida antes del juicio final (Jones, 2015: 108), no estaba muy lejos de los propios deseos del Rey y tal vez del papa.[275] Respecto específicamente a Francia, Juan da cuatro argumentos contra la autoridad del emperador sobre Francia: la supuesta donación de Constantino no incluía a Francia y, además, esta "no fue valida por muchos motivos"; a Dios no le hubiera agradado; aun suponiéndola valida, "nada puede el papa sobre el Reino de Francia ya que no es emperador"; supuesto de que alguna vez el reino de Francia haya estado bajo el poder imperial, ha operado la prescripción del mandato sobre los pueblos francos, con mayor razón en que ha sido obtenida la sujeción por la violencia (c. 21). Sobre el poder en Francia, sus argumentos "pueden haber estado particularmente inspirados por los intentos del papa Bonifacio VIII por atraer al corriente aspirante al trono imperial, Alberto de Habsburgo († 1308), a la disputa franco-papal" al mismo tiempo que intentaba afirmar la autoridad de los emperadores sobre los reyes (Jones, *op. cit.*: 105). Por otra parte, "los Papas medievales quizá amaron el Imperio pero, de ser posible, lo quisieron siempre lejos de Roma y en condiciones de poder salvar la Ciudad Eterna del asedio enemigo sin hacerla víctima de una ambición excesiva. Pipino el Breve descendiendo de los Alpes para librar el trono del Pescador de las amenazas longobardas era el prototipo de la relación imperial soñada".[276]

La postura anti-emperador de Juan es tan fuerte que lo lleva hasta convocar a la violencia para subvertir la sujeción al imperio invocando la prescripción del mandato. "Los griegos obtuvieron el imperio de Dios, los romanos utilizaron la prescripción contra los griegos e intentaron usurparles el imperio expulsándolos, ¿por qué no… [hacer como] los galos que nunca antes de que llegaran los francos, se sometieron voluntariamente a los romanos sino que siempre, mientras pudieron, les fueron rebeldes, unas veces venciéndolos, otras perdiendo?… ¿Acaso no es justo que con violencia también pueda uno separarse de la soberanía de alguien?" (c. 21: 191). Es probable que, más allá de otras razones posibles, el rechazo de Juan al imperio se deba también a que su antigua legitimidad no haya dependido en realidad del pueblo sino del ejército y que su elección moderna esté en manos de arzobispos y grandes barones alemanes.[277]

---

[275] Este argumento parece contraponerse, internamente en el texto, al importante papel que el propio Juan le da al emperador como control de las posibles desviaciones papales.

[276] R. Calderón Bouchet (1978), "Maquiavelo o la política sin misión religiosa", *Ethos*, 2/3, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica: 109.

[277] Contestando la pretensión papal de que "debido a los pecados de los emperadores el derecho de

El orden sacerdotal y la autoridad papal. Los bienes eclesiásticos han sido conferidos a las comunidades y no a una persona en particular, ni siquiera al papa (91). Sólo por la concesión o permisión de los príncipes o bien si la obtuvieran de otra persona con autoridad pueden tener los prelados dominio y jurisdicción sobre los bienes (72). Juan le da la razón al rey sobre su derecho a imponer impuestos al clero y a detener a quienes se resisten, el *casus belli* principal del conflicto. Y Juan agrega otra crítica moral contra la defensa papal de la *plenitudo potestatis*: "cuando se trata del poder temporal del Papa, el testimonio del emperador a favor del Papa es importante, pero el testimonio del Papa a favor de sí mismo tiene poco valor" (148).

Juan interviene también en un debate altamente ríspido y peligroso de la coyuntura: el alcance del poder del papa *vis a vis* otras autoridades de la Iglesia, en especial el Colegio de Cardenales y, muy especialmente, el Concilio General de la Iglesia. Allí, Juan coloca límites a la autoridad papal demoliendo su inmunidad en los casos en que comete herejía y cuando su elección esté cuestionada, posición que aunque tuviera antecedentes "definitivamente abrió nuevos terrenos" de discusión sobre el gobierno al interior de la iglesia (Ubl, 2015: 276). Cuando trata en el capítulo 19 sobre la institución de un régimen mixto en el pueblo de Israel, aconseja que

> "Este también sería el mejor gobierno de la iglesia, sobre un solo papa elegiríanse a través de de cada provincia o en cada provincia, diversos representantes, de tal modo que todos tuviesen su parte en el gobierno de la Iglesia" (174-175).

Juan iguala la autoridad del papa con la de los obispos, estableciendo sólo una diferencia territorial: "por derecho común lo que puede el papa lo puede cualquier obispo, solo que el papa lo puede en cualquier parte, y los obispos solo en su diócesis" (c. 10: 109). También le dedica un largo capítulo a defender el derecho a discutir y juzgar las cosas que le competen al papa (con referencia especial indirecta al *affaire* de la supuesta inducción a Celestino V para su renuncia por parte de su sucesor Bonifacio), derecho que llega, ante falta grave del papa, a la legítima deposición por la violencia.

> "Si sobre la persona o la elección del sumo pontífice, después de una discusión cuidadosa por parte de los letrados y de aquellos a quienes compete el asunto, se encontrara algo legítimo contrario al estado, no debería ser disimulado, sino que se lo debería amonestar para que ceda en su actitud, y si no quisiera, podría ser acusado; y convocado el concilio general, ser llamado a concilio. E incluso, en tal caso, debería, si se encontrara pertinaz, ser removido de la sede pontificia con violencia, convocado el brazo secular" (c. 22: 192-193).

¿Hasta dónde puede llegar la violencia contra el papa? Su respuesta apunta directamente al conflicto con Felipe IV: ante una acusación hecha por el papa, sin

---

imperio fue transferido al papa, respondo diciendo que se trata de algo ridículo", y Juan lo demuestra en que "no todos los emperadores cometieron los crímenes predichos ni deben sus pecados recaer sobre los otros emperadores, principalmente porque no los sucederán como herederos sino por elección legal hecha por el ejército y el pueblo" (c. 19: 172). En épocas de Juan al emperador lo elegían tres arzobispos alemanes (Maguncia, Tréveris y Colonia) y príncipes (rey de Bohemia, margrave de Brandeburgo, conde Palatino, duque de Baviera, y duque de Sajonia).

participación del Concilio General, a alguien que actuó dentro de la ley, el afectado debe ser paciente y tener tres tiempos: primero, las palabras del papa "deben ser siempre interpretadas en algún sano sentido, en cuanto fuera posible"; segundo, "y si finalmente manifiesta su intención en un tan novedoso e injurioso sentido -ojalá que ello no suceda-, debe ser tolerado con paciencia, en la medida de lo posible"; tercero, "con todo, si en la demora hay peligro para la república, como p.e. en el caso en que el pueblo sea llevado a una mala opinión y haya peligro de rebelión, y el papa incite indebidamente al pueblo por abuso de su espada espiritual, e incluso cuando no se espera que desista de otra manera", aquí la propuesta merece resaltarse:

> "[Si] el papa incite indebidamente al pueblo por abuso de su espada espiritual, e incluso cuando no se espera que desista de otra manera, pienso que en este caso la Iglesia debería movilizarle contra el papa y actuar contra él. Incluso el príncipe podría repeler la violencia de la espada del papa por medio de su espada, con moderación, y no actuaría contra el papa en cuanto que papa, sino contra su enemigo y un enemigo de la república, como el judío Aiot que *mató a Eglon, rey de Moab*, con puñal clavado en su fémur, porque oprimía al pueblo de Dios con una pesada servidumbre, no es juzgado como habiendo matado a un dirigente, aunque malo, sino a un enemigo. En efecto, hacer esto no es actuar contra la Iglesia, sino en favor de la Iglesia. Pues, así *el pueblo*, de manera elogiosa, movido por el celo de la fe, *le arrancó los ojos y depuso al papa Constantino*, que era un escándalo para la Iglesia" (c. 22: 195-196).

Juan no solo "produce una altamente efectiva destrucción del argumento hierocrático" (Canning, 2015: 37)[278] sino que presenta argumentos que habilitan hasta la deposición y muerte cruel, si hay resistencia, del papa.

Pero no sólo hay que ver su costado teórico deconstructivo sino que esta posición va acompañada de una "altamente original teoría del poder de las llaves" otorgadas por Jesús a Pedro: "apacienta mis ovejas", en *Juan*, 21.17 (Ubl, 2015: 278-285) y una propuesta de *reconfiguración de toda la estructura y función de la Iglesia*, desde la cabeza a los pies. En primer lugar, "todos los argumentos del *Tractatus* parecen encaminarse al tema del concilio" (Tursi, 1993: 58). Juan introduce al Concilio General como un poder que le disputa al papa la supremacía, puesto que comparte con él la mayor virtud, siendo ésta última la de un cuerpo colegiado y aquella personal: "aunque sea la suma virtud en una persona, sin embargo hay una virtud igual a ella o mayor en un colegio o en toda la Iglesia" (c. 25: 207). No es el papa la cabeza máxima del cuerpo místico de la Iglesia, "casi" lo es: "el papa es la cabeza *casi* suprema no solo de los clérigos sino también de todos los fieles en general, en tanto fieles, e informador general de la fe y de las costumbres" (c. 7: 97). Entonces, habiendo una virtud igual o mayor al papa, a través de ésta "bien puede decirse que puede ser depuesto por un colegio o mejor por un concilio

---

[278] Algunos hitos de la decadencia de la hierocracia medieval son el ultraje de Agnani (1303); el "cautiverio" de Avignon (1309-1377); el cisma de occidente, Roma-Avignon (1378-1417); la Bula de Oro del emperador (1356); el apogeo del Conciliarismo (1414-1512). En el Concilio Lateranense (1512-1517) se establece que le cabe solo al papa convocar a un Concilio. De este modo, el papado, que ha perdido definitivamente mucho poder sobre los asuntos europeos, recupera la total autoridad sobre la Iglesia.

general con autoridad divina, cuyo consenso se supone y presupone" (c. 25: 207), de acuerdo con el Decreto d. 21, c. 7 '*Nunc autem*'" (c. 6: 95). En segundo lugar, define, en pocas líneas, el lugar de la jerarquía y de los sacerdotes en términos de *orden* y *jurisdicción*: "en el sacerdote se imprime un carácter casi imperfecto sobre el que se funda la potestad de consagrar, pero no de hacer a otro sacerdote similar a él en el poder de consagrar; y en el obispo se confiere la perfección del carácter en la cual se funda la potestad sacerdotal perfecta por la que puede hacer a otro sacerdote, y así el obispo es como un hombre y el sacerdote como un niño… El arzobispo, el patriarca o primado y el papa no conllevan por su nombre algo por encima del sacerdocio y del episcopado que ataña a la potestad del orden, de su aumento o perfección, sino solo dicen por su nombre los grados de jurisdicción en el episcopado: el arzobispo en su provincia, el primado en el reino y el papa en toda la Iglesia… Por ninguna virtud se puede hacer que el sacerdote no sea el sacerdote o que el obispo no sea el obispo. Pero la jurisdicción como puede aumentarse o disminuirse, así también puede ser destruida o quitada; por ello, removida la jurisdicción, el papa deja de ser papa y sumo pontífice, aunque no deja de ser pontífice" (207-208). Juan, respondiendo al modelo descendente-piramidal único de Egidio Romano en *De ecclesiastica potestate*, presenta un modelo descendente-ascendente de la iglesia (ver en el capítulo III, "El alcance de la *auctoritas* temporal y espiritual del pueblo").

El príncipe. Cris Jones deja flotando la pregunta de si "la remoción de Juan estaba conectada con sus ideas políticas" (2015b: 14), porque la condición privilegiada de la Universidad de París se asentaba en la "obtención de un estatuto especial, reconocido por *el papa y el rey* de Francia, para el conjunto (*universitas*) de los maestros y alumnos que actuaban en la ciudad de París".[279] En primer lugar, hay elementos de la teoría de Juan que, si se miran desde la perspectiva real, aportan argumentos favorables al rey, pero también lo hacen si la mirada se hace desde Roma; asimismo, también, hay principios que favorecen al rey frente al papa pero que introducen un tercero frente al cual el rey está subordinado. Primero, los límites y amenazas en casos de extrema inobservancia de los deberes del cargo que su teoría pone sobre el poder papal, son extensivos al temporal. Cuando el príncipe se desvía de sus obligaciones o de su debido comportamiento en busca del bien común, en esos casos, el papa puede intervenir desde amonestando a la autoridad secular hasta participando en la deposición del poder en cuestión, si es el pueblo quién depone (c. 13: 138). Sólo puede hacerlo el papa directamente si fue quién lo colocó dándole un feudo y haya justa causa (c. 15: 150). Pero esta posibilidad excepcional que tiene el papa de contribuir a la deposición del príncipe si es el pueblo quien lo impulsa, es el espejo de la que tiene el príncipe sobre las actitudes desviadas de los papas (abuso sobre los bienes de los laicos, conducta escandalosa, herejía) (cfr. c. 22: 196). Segundo, no obstante el juego deponente que habilita a papas y reyes contra las conductas extremas, Juan, como se vio, se reserva un tercer y decisivo actor: ambas posibilidades de cuestionar la conducta de papas o príncipes sólo pueden llegar al extremo de removerlos *si el que depone es el pueblo*, que es el único con la autoridad superior

[279] Martínez Marzoa, F. (1973), *Historia de la Filosofía. Filosofía antigua y medieval*, Madrid, Itsmo: 410, subr. autor.

legítima para tomar semejante medida, incluso con capacidad para rechazar la renuncia de un papa que quiera hacerlo voluntariamente (cfr. c. 6: 95, c. 13: 138, c. 22: 196, y c. 24: 201, c. 25: 203). El aporte argumental se distancia totalmente no sólo de los fundamentos teocráticos del rey francés (*rex christianissimus*)[280] sino de la tendencia absolutizante que ya se vivía fuertemente en la corte francesa desde que Beaumanoir revive la frase romana de que lo que place al príncipe es ley.[281] La noción de que el origen divino "del poder real es, en última instancia, dependiente del pueblo para su legitimación, no debe ciertamente haber sido aceptable para Felipe" (Theng, 2015: 170).

En segundo lugar, además de estos criterios que, finalmente, transitan una vía media entre los intereses del rey de Francia y otros actores (el papa, el pueblo), el texto de Juan ataca algunos de los supuestos básicos que impulsaba la corona, refutando la teoría de quienes, como Renna, sostienen la posición pro-realista de Juan. La idea de Juan de que la diversidad de regímenes debe corresponder a las diversidades geográficas y culturales, atenta contra las pretensiones de Felipe sobre Aquitania y Flandes (Theng, 2015: 170), a lo que habría que sumar el impacto de estas palabras en los mismos momentos en que se producía el desastre francés en Courtrai el 11.07.1302. Es posible también que la teoría de Juan sobre que la propiedad de los bienes deviene del trabajo, la industria o el arte que lo produjo, no haya sido del agrado del rey de Francia, ni de cualquier príncipe con proyecto absolutista, dado que pone límites, al menos morales y de "justa causa" a su capacidad de exacción y mucho más al confiscatorio, sin mencionar que toda estrategia de poder absoluto trae a la memoria la respuesta que el doctor de Bolonia Martinus dio a la pregunta del emperador Federico II sobre si él era *de iure* el *dominus mundi*: el emperador es el señor de toda propiedad. Se podría agregar un punto más que tal vez no haya sido del total agrado del rey: la sola frase sobre la conveniencia de la extinción del Sacro imperio (c. 21: 191) es suficiente para ganarse la antipatía en la corte de quienes creían necesario continuar su rol histórico porque una pretensión secular de los emperadores era supervisar al papa.

Desde una perspectiva más global, visto *DPRP* como documento político, *in toto*, la delimitación de órdenes y jurisdicciones respectivas al rey y al papa podría ser firmada por cualquiera de los estados laicos actuales, excepto las menciones a castigos corporales y algunas facultades del papa acerca de imponer exacciones en caso de extrema necesidad o a cambio de indulgencias. El *Regnum* que delinea

---

[280] Entre otros elementos teocráticos, se destacan los intentos de conectar la dinastía capeta con dios por la "ampolla sagrada" y otros elementos; la campaña para que se canonice al abuelo de Felipe, Luis IX, "san Luis"; el reclamo a los habitantes de que la primera lealtad es hacia el rey cristiano. Asimismo, las propias medidas fiscales de imponer al clero se hacían bajo esa pretendida legitimidad teocrática.

[281] En la corte ya no existía, como anteriormente, una *desproporción de conocimientos* en favor de la iglesia en los debates ni los reyes tenían que acudir al consejo de teólogos que, muchas veces, eran más favorables al papa que al rey. El rey tenía asesores seglares educados y con preparación jurídica, empleados profesionalmente en los tribunales reales o el consejo real, dispuestos a utilizar los recursos del *derecho romano* en ayuda de la monarquía hereditaria. Pierre Flotte estudió derecho en Montpellier y Arlés; Guillaume de Nogaret fue profesor de derecho en Montpellier; Guillaume de Plaisans estudió derecho y ejercía de abogado en Montpellier en 1301, cuando fue invitado a trabajar en la corte real; Pierre Dubois estudió derecho y en 1300 era *advocatus realis* en Coutance.

Juan era el de una monarquía casi laica cuyo manejo de la iglesia y de la fe quedaba totalmente en manos ajenas de la corona. Este reino tal vez no fuera menos de lo que ya tenía el rey capeto pero, lo que jugó más en contra de *DPRP*, es que el Reino de Juan era *mucho menos* de lo que *quería* tener Felipe IV. La segunda fase del enfrentamiento con Bonifacio VIII y el proceso a la orden Templaria (cuyo inicio le antecede a la escritura de *DPRP* y la continúa, 1297-1312) es una manifestación de un proyecto político de la dinastía de construir un reino que sea expresión de las dos espadas conjuntamente, de un reino que sea el cuerpo místico del territorio y población francés. Se trataba de "explotar a la Iglesia en beneficio de la realeza" (Théry, 2015: 117), de "la real apropiación de los instrumentos político-religiosos perfeccionados por una pontificia teocracia… una pontificalización del reino Capeto" que haga a esos reyes "papas en su reino… reino todopoderoso… La represión de la herejía de los Templarios fue un momento importante para el ascenso del absolutismo real francés, que inicialmente tomó la forma de una teocracia real" (*ibid*.: 137). Cuando escribe Juan, ese proceso y ese proyecto ya habían entrado en una fase decisiva con la detención en 1301 del obispo de Pamiers Bernard Saisset, amigo personal del papa, bajo acusaciones de blasfemia, herejía y traición, acusaciones en que se ve la intención, no sólo de atribuirse el rey facultades papales, sino de simbolizar ser el último defensor de la fe. Leído en ese contexto, el *Tratado* de Juan sólo servía para una "vía media" que, en términos de la estrategia real, se ponía casi en la vereda de enfrente del proyecto político real. ¿Erróneo cálculo político u honestidad intelectual?

Pero la mezquina defensa teocrática se compensa con un decidido ataque hierocrático. Dos ejemplos. En primer lugar, la cuestión del diezmo se encuentra tratada en una de las 42 razones que defienden la jurisdicción del papa sobre los bienes temporales exteriores expuestas en el capítulo 11 y respondidas por Juan en los capítulos 14-20. Se trata de la número 38, que trata el tema más general de si el papa puede quitar las prebendas que le competen a los reyes (ver *DPRP*, c. 7: 97-98; c. 11: 126 y c. 20: 179-183). Allí Juan acuerda en que la cuestión del diezmo es una de tipo espiritual pero también reconoce que los laicos pueden tener derecho al diezmo cuando se trata de antecedencia o costumbre y por concesión o permiso de la Iglesia, así como que la revocación de los beneficios dados por ella sólo puede hacerse por "culpa grave y evidente". En segundo lugar, si bien implícitamente Juan parece no incluir como potestad real la declaración de *certeza* de la herejía, en realidad Juan no se detiene en analizar la conducta del rey sino que se aboca a estudiar "si es lícito discutir y juzgar respecto de las cosas que competen al papa" (título del cap. 22). Y allí, primero se pregunta: "Y ¿qué, si el papa dijera que considera hereje a aquel que sostiene algo acorde con las opiniones de los letrados, y lo dijera sin concilio general, como p. ej., si dijera que considera herético a todo hombre que aseverara que el rey de Francia o alguien de la misma condición no le estuviera sujeto en lo temporal?". La respuesta, según Juan, se ha visto: ante un papa obcecado y peligroso para el orden, con el apoyo del pueblo el príncipe puede removerlo hasta con violencia.[282]

---

[282] Theng no valora estas concesiones que Juan le otorga al rey en estas dos cuestiones: dice que entre los límites que Juan pone a la jurisdicción real que "el rey no está autorizado a imponer diezmo sin haber previamente haber obtenido permiso expreso de la Iglesia… [y que] la herejía, en

"En síntesis, poco hay que sea inconsistente… cuando se considera en el contexto" (C. Jones, 2015: 111). Juan de París tiene una posición definida en la lucha política de la Europa medieval. En la disputa secular de las dos espadas, claramente se alinea contra la pretensión de la *plenitudo potestatis* del papa, aunque defiende su monopolio jurisdiccional sobre las cuestiones de la fe y de la iglesia y le reconoce algo muy importante para sus arcas, el otorgamiento de investiduras. Considera que el tiempo del imperio ya pasó y que es mejor que desaparezca. Claramente también, sostiene la legitimidad de los poderes temporales locales, en particular el reino de Francia, y defiende la jurisdicción real para todos los asuntos seculares, incluso el cobro de impuestos al orden sacerdotal, aunque no se pliega a las pretensiones cesaro-papistas y absolutistas de Felipe el Hermoso. Sin embargo, su teoría sobre los alcances de los poderes sobresalientes de la Europa del mil trescientos, el papa, el emperador, los reyes, notablemente, no les reconoce a ninguno de ellos la máxima *auctoritas* o su poder constituyente. Es que la filosofía social y política que sostiene la base de su teoría política local-internacional, pone en primer y superior plano de jerarquía del derecho político, a un viejo y conocido cuerpo social, pero que sólo en algunas comunas del norte de Italia, débiles para el conflicto "universal", ha podido constituirse en actor relevante. El *Tratado* de Juan significó una cuasi perfecta delimitación de la *potestas regalis* y la *potestas papalis* desde la perspectiva de un ciudadano francés, enemigo del imperio y defensor de la potestad eclesiástica del papa pero no de su *plenitudo potestatis*: el *Tratado* fue "l'espressione più completa del pensiero güelfo francese" enfrentado al pensamiento güelfo pontificio (Cipolla, 1892: 54). 300 años después, la teoría de Juan también será la pontificia: nada menos que Roberto Bellarmino (1542-1621) define su postura como "la opinión media y universal teológica común" (Piaia, 1994: 169). Contra el papa, Juan tanto ataca sus posiciones *defensivas* particulares sobre el reino de Francia (no le cobren impuestos al clero, no los detengan), como la *ofensivas* generales para toda la cristiandad (niega su jurisdicción temporal sobre bienes y personas), y establece canónicamente la suprema autoridad del Concilio o del Consejo de Obispos por sobre la papal en casos extremos de desviación, poder que descansa en última instancia, en el cuerpo místico del pueblo fiel. Contra el Sacro Imperio Romano-Germánico, Juan dice que debería desaparecer por la escasa legitimación de sus pretensiones imperiales como por el pesado historial negativo que tuvieron todos los imperios sobre la vida de los pueblos. Sobre el reino, se ofrece un claro apoyo a las facultades y jurisdicción del príncipe sobre todos los asuntos que no alcanzan a lo espiritual (la cuestiones sobre la fe, el pecado y la imposición de cargas asociadas al mantenimiento y sosten de las actividades religiosas) pero esto limita sus pretensiones teocráticas y absolutistas.

Dado que el *dominio* sobre las cosas no corresponde ni al papa ni al rey sino a los trabajadores que producen con su trabajo, la naturaleza del poder en discusión es, primeramente, *jurisdiccional*, es decir: 1) en el orden temporal-natural, la facultad de dirimir conflictos y disponer de bienes en casos de necesidad común y ausencia de solidaridad y conducir los asuntos que competen al fin del orden temporal, el bien común y vivir según la virtud; 2) en el orden religioso-

---

última instancia, debería incuestionablemente caer bajo la jurisdicción del papa", contrariando las medidas que Felipe había tomado sobre el diezmo y sobre el arresto y juicio con cargos por herejía, blasfemia y traición hacia el obispo Saisset (Theng, 2015: 172).

sobrenatural, el otorgar los sacramentos que conducen a la vida eterna junto a Dios y a resolver los temas propios de la institución que es el pueblo de los fieles ordenado en la Iglesia. La posición de Juan constituye una fuerte, al menos, equiparación entre las demandas de supremacía entre las dos fuentes principales del derecho que, con el agustinismo político había logrado la absorción del derecho natural en el eclesiástico. La politología y la eclesiología constituyen en Juan dos campos distintos cuyos destinos están separados. Repetimos algo crucial, más allá de que la fe cristiana debe reconocer que Dios es la causa eficiente de todas las autoridades, poderes y dominios sobre la tierra, Juan aclara que "puede haber sin la dirección de Cristo verdadera y perfecta justicia" (163). Considerar a la iglesia un régimen *bene comixtum*, donde los ministros inmediatos del papa, elegidos por el pueblo, tuvieran derecho a deponer a su superior, era el anuncio del conciliarismo que dominaría en los siglos XIV y XV. El modelo presentado de separación entre los dos poderes indicaba el inicio del "otoño de la Edad Media" como denominó Huizinga a los siglos XIV y XV de Europa, o el comienzo del fin de la *Christianitas* medieval en lo que Calderón Bouchet considera la "decadencia de la ciudad cristiana".[283]

[283] Calderón Bouchet, R., *La decadencia de la ciudad cristiana*, Buenos Aires, Dictio, s.d.

BIBLIOGRAFÍA

Juan de París

Johannes Quidort Von Paris (1302), *Über kónigliche und papstliche Gewalt (De regia potestate et papali*), Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Blejenstein, Stutttgart, E. Klett, 1969.

Jean de Paris (1302), *Tractatus de potestate regia et papali*, edit. D. J. Leclercq en Jean de Paris et l'ecclésiologie duXille. sikle, París, Vrin, 1942.

Joao Quidort (1302), *Sobre o poder régio e papal*, trad. L.A. De Boni, Petrópolis, Ed. Vozes, 1989.

Juan de París (1302), *Tratado sobre el poder regio y papal*, trad. incompleta de Antonio Tursi, Buenos Aires, *mimeo*, circa 2009.

Textos clásicos

Aquino, Tomás de (1273), *Del reino* (1273), Buenos Aires, Losada, 2003, Traducción Antonio D. Tursi (abreviatura: *Del reino* o *DR)*.

--- *Suma Teológica*, https://hjg.com.ar/sumat/a/index.html, (*ST*).

Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, (*Pol*).

--- *Ética nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, 2007, (*EN*).

Cuerpo del derecho civil romano (Corpus iuris civilis, CIC), Barcelona, ed. Kriegel, Hermann Y Osenbrúggen, 1889-1892-1895-1897-1898, 6 Tomos (latín-español). Abreviaturas: *Inst*., Institutas; *Dig*., Digesto; *Cod*., Código; *Nov*., Novelas. En números arábigos se precisan los números de libro, título, etc.

Corpus iuris canonici, Lavrenti Anisson; MDCLXI. Abreviaturas: *Gra*., Decreto Graciano (1140-42); *Gre*., Decretales o *Liber Extra* de Gregorio IX (1234); *Sex*., *Liber sextus* (1298); *Cle*., Constituciones Clementinas (1314); *ExtJ*., Extravagantes de Juan XXII (1319-1325); *ExtC*., Extravagantes comunes (1500).

Corpus Legum Sive Brachylogus Iuris Civilis, Berolini: Dümmler, Eduardus Bocking (Editor), 1829.

Las Siete partidas del rey Alfonso (glosadas por Gregorio López), Salamanca, Portonaris, 1555, 3 Tomos.

Específica

Accursius, *Glossa Ordinaria*: 1) en *Digestum Vetus seu Pandectarum Iuris Civilis*, París, Merlin, Desbois, Nivelle, 1566; 2) en *Codicis Dn. Iustiniani Sacratissimi Principis P.P. Augusti*, Lugduni, Hugonem a Porta, 1572.

Bertelloni, F. (2009), "Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París", *Scripta Mediaevalia,* Vol.2 Num.2.

--- (2006), "La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, *De regia potestate et papali*", *Veritas,* Porto Alegre v. 51 n. 3 Setembro 2006, 51-66.

--- (2005a), "Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de

Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort", *Mediævalia*, Textos e estudos, 24 (2205), 63-96.

Briguglia, G. (2009), "Introduzione" a *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, Genova-Milano, Marietti, 2009.

Brown, B.F. (1962), "La autoridad en la Iglesia Católica y otras confesiones", *Ius canonicum*, Vol. 2, Num. 4, 521-541, Navarra.

Canning, J. (2015), "Ecclesiastical Authority and Jurisdiction in the Thought of John of Paris", en Jones, 2015a.

Ceballos Arévalo, M. (2014), *La* auctoritas *política en el pensamiento de santo Tomás de Aquino*, Bogotá, Universidad Sergio Arboleda.

Cipolla, C. (1892), *Il tratatto* De monarchia *di Dante Alighieri e l'opuscolo* De potestate regia et papali *di Giovanni da Parigi*, Torino, Carlo Clausen, 1892.

Coleman, J. (1983), "Medieval Discussions of Property: "Ratio" and "Dominium" According to John of Paris and Marsilius of Padua", *History of Political Thought*, Vol. 4, No. 2 (Summer 1983), 209-228.

--- (1985), "Dominium in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and Its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke," *Political Studies* 33 (1985), 73-100.

--- (2000), *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford, Blackwell, 2000.

Condorelli, O. (2013), "«*Quod omnestangit, debet ab omnibus approbari*». Note sull'origine e sull'utilizzazione del principio tra medioevo e prima età moderna", *Ius Canonicum* / Vol. 53, Navarra, 2013 / 101-127.

Courtenay, W. J. (1996), "Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303", *Speculum* 71.

De Boni, L. A. (1989), Introdução a *Sobre o poder regio e papal*, Petrópolis, Ed. Vozes.

Di Giacomo Z., Mario (2013), "El *consensus populi* y la teoría de la representación en *De potestate regia et papali* de Juan de París", *Apuntes Filosóficos*, ISSN 1316-7553, Nº. 43, 2013, 99-131.

Domingo, R. (2005), "Alvaro d' ors: una aproximación a su obra", *Revista de Derecho*, vol. 2, núm. XXVI, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 119-142.

--- (1999), *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999.

--- (1997), "El binomio '*auctoritas-potestas*' en el derecho romano y moderno", https://core.ac.uk/download/pdf/83564733.pdf

Egidio Romano (Giles of Rome) (1302). *On Ecclesiastical Power*, ed. Por R. W. Dyson, New York, Columbia University Press, 2004.

Ferente, S. (2016), "Popolo and Law: Late Medieval Sovereignty in Marsilius and the Jurists," *Popular sovereignty in historical perspective*, eds. Richard Bourke and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 96-114.

Ferreiro, J. (2010), *La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media*, Tesis de doctorado, Buenos Aires, UBA.

Jones, C. ed. (2015a), *John of Paris. Beyond Royal and Papal Power*, Turnhout, Belgium, Brepol.

--- (2015b), "John of Paris: Through a Glass, Darkly?", en Jones, 2015a.

Koch, B. (2015), "Against Empire? John of Paris's Defence of Territorial Secular Power Considered in the Context of Dante's and Marsilius of Padua's Political Theories", en Jones, 2015a.

Lanza, L. y Toste, M. (2015), "The Bridle-Maker and the Pope: The Use of Causality in John of Paris's *De potestate regia et papali* and in the early *De potestate papae* Treatises", en Jones, 2015a.

Lecón R., M. (2017), "La recepción de la Política de Aristóteles en *De potestate regia et papali* de Juan de París", *Revista de Filosofía*, Nº 85, 2017-1, 102-106.

Lee, D. (2016), *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*, Oxford, Oxford University Press.

López Valencia, L. (2011), *Entre la tradición y el imperio de la ley. La transición jurídica en Michoacán. (1857-1917)*, Tesis Doctoral, Zamora, Michoacán.

May, (1962), "La 'auctoritas' canónica en relación a la ley, la costumbre y el uso", *Ius canonicum*, Vol. 2, Num. 4, 521-541, Navarra.

Moreno-Riaño, G. (2015), "John of Paris, Private Property, and the Study of Medieval Political Thought", en Jones, 2015a.

Newhall, R. A. (1921), "The Affair of Anagni", *The Catholic Historical Review* , Vol. 7, No. 3 (Oct., 1921), 277-295.

Pedre López, Iván (2017), *La propiedad en el derecho romano: origen y desarrollo*, Trabajo de fin de grado, Universidad de Salamanca.

Piaia, G. (1994) "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 Médièvales, Textes et Études du moyen-âge, 1) Louvain-la-Neuve 1994: 169-184.

Pio, B. (2011), "Considerazioni sulla 'lex regia de imperio' (secoli XI-XIII)", *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia de Matteis*, a cura di Berardo Pio, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo.

Quirós, M. A. (2003), "Romania/Germania", *Filología y Lingüística* XXIX (1): 241-259.

Renna, T. J. (1974), "The *Populus* in John of Paris' Theory of Monarchy", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 42 (1975): 243-268.

Ruiz Gutiérrez, A. M. (2017), "Crisis de la noción de autoridad", *Universitas Philosophica* 68, año 34 (68), Bogotá, 143-172.

Shogimen, T. (2015), "John of Paris and the Idea of Peace in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries", en Jones, 2015a.

Theng, A.A. K. (2015), "Why Did John of Paris Write *De potestate regia et papali*? A Reconsideration", en Jones, 2015a.

Théry, J. (2013), "A Heresy of State: Philip the Fair, the Trial of the 'Perfidious Templars' and the Pontificalization of the French Monarchy", *Journal of Medieval Religious Cultures*, Vol. 39, No. 2 (2013), pp. 117-148.

Tursi, A. D. (2009), *Los fundamentos de la propiedad en el* Tractatus de regia potestate et papali *de Juan Quidort de París*, Tesis de Doctorado, Buenos Aires, UBA.

--- (1993), "Sobre el galicanismo en el 'Tractatus de regia potestate et papali' de Jean Quidort de París", *Patristica et Mediaevalia*, XIV, 57-62.

Ubl, K. (2003), "El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social", *Patristica et Mediaevalia*, XXVI, 2005 (originalmente "Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie", en *Francia. Forschungen zur Westeuropéiischen Geschichte*

30/31, 2003, 43-72).
Ubl, K. (2015), "Debating the Emergence of an Idea: John of Paris and Conciliarism", en Jones, 2015a.
Wei, I.P (1993), "The masters of theology at the university of Paris in the late thirteenth and fourtheenth centuries: an authority beyond the schools", emjn Bulletin of the John Rylands Library, Volume 75: Issue 1, 37-63.

General

Benveniste, E. (1969), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus.
Berlinerblau, J. (2017), "Political Secularism", en *The Oxford Handbook of Secularism,* Ed. by P. Zuckerman y J. R. Shook, New York, Oxford University Press.
Bertazzo, C. (2009), *I Magnati e il Diritto nei Comuni Italiani del XIII Secolo*, Plus-Pisa University Press, Doctoral dissertations.
Bigongiari, D. (1957), "Introduction" a Aquinas (selection), *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, New York, Hafner.
Boas, G. (1969), *Vox Populi: Essays in the History of an Idea*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
Boeri, M. (2014), "Lo justo lo es por naturaleza, no por convención. Los argumentos estoicos en contra de la esclavitud y la doctrina de la οικείωσις", en *Circe* N° XVIII / 2014, 19-37.
Calderón Bouchet, R. (1971), *La formación de la ciudad cristiana*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
--- (1976), *Sobre las causas del orden político*, Buenos Aires, Nuevo Orden.
Cammmack, D. (2019), "The *Dêmos* in *Dêmokratia*", *The Classical Quarterly* 69.1 42–61 © The Classical Association.
Canning, J. (1996), *A History of Medieval Political Thought*, *300–1450*, London, Routledge.
--- (1987), *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press.
Carlyle, R. W. y A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*.
--- (1903), Vol. 1: *The Second Century to the Ninth*, New York, Putnams's Son.
--- (1909), Vol. 2: *The Political Theory of the Roman Lawyers and the Canonists, from the Tenth Century to the Thirteenth Century*, New York, Putnams's Son.
--- (1915), Vol. 3: *Political Theory from the Tenth Century to the Thirteenth*, Edimburg, Blackwood and Sons, 1950.
--- (1928), Vol.5: *The Political Theory of the Thirteenth Century*, Great Britain, Blackwood and Sons.
--- (1936), Vol. 6: *Political Theory From 1300 to 1600*, Edimburg and London, Blackwood and Sons.
Constable, G. (2013), "The Concept of Princeps in Gratian's Decretum", en *Le prince, son peuple et le bien commun. De l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Joëlle Quaghebeur, Hervé Oudart y Jean-Michel Picard (dir.), Presses universitaires de Rennes, 115-124.
Contreras, S. (2017), "Suárez, el derecho natural y la crítica contemporánea", *Tópicos*, 53, 255-272.
Copleston, F. (1982), *Historia de la filosofía II*, Barcelona, Ariel, 1994.
Fraile, G. (1975), *Historia de la filosofía II (2.°). Filosofía judía y musulmana. Alta*

escolástica: desarrollo y decadencia, 3ra. edición, Madrid, B.A.C., 1975.

García-Huidobro, J. (2014), "La recepción de la doctrina aristotélica de la justicia natural por Buridan", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXVII, Valparaíso, Chile, 429-452.

Gierke, O. (1900), *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

Hespanha, A.M. (1996), "Una nueva historia política e institucional", Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, Vol. 41, N° 166, 9-37.

Hobbes, T. (1651), *Leviathan*, London, Penguin, 1985.

--- (1668), *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, Amsterdam, Joaen Blaeun. 1668.

López Valencia, L. (2011), "Entre la tradición y el imperio de la ley. La transición jurídica en Michoacán (1857-1917)", Tesis de Doctorado, Zamora, Michoacán.

Mantello, F.A.C., Rigg, A.G. eds. (1996), *Medieval Latin: An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington, Catholic University of America Press.

Marmursztejn, E. (2014), "Des avis sans efficace? La «détermination» théologique entre opinion et norme dans l'université parisienne des XIIIe-XIVe siècle", en Martine Charageat (dir.), *Conseiller les Juges au Moyen Âge. Réflexions préliminaires force et faiblesse de l'avis juridique au Moyen Âge*, Presses universitaires du Midi, 59-77.

Martín Gómez, M., (2010), "El derecho de gentes. Un concepto fundamental en la filosofía política de San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás de Aquino", en Roche Armas, coord., 2010.

McSweeney, T. J. (2012), "Property Before Property: Romanizing the English Law of Land", *Buffalo Law Review*, Vol. 60, 1139-99.

Miethke, J. (1991), *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

Nanu, Irina (2013), *La Segunda Partida de Alfonso x el sabio y la tradición de los* specula principum, Tesis de doctorado presentada ante la Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació, Universitat de Valencia.

Nederman, Cary J. (2009), *Lineages of European political thought: explorations along the medieval/modern divide from John of Salisbury to Hegel*, Washington, The Catholic University of America Press.

Olivera, D. A. (2015), "¿Krátos o Arkhè?: Consideraciones en torno al lenguaje bélico e imperial ateniense y sus repercusiones en el pensamiento político", *Anacronismo e irrupción*, Vol. 5 N° 9 – Noviembre 2015 a Mayo 2016 – pp. 11-29.

Pennington, K. (2007), "The 'Big Band'. Roman Law in the Early Twelfth-Century", *Rivista internazionale di diritto comune*, 18, 43-70.

--- (1996), "Roman and Secular Law", en Mantello y Rigg (1996).

--- (1993), *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley, University of California Press.

--- "Medieval Sovereignty" (s.d.), https://www.academia.edu/37958516.

--- "Étienne of Tournai" (s.d.), https://www.academia.edu/36113733.

Pérez Johnston, R. (2004), "Los aportes del derecho público medieval a la teoría del estado y de la constitución. (Diálogo con Paolo Grossi)", *Historia Constitucional*, n. 5. http://hc.rediris.es/05/indice.html

Plisecka, A. (2006), "*Accessio* and *specificatio* reconsidered", *Tijdschrift Voor Rechtsgeschiedenis*, Volume 74: Issue 1-2, 45-60.

Post, G. (1964) *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*, Principeton, Princeton University Press.

Roche Arnas, P., coord. (2010), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Anebri.

Ryan, A. (2012), *On Politics. A History of Political Thougt. From Herodotus to the Present, New York, Liveright*. Versión digital.

Sabine, G. (1945), *Historia de la teoría política*, México, F.C.E.

Schmitt, C. (1927), *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 1996.

--- (1922-1969), *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

Skinner, Q. (2007), "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathán*, Cambridge University Press, 2007, 157-180.

Strauss, L. (1952), *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

Tate, J. C. (2006), "Ownership and Possession in the Early Common Law", *The American Journal of Legal History*, Vol. 48, pp. 280-313.

Tjällén, Biörn (2007), *Church and nation. The discourse on authority in Ericus Olai's Chronica regni Gothorum (c. 1471*), Stockholm University.

Ullmann, W. (1975), *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press.

--- (1965), *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel.

--- (1961), *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza.

--- (2003), Escritos sobre teoría política medieval, Buenos Aires, Eudeba, 2003.

Vergara Ciordia, J. (2018), "¿Qué es el método escolástico?", *Nueva revista*, www.nuevarevista.net/destacados/que-es-el-metodo-escolastico/

PEG

PROGRAMA DE ESTUDIOS DE GOBIERNO

CENTRO DE ESTUDIOS DE GOBIERNO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

Av. Bartolomé Mitre N° 1891, (B1744OHC) Moreno,
Provincia de Buenos Aires, República Argentina.
Teléfonos:
0237 460-9300 (líneas rotativas)
011 2078-9170 (líneas rotativas)
www.unm.edu.ar
Universidad Nacional de Moreno
@unimoreno
@unm_oficial

UNM 2010
UNIVERSIDAD
DEL BICENTENARIO
ARGENTINO