

El concepto de sociabilidad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París

Emiliano Primiterra

Introducción

En el presente trabajo nos propondremos definir el concepto de la instancia que podría denominarse *social* en el *Tractatus de regia potestate et papali*. La importancia de describir tal instancia social tiene todo que ver con lo que Juan postulará como instancia política. En efecto, Juan establece que antes de la existencia de la instancia política, en todo reino existe una instancia social que prefigura la primera de modo no natural.

Una de las fuentes más importantes de Juan (y que en efecto utiliza en más de una ocasión) es Tomás de Aquino. De este pensador Juan extraerá, varios conceptos que serán reapropiados y reutilizados para dar cuenta de su propio esquema, a veces incluso distanciándose de lo propuesto por Tomás. Una de tales apropiaciones es el concepto de lo social (en relación con el entramado político). Sin embargo, la instancia de **sociabilidad** tal cual es expuesta y definida por Tomás no se halla en Juan. Para este último, esta instancia daría cuenta de un estado pre-político en donde cada integrante de la multitud, no ya de la comunidad, persigue su propio beneficio. Tomás no separa estas dos instancias, a saber: la social de la política. Para el Aquinate en efecto, siguiendo el orden argumental propuesto por Aristóteles, el hombre al ser un *zoon politikón* no puede ser más que pensado en relación a un orden político ya establecido de manera natural. La separación de una y otra instancia en Tomás referiría a un modo natural de proceder respecto de la organización de la comunidad. En efecto, en Tomás lo que viene a instaurar el rey es el orden que toda multitud necesita para alcanzar el **bien común**.

En este estado propuesto por Tomás, habría una relación natural de quien gobierna sobre quienes son gobernados, algo que fundamentaría la existencia del estado gregario humano. Esto es bien ya una propuesta de ese **naturalismo político** del cual nos habla Aristóteles, y es algo de lo cual Tomás no puede (¿no quiere acaso?) desprenderse. En efecto, la propuesta de Tomás radica en la necesidad natural de la instauración de un rey o rector en el orden de la multitud para

transformar aquella multitud en comunidad política con fines al bienestar común de todos y cada uno de sus integrantes¹. En Juan esto será propuesto desde otro orden, no ya desde una instancia de **ley natural** al modo aristotélico, sino acaso desde una instancia social, pre-figurativa de lo político, de lo que no había dado cuenta ni el mismo Aristóteles ni aún tampoco Tomás.

Según el esquema propuesto por Juan, la instancia política esta pre-figurada por una social, esto es: la instancia política es efecto de una convención social y no ya de un naturalismo necesario.

En el presente trabajo por tanto, intentaremos demostrar cómo es que esta instancia de sociabilidad se puede rastrear en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París intentando a la vez, en la medida de lo posible, demostrar su relación con la instancia política y como la primera, siendo una convención y no una simple (aunque compleja) necesidad natural, da cuenta de ciertos aspectos proto-modernos en el pensamiento del autor de *Tractatus de regia potestate et papali*.

El contexto socio-político del *Tractatus de regia potestate et papali*

El *Tractatus de regia potestate et papali* data de la segunda mitad del año 1302 o, hay quienes lo afirman, del inicio de 1303, pero como sea se considera que fue confeccionado antes de que la bula *Unam Sanctam* fuera conocida en París². Este trabajo representa una postura netamente marcada en la controversia que se dio entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, postura que bien puede ser entendida más claramente si se conoce el dato histórico de que el autor del tratado en cuestión se comprometió firmando, en aquel entonces, un petitorio promovido por el rey Felipe en favor de la conformación de un concilio para esclarecer los conflictos suscitados entre él y el papa. Sin embargo hay en toda esta nueva tradición de conflictos socio-políticos algo distinto y propio de este periodo respecto de los anteriores conflictos: así como anteriormente se suscitaron disputas en torno al poder entre el Emperador y el papa en los cuales se explayaron varios pensadores de las épocas en cuestión a favor de una o de otra parte, el caso del tratado al cual aludimos en estas páginas, la

¹ Véase Emiliano Primiterra, “Tomás de Aquino, el pensador político”, *Nuevo pensamiento*, 4, 4, 2014, pp. 395-418.

² Cf. Jürgen Miethke, *Las Ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 116.

propuesta de su autor es tanto oponerse al poder del Emperador como así también del papa, declarando la autonomía en lo temporal del rey de Francia.

Durante el Siglo XIII y XIV se dan una serie de escritos que promulgaban y fundamentaban las pretensiones absolutas del papado determinando pautas que debían ser aceptadas por los gobernantes temporales.

El conflicto entre el rey de Francia y el papa comenzó al haberse, el primero, enfrentado a Inglaterra en pos de la posesión de Aquitania. En sí, el problema central que no toleró el papa fue que, en tal invasión no se respetaron las inmunidades del clero al obligar a los integrantes de la Iglesia el pago de tributos y a jurar fidelidad a su persona. La respuesta de Bonifacio no se hizo esperar y atacó, mediante una serie de Bulas, al rey francés. En general, las Bulas emitidas atacaban a quienes intentaban sobrepasar el poder eclesiástico, al sostener que el poder temporal carece de primacía sobre la Iglesia, habida cuenta de los impuestos que el rey de Francia – entre otros tantos quienes atentaron a la preservación del poder eclesiástico– impuso a quienes conformaban la Iglesia en el avance sobre Inglaterra.

La contracara del conflicto no tardó en hacerse patente. El rey de Francia lanzó una serie de escritos que promovían la autonomía del rey respeto del papa y el emperador. También se sabe que se hizo circular, de manera resumida, la Bula papal *Ausculat, fili* que afirmaba la sujeción del rey de Francia al papa, con la intención de reunir, bajo su proclama, a varios de los integrantes del clero francés.

El tratado de Juan Quidort de París intenta ser un aval al poder del rey de Francia y al llamado por éste a un concilio general. Sin embargo, ya posiblemente hubiese existido un texto anterior al aquí abordado, también de Juan, denominado *Quaestio de potestate papae* que se produce en el contexto del conflicto entre las dos fuerzas antes referidas, Bonifacio y Felipe.

El problema en cuestión al cual trata de dar respuesta Juan en su tratado, es el del poder, independiente de la existencia de la Iglesia, del rey de Francia. En efecto, si bien ambos poderes, el de la Iglesia y el del reino son efectos de la voluntad de Dios, no por ello uno está necesariamente subsumido en el otro, o si se prefiere, son dos órdenes distintos cuyos objetos de aplicación son diversos.

La propiedad

El *Tractatus de regia potestate et papali* tiene por fin, al menos uno de sus tantos fines, el de demostrar la imposibilidad de que el papa actúe conforme a una ley divina sobre la propiedad individual. Esta negativa respecto del alcance del papa en cuanto a la propiedad individual se ve claramente en el capítulo VI del aludido tratado, titulado *Quod sacerdotium non est prius causalitate, ubi primo ostendetur, quomodo summus pontifex se habeat ad bona exteriora ecclesiastica quoad dominium*. Sin embargo es en el capítulo VII titulado *Quomodo se habeat summus pontifex ad bona laicorum* donde se establece, de manera más taxativa, la descripción de lo que Juan entiende por propiedad. En este capítulo se estipula que la propiedad no es algo que se adquiere en comunidad³, o que acaso refiere a ella, sino que la misma es adquirida por las personas en cuanto individuos mediante su propia habilidad, labor o diligencia y que, por lo mismo, los individuos en cuanto tales, tienen poder sobre aquello que adquieren por estos medios. En este sentido, tener propiedad es tener poder o dominio sobre las cosas que se adquieren por medio de la labor. Esto a la vez se condice con el derecho de cada quien en razón de su propiedad, esto es, que en los sujetos que poseen propiedad privada coincide a la vez la jurisdicción y la soberanía sobre sus bienes. Juan refiere en el ya citado capítulo lo siguiente

“...la propiedad laica no se concede a la comunidad en su conjunto como sí [sucede] con la propiedad eclesiástica, pero es adquirida por personas individuales mediante sus propias habilidades, labor, y diligencia, y los

³ El tipo de propiedad que Juan admite como comunal es aquella que posee la Iglesia. De hecho, la propiedad eclesiástica será estudiada por Juan en *Tractatus de regia potestate et papali* capítulo VI y anteriores. Lo que más importa, aparentemente, a Juan es el estudio sobre la propiedad laica, denotando que la misma se adquiere de modo muy distinto a aquella eclesiástica, a saber, mediante el trabajo individual, a diferencia de la primera que sería adquirida por donación. Pareciera, en efecto, que la labor dota de un agregado valorativo a aquella entidad sobre la cual, al trabajarse, alguien se apropia.

Esta característica del hombre, a saber: el de apropiarse de algo dado en común a todos por medio de su trabajo, es retomada por algunos autores modernos como ser el caso de John Locke. En efecto, Locke propone que el hombre se adueña para sí de algo por medio de su “industriocidad”, entendida como la “capacidad de trabajo”. Esta “industriocidad” en Locke es una de las notas características de la esencia humana, y daría cuenta de que, por medio del trabajo, el hombre agrega algo nuevo a aquellos objetos por él trabajados, lo que justificaría que un objeto sea propiedad de una persona y no de todas.

individuos, en tanto individuos, tienen derecho y poder sobre ella y válido señorío; cada persona puede ordenar lo suyo y disponer, administrar, retener o alienar ello [lo suyo] como el desee, siempre y cuando no cause perjuicio para algún otro, en tanto que él es el señor [de aquello que posee]”⁴.

Pero aún Juan va más lejos, admitiendo que ni el papa ni el rey tienen poder ni posibilidad de administración sobre tal propiedad privada.

En este capítulo se encuentra una de las tesis fundamentales del tratado de Juan, a saber, que el hombre es un *animal proprietarium*, esto es, un animal (continuando el modo de referir sobre el hombre de manera aristotélico-tomista) que se apropia, por medio del trabajo (y de otros procesos como ya ha explicitado) de lo que en principio corresponde a todos en comunidad. Estos bienes que hace suyos son bienes para, en principio, su subsistencia.

En el capítulo XIII, titulado *Ostendetur quos ex illis auctoritatibus commissis non habent praelati ecclesiastici dominium vel iurisdictionem in temporalibus nec ob illas principes eis in temporalibus sunt subiecti*, se refiere que los poderes dados a los obispos y a los clérigos no confieren, ninguno de ellos, poder o jurisdicción sobre cuestiones temporales. Luego de que Juan da una serie de argumentos en contra de que el poder espiritual se entrometa en el orden temporal, considera el problema del acto de cometer pecado en el orden secular determinando, ya que hay dos modos de que el mismo sea llevado a cabo. El primer modo de cometer pecado en el orden temporal es un pecado, dice Juan, de creencia o error. Este pecado se comete cuando se cree que la usura no es un pecado mortal, o cuando en materia de propiedad hay duda sobre la legalidad de los títulos de los cuales se lleva a cabo el mantener la propiedad o el venderla, legalidad que se da ante la mirada de Dios. El otro modo de cometer pecado en el orden material respecto de la propiedad es cuando se intenta asegurar la propiedad de otro para uno mismo o cuando se amenaza con hacerlo⁵.

⁴ Juan Quidort de París, *On royal and papal power*, John A. Watt, ed., Toronto, The pontifical institute of medieval studies, 1971, p. 103. Todas las traducciones de este texto son propias. De ahora en más se cita “ORPP”.

⁵ Habría que estudiar más detalladamente si para Juan el “amenazar” es acaso plausible de castigo por el hecho de que ello refiere una acción o acaso es plausible ser castigado quien así acciona (en el hecho de la amenaza) por razón de una voluntad propia y sin necesidad de llevar esa misma voluntad a la acción. Autores modernos, como Hobbes, han introducido una

Ahora bien, la propiedad, en el esquema argumental de Juan, cobra una significación especial porque hace resolver de ella varios (para no decir todos) los puntos por medio de los cuales tanto el papa como el emperador no podrían inmiscuirse en la propiedad individual. Sin embargo, la propiedad entendida como un efecto del trabajo del hombre sobre aquello dado en común a todos, no fue siempre algo enteramente defendida en el orden político. En efecto, a diferencia de Tomás, como ya se ha dicho en la introducción del presente trabajo, Juan hace prevalecer antes de la instancia de politicidad, una concebida como social, en la cual el conjunto de los individuos pareciera acordar en torno a un poder único la observancia del derecho de propiedad privada.

La sociabilidad

Como se ha venido refiriendo hasta aquí, el esquema de Juan Quidort de Paris versa sobre ciertos supuestos que configuran un modo distinto de entender la política que hasta entonces. Esto es, leyendo a Aristóteles por medio de Tomás, Juan entiende y acepta la definición de *zoon politikón* en estos autores estipulada; sin embargo agrega a esta caracterización naturalista la de que el hombre es un animal que se apropia de lo común a todos los hombres por medio de su “laboriosidad”.

Ahora bien, esta instancia en la cual el hombre se apropia por primera vez de algo común conlleva, de por sí, la imposibilidad de mantener la paz entre los hombres. En efecto, la propiedad por medio de la labor, que es la que transforma la propiedad común en propiedad privada, conlleva, en palabras de Juan, problemas que podrían bien ser resueltos cuando los hombres observen el bien común. Pareciera que el apropiarse de algo que es dado en común por medio de la labor está indefectiblemente relacionado con una actitud egoísta poco solidaria para con los demás sujetos. La posesión común de los bienes (*communis possessio*) dejaría de existir en la medida en que el hombre, por medio de su laboriosidad, se apropiara de aquello dado en común a todos. Tal laboriosidad no es más que una de las características naturales del hombre ya que el mismo es, para Juan, un *animal proprietarium*. Sin embargo, esta actitud individual por medio de la cual quien haga uso de su esfuerzo también acapara, para sí, algo que desde ese momento de “laboriosidad” puede ser re-significado como “propio” y no ya como “común”,

gran diferencia entre la voluntad y la acción llevada a cabo por tal voluntad y en función de ella denotando que no se puede castigar a un individuo meramente por el deseo si por la acción perpetuada para hacer cumplir esa voluntad.

podría generar conflictos entre los hombres, ya que alguien podría tomar, para sí, más de lo necesario para su subsistencia, lo que conllevaría indefectiblemente a una instancia de conflicto entre los integrantes de una multitud.

Juan nos refiere, en el capítulo XIII de su tratado, que “por las cosas que se llevan a cabo en común sin reservas [del mal que puede hacerse con ello], no sería fácil mantener [por ello] la paz entre los hombres”⁶.

Pareciera, en este punto, que Juan prefigura lo que podría llamarse una instancia natural de lucha o puja a favor de la propiedad privada. En efecto, siendo naturalmente todo dado en común y adquirida la propiedad, en función de la labor aplicada a las cosas dadas en común, no habría legalidad que legitime la posesión de tal o cual pertenencia.

Este momento de conflicto pareciera estar equipado, como ya se ha referido, a una instancia en la cual no sea posible ya hablar de un conjunto de individuos reunidos bajo una instancia política en la cual haya leyes establecidas a favor del bien común. Esta instancia social que precede a la política está definida como la existencia de multitud, no ya en comunidad. En esta multitud cada quien persigue, en vistas de su propio beneficio, el bien que pareciera “legitimar” la propiedad privada.

Esta actitud bestial que pareciera corresponder a una instancia de violencia por medio de la cual se adquiere la propiedad privada, vendría a completar el argumento aristotélico-tomista en relación a la natural sociabilidad del animal racional. Este aspecto de la vida del hombre en conjunto con otros hombres en donde impera la propiedad privada y el beneplácito de cada quien sin importar el de todos en cuanto conjunto (*utilitas communis*), se denomina instancia de “multitud”.

La multitud ya había sido referida por Tomás, en varios de sus tratados políticos⁷, como aquella instancia natural por medio de la cual los hombres estaban unidos los unos a los otros únicamente por el deseo propio de acaparamiento (de bienes necesarios) y subsistencia, a veces incluso, en detrimento del bienestar de los demás. Esto es, en la medida en que la instancia natural de multitud existía, no podían los hombres más que observar su propio beneficio. Esta instancia terminaba

⁶ ORPP, p. 154.

⁷ Cf. “*De regno ad regem Cypri*” y “*De regimine Judaeorum*” respectivamente.

por la imposición de un regente quien hacía observar, a los integrantes de la multitud, el bien común en detrimento del bien individual.

Hay, para Juan, en este aspecto un pasaje de una vida a la otra, de la vida bestial a la civil por medio de las palabras promulgadas por algunos de entre la multitud, quienes entienden que la vida civil es más rica para todos los sujetos que aquella en la cual se hallan naturalmente (o mejor dicho, de manera naturalmente incompleta)⁸. De hecho, ya en el primer capítulo de la obra trabajada titulada “*Quid sit regimen regale et unde habeat ortum*”, se refiere que “... debiera ser conocida la palabra ‘reino’ como el gobierno de la comunidad perfecta o autosuficiente por un hombre en pos del bien común”⁹. En efecto,

“una sociedad en la cual cada quien busque solo su propia ventaja colapsará y se desintegrará, al menos que la misma esté ordenada al bien de todos por algún único rector que tenga a su cargo el bien común, al igual que el cuerpo de un hombre colapsaría si no hubiese en este alguna fuerza general la cual dirija el bien común de sus miembros como un todo”¹⁰.

Este estado de permisibilidad en función de hacer, para beneficio personal, aquello que es dado por Dios en común a todos los hombres se acaba en el preciso momento en que se instaura la ley dictada por quien será, desde el inicio de la “politicidad” quien rija en observancia al bien común. Se pasa, en este momento, a un ámbito de orden jurídico que excluye la violencia. Aquí, por medio del reconocimiento de la ley y, (¿quizás?) de la voluntad de la multitud a dejarse regir por un único rector, se lleva a cabo el cambio desde la multitud, aquella comunión de sujetos en busca, cada cual, de su propio beneficio, a un ordenamiento llamado “comunidad”, en la cual se da una ley y un ordenamiento social tal que se observe el

⁸ Juan, como Aristóteles y Tomás, tematiza la vida en sociedad como una instancia de la sociabilidad natural del hombre, promoviendo de este modo una serie de instancias (¿superadoras?) que van desde la “multitud”, pasando por la “sociabilidad” y terminando en la “politicidad”, la cual es referida como la Monarquía, lo que representa, según Juan, el mejor y más perfecto modo de organización civil. Como se ha referido, es completamente distinto el tratamiento que Juan hace del pasaje entre sociabilidad y politicidad respecto de Aristóteles y Tomás (*supra* Introducción).

⁹ ORPP, p. 76.

¹⁰ *Ibíd.* Nótese aquí el argumento de raigambre aristotélico-tomista que aceptará Juan a lo largo de su obra pero que, aun así, modificará para dar cuenta de su tesis personal.

así llamado “bien común”. Mas, este bien común es tal en la medida en que legitime y respete (a la vez que vele por) la integridad y existencia de la propiedad privada.

Conclusión

Nos es pertinente referir hasta aquí que el trabajo de Juan Quidort es no simplemente un tratado de política en relación al problema planteado entre Felipe el Hermoso y el papa Bonifacio VII, sino acaso (y también) un tratado que representa una idea completamente proto-moderna que ya será tratada, años después por autores diversos, entre ellos, John Locke. De hecho, la propuesta de Juan respecto de que la propiedad privada se sustenta (y fundamenta) en el trabajo de cada individuo sobre un bien dado en común a la humanidad toda da cuenta de un planteo enteramente distinto a lo que se venía proponiendo hasta entonces.

Una de las principales fuentes de Juan (al menos en el tratado estudiado aquí) es Tomás de Aquino, pero en él no se visualiza esta propuesta innovadora respecto de la legitimidad de la propiedad privada tal cual es leída en Juan. Más aún el *Tractatus de regia potestate et papali* propone la necesidad, más que la posibilidad, de que el reino sea un producto de la voluntad de cada uno de los pueblos en función de la defensa de aquel bien obtenido de modo privativo (respecto de los demás) mediante sus propias habilidades, labor, y diligencia. Nos es pertinente referir, a estas alturas, que la propuesta aquí ofrecida al lector no intenta, en modo alguno, dar acabada cuenta del planteo de Juan respecto del poder real y papal, sino más bien denotar la incidencia e importancia que tiene el concepto de propiedad privada en la construcción de la sociabilidad y politicidad humana. En efecto, y como ya se ha referido *supra*, a la tesis aristotélico-tomista Juan agrega la posibilidad de la adquisición de propiedad por medio de los modos predichos, denotando que si bien el hombre es un *zoon politikón*, tendiente a la politicidad y régimen de uno, entendido como monarquía –el mejor y más perfecto modo de regir la comunidad según Juan–, no por ello el camino a tal fin pareciera ser único. No sería único en cuanto que habría diversos modos de efectivizar la instancia de politicidad. En efecto, habría diversos modos de concebir la instancia política en relación al modo en que los hombres se asocian unos con otros.

En Juan, para culminar, se encuentra de manera más tajante y descripta esta situación pre-política, la así llamada “sociabilidad” que no se encuentra en Tomás, ni en muchos de los anteriores pensadores a Juan. Creemos, por esto, sumamente significativo el aporte del autor del *Tractatus de regia potestate et papali* en la

medida en que complementa lo ya trabajado por Tomás y, a la vez, nos refiere el modo en que pareciera la propiedad privada fundarse, esto es: el trabajo del hombre (individual) sobre aquello dado en común a todos, lo que creemos, es una postura netamente proto-moderna que no debe ser desdeñada en ulteriores estudios.

Recibido 1/10/2014
Aceptado 30/11/2014