

# «El hombre, un animal social y político»

Antonio D. Tursi

en las consideraciones medievales:  
Tomás de Aquino y Juan Quidort de París

La adopción de las afirmaciones respecto de la naturaleza del hombre que traen las obras aristotélicas descubiertas en el siglo XIII tiene consecuencias teóricas y prácticas tan significativas que cada investigación original sobre el tema exhuma de esta Baja Edad Media nuevas raíces que alimentan la Modernidad. La filosofía práctica se establece como saber (*scientia*) sobre el obrar humano (*agere*), que poco tardará en independizarse de la ordenación al fin teológico al cual lo sujetan los primeros comentaristas. Los oponentes de la hierocracia papal predominante, al menos teóricamente, en el Occidente latino tienen argumentos, ya no de índole jurídica, para fundamentar el origen, el gobierno y el fin propios del poder secular, de manera independiente del espiritual. Pero así como en otros campos la herencia romana determina, para la Edad Media, tanto lingüística como doctrinalmente, la lectura de los nuevos textos, como p. ej. cuando se toma la ya fosilizada afirmación «el hombre es un animal racional» (*homo animal rationale*) para dar cuenta de la definición aristotélica *zoon lógon échon* (*Política* 1253 a 9), cuya hasta cierto punto equivocada equiparación *lógos-ratio* se recibe de aquellas primeras traducciones latinas, así también respecto de la otra famosa fórmula aristotélica «el hombre es un animal político», y especialmente respecto del calificativo de «político», se encuentra, además de dos versiones literales: la de *politicum* y la de *civile*, otra ampliada: *politicum et sociale*, para cuya justificación se recurre a la doctrina romana que el término *sociale* refiere.<sup>1</sup> Es-

1. Sobre los condicionamientos de las interpretaciones a las que llevan las traducciones de ambas fórmulas aristotélicas al latín, hay acertadas observaciones en Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 27.

versiones latinas de la *Política* aristotélica no aparece *politicum*, transcripción del griego *politikón*, sino su traducción latina *civile*, aunque sí se halla *politia*, transcripción del griego *politeía*, equiparado a *civitas* (Tomás *Comentario a la Política* III, 1). La traducción de *politikón* por *sociale* se encuentra en la *Suma contra los gentiles* de Tomás III, 65, 117, 128 y 129, del año 1261, y en su *Suma de teología* I, q. 96, a. 4, de entre los años 1269 y 1270, y II-II, q. 109, a. 3, del año 1272.

Estas tres variantes en la traducción del griego *politikón*: *politicum*, *civile* y *sociale* ya aparecen en la tradición romana clásica. El adjetivo *politicus* se encuentra en Cicerón (*Del orador* III, 109), en plural *politici*, en alusión a los académicos, y en Macrobio (*Comentario al Sueño de Escipión* I, 8, 6), quien refiere ciertas «virtudes políticas» (*virtutes politicae*) como propias del hombre cabal. También *politeía* se encuentra transcripto *politia* en Cicerón (*De la adivinación* I, 60 y *Cartas a Ático* III, 1, 8) y en Quintiliano (*Instituciones oratorias* VIII, 6, 64), con referencia, en ambos autores, a la *República* de Platón. En Tertuliano (*A los mártires* 3), en Ambrosio (*Himnos* V, 15, 50) y en Casiodoro (*Varias* IX, 2, 5) aparece *politia* como forma de gobierno, organización del Estado. La traducción de *politika* por *civilis* está en Agustín (*La ciudad de Dios* VI, 12), referido a la religión estatal, propia de los gentiles. Y la fórmula *homo animal sociale* se halla en Séneca (*De los beneficios* VII, 1, 7) y en el pasaje citado de Macrobio. Séneca está allí enumerando los requisitos para llegar a ser bienaventurado, asequibles al hombre, ya que han sido colocados en todos los hombres por la naturaleza, entre ellos, por ser el hombre un animal social (*animal sociale*), considerar al mundo como una única casa, común a todos. Macrobio establece una serie de cuatro virtudes, cada una de las cuales subdivide, a su vez, en cuatro; de las cuales la primera de cada serie es política (*politica*), a saber, 1) gobernar la república, 2) venerar los antepasados, 3) amar a los hijos y 4) estimar a los parientes y allegados, y ello, dice Macrobio, porque el hombre es un animal social (*qua sociale animal est*). Macrobio está fundando determinadas capacidades, la de conducción y la del vínculo, que él llama políticas, en la naturaleza social del hombre. Séneca y Macrobio coinciden en aceptar la sociabilidad natural como propia del hombre. Para Séneca la instancia política corrompe y rompe esa hermandad universal. Para Macrobio, en cambio, la sociabilidad es condición de posibilidad para desarrollar las virtudes políticas.

Los traductores y comentaristas de la Baja Edad Media cuentan, pues, con tres posibilidades para la especificidad aristotélica de *animal* ya dadas en el ámbito romano: la transcripción *politicum*, o las traducciones *civile* o *sociale*. Los traductores se deciden ya por *politicum* ya por *civile*. En los dos principales comentaristas hay una variante que consiste en la unión de dos atributos. En Alberto, *coniugale et civile* (*Comentario a la Política* I, a y b) y en Tomás *politicum et so-*

*ciale* (*Suma de teología* I-II, q. 72, a 4, de 1272; *Comentario al De la interpretación de Aristóteles* I, 1, 2, de entre 1270 y 1271, y *Del reino* I, 1, de entre 1271 y 1273). Sería improbable equiparar el *coniugale* de Alberto con el *sociale* de Tomás, pues el término de Alberto pertenece a sus glosas a la *Política*, y Tomás no utiliza nunca, en su comentario al mismo texto, como tampoco en el comentario a la *Ética*, el término *sociale*, sino por lo general *civile* y rara vez *politicum*. El giro de Alberto *coniugale et civile* parece estar, en la lectura de su discípulo, volcado como *domesticum et civile* y hace referencia a las dos instancias en las cuales los hombres comunican entre sí lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto.<sup>5</sup> Ullmann<sup>6</sup> encuentra que, debido a la importancia e influencia del comentario de Macrobio, ése podría ser la fuente del giro tomista.

De dos de los tres pasajes en los que se halla el circunloquio *politicum et sociale*, no se sigue que Tomás separe entre una naturaleza social y otra política del hombre. En *Suma de teología* I-II, q.72, a, 4, c., Tomás se apoya en la autoridad aristotélica para establecer que hay un cierto orden de sujeción social o político entre los hombres que deben convivir entre sí.<sup>7</sup> En el comentario al *De la interpretación*, sigue, a partir de la cita aristotélica, la necesidad de voces significativas entre los hombres para comunicar sus pensamientos.<sup>8</sup> Para estos casos valdría tomar ambos términos, *politicum* y *sociale*, como sinónimos, con cierto apoyo en Tomás mismo, según *Suma contra gentiles* III, 85, donde se lee «político o social» (*politicum vel sociale*), e interpretar el *et* no como conjunción coordinante «y», sino como epexeagético «o sea». El *sociale* pospuesto es un aditamento aclarativo latino del término griego transcrito. En el *Del reino* no aparecen en ese orden, *politicum et sociale*, sino invertidos, *sociale et politicum*.

5. «*Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.*» (Tomás *Comentario a la Política de Aristóteles* I, 1, 29). H. F. Dondaine y L. J. Bataillon marcan, en el prefacio de la Edición Leonina del comentario de Tomás a la *Política*, las coincidencias y las discrepancias respecto del de Alberto, Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, t. XLVIII: *Sententia Libri Politicorum*, Editio Leonina, Roma, 1971, A8-A10. De esta obra hay traducción reciente: Tomás de Aquino – Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

6. Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985, p. 275, n. 41.

7. «*Quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Politicorum, ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.*»

8. «*Quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem, et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent.*» (*Comentario al De la interpretación* I, 1, 2)

La sociabilidad como instancia previa a la politicidad es sostenida por Bertelloni, para quien «La función política del gobernante es una consecuencia de un hecho social». Este hecho social es el conflicto consistente en el uso diverso de la racionalidad de todos los hombres que viven en una sociedad. Y sigue «Del mismo modo como Tomás insiste en que la tarea política del gobernante debe ser entendida como una suerte de uniformación del ejercicio divergente del conjunto de la racionalidad de todos sus súbditos realizada desde la razón del gobernante, así también insiste en que la sociedad, como fenómeno anterior a la politicidad, es necesaria en la medida en que ella constituye un esfuerzo de mutua y colectiva colaboración de todos los hombres».<sup>9</sup>

La identificación entre ambos términos está en algunas ediciones modernas de *Del reino*<sup>10</sup> y en algunos intérpretes, como p.ej. Miethke quien comenta respecto del pasaje de *Del reino*: «[...] Aristóteles llamó acertadamente al hombre *animal sociale et politicum* por naturaleza, es decir un ser social, pero cuya constitución lo inclina a organizarse políticamente».<sup>11</sup> Y también: «Tomás con su expresión en dos términos se atiene a un uso lingüístico más antiguo, a veces habla también de “*animal sociale*”, rara vez sólo de “*animal politicum*”. En las definiciones utiliza casi regularmente esta fórmula con los dos términos».<sup>12</sup>

Para Habermas hay superposición entre *politicum* y *sociale*. La definición tomista *politicum et sociale*, argumenta, es mediadora entre la concepción aristotélica y la moderna filosofía social de Hobbes. La *pólis* aristotélica se convierte subrepticamente en *societas*. En Tomás falta la distinción entre la casa con su forma de dominio personal despótico y la *pólis* cuyo ejercicio del dominio se da entre libres e iguales. Tomás, concluye Habermas, nivela la oposición aristotéli-

9. Francisco Bertelloni, «El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV», *Seminarios de Filosofía*, 10 (1997), pp. 115-143, p. 118. También cfr. del mismo autor, «Filosofía y teoría política en la Edad Media (Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano)», *Anales de estudios clásicos y medievales*, vol. 1, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 2004, pp. 61-90, pp. 71-72.

10. St. Thomas Aquinas, *On Kingship*, traducción de Gerald B. Phelan, revisión, introducción. y notas de I. Th. Eschmann, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1982, p. 4, n. 2 «[...] he (Tomás) generally prefers to say that man is a social animal». S. Tommaso d' Aquino, *Scritti Politici*, introducción de Alessandro Passerin D'Entrevès y Raimondo Spiazzi, traducción de Lorenzo A. Perotto, Pontificia Università S. Tommaso, Roma, 1985, p. 85, n. 11: «[...] Tommaso usa di preferenza l'aggettivo “sociale” o “civile” come si può vedere nel *Commento alla Politica* e in quello all'*Etica*.» De hecho, Tomás no utiliza el adjetivo *sociale* en su comentario a la *Política*.

11. Jürgen Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993, p. 82.

12. Jürgen Miethke, *De potestate papae*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, traducción italiana: *Ai confini del potere*, Edit. Francescane, Padua, 2005, p. 35. También para la identificación entre social y político, Philippe Veysset, *Situation de la politique dans la pensée de St. Thomas d' Aquin*, Editions du Cedre, Paris, 1981, pp. 27-28.

ca entre casa y *pólis* bajo el denominador común de la *societas* cuyo poder es ejercido por un monarca.<sup>13</sup>

Ahora bien, al no aparecer *sociale* en los comentarios a la *Política*, tampoco se encuentra en ellos una doctrina sobre la sociabilidad, diferente de la politicidad, del hombre. Los comentarios, tales los casos de los de Alberto y Tomás,<sup>14</sup> consisten en glosas casi *ad litteram* al texto de Aristóteles. No así sucede con los tratados políticos, como el citado *Del reino* de Tomás y el *Tratado sobre el poder regio y papal*, de 1302, de Juan Quidort de París, en los que ya no como comentaristas, los autores se sirven libremente de algunas afirmaciones aristotélicas a las que tratan de amalgamar, según sus intereses, con otros elementos de diferente índole. Sobre ambas obras se discurre en lo que sigue.

## 2. *Homo animal sociale et politicum* en el *Del reino* de Tomás de Aquino

En el *Del reino* Tomás se sirve de las obras aristotélicas y también de fuentes neoplatónicas<sup>15</sup> para establecer una teoría cristiana sobre el reino y el rey. La obra, que dejó incompleta, consta de dos libros, el primero con 12 capítulos y el segundo con 8, los que pueden dividirse en seis partes bien delimitadas: primero Tomás trata de la politicidad natural del hombre y la necesidad y finalidad del reino (I, 1-2); después, de los peligros que conlleva su régimen opuesto, la tiranía y de cómo remediar esos peligros (I, 3-6); en tercer lugar, de los premios al rey y de los castigos al tirano (I, 7-12); en cuarto lugar, traza una analogía entre Dios respecto de lo creado y el rey respecto de su reino a fin de establecer las tareas de fundación y de los cuidados que debe cumplir el monarca (II, 1-2); en quinto lugar, enumera los deberes del rey cristiano para con sus súbditos y la relación de sujeción que guarda respecto de quienes conducen al hombre hacia el fin celestial (II, 3-4), y, por último, detalla las condiciones que debe reunir el lugar en el cual ha de fundarse un reino (II, 5-8). Casi al comienzo de la obra es donde, precisamente, Tomás introduce la definición del hombre como un animal social y político y sus consideraciones al respecto.

13. Jürgen Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 54-57.

14. La *Política* suscitó una serie de comentarios y cuestiones. Aquí consideramos solo los dos más influyentes, aunque el de Tomás es incompleto, llega hasta el capítulo 6 del libro tercero de la obra del estagirita. Para una enumeración y sucinta caracterización de los comentarios medievales a la *Política*, cfr. Salvador Rus Rufino, «Significado e importancia de la *Política* de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna», *Patristica et Mediaevalia*, XXVI (2005), pp. 3-30.

15. Sobre el uso de argumentos neoplatónicos, cfr. Jakob H. J. Schneider, «La filosofía política en el *De regno* de Tomás de Aquino», *Patristica et Mediaevalia*, XXIV (2003), pp. 3-28.

En el proemio de la obra, dedicada al rey de Chipre, dice que va a escribir una obra sobre el origen del reino y los deberes propios de un rey, pero en el capítulo 1 el origen del reino es desplazado hacia el origen del rey. El primer argumento que expone es sobre la necesidad de un conductor. Tomás da por sentado que hay una cierta teleología en los actos humanos, pues «es propio del hombre algún fin hacia el cual está ordenada toda su vida y su acción, puesto que es alguien que obra mediante el entendimiento, cuyo obrar es manifiesto por su fin».<sup>16</sup> Mas a ese fin los hombres se dirigen de diferentes modos, según sus propias inclinaciones, y puesto que todo lo ordenado a un fin necesita un dirigente que lo lleve directamente y evite desvaríos, como sucedería, ejemplifica Tomás, con una nave arrastrada por los diferentes vientos, el hombre necesita alguien que lo dirija a su fin propio, como el timonel encamina la nave hacia el puerto. Tomás deja esta argumentación en favor de un dirigente que identifica con la instancia política y sobre la que volverá, para pasar a la social.

A continuación abre la posibilidad de un solitario que gracias a la luz de la razón (*rationis lumen*) y, de hecho, no siendo obstruido por otro hombre, dirigiría él mismo, como rey de sí mismo, sus acciones hacia su fin. Y sigue: «Pero corresponde al hombre que sea un animal social y político, que vive en una multitud más aún que todos los otros animales».<sup>17</sup> Por cierto, la multitud o sociedad natural de hombres confrontada con animales gregarios suple ciertas deficiencias naturales, como la vestimenta y la defensa, por medio del uso mancomunado de la razón. Tomás da dos argumentos al respecto.

El primero es que la razón instrumenta por medio de sus manos lo indispensable para la existencia. Pero como para la obtención de lo necesario la razón de un solo hombre no alcanza, el hombre debe vivir en sociedad, y así concluye Tomás: «Para obtener todas éstas 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».<sup>18</sup> Y este argumento no anula el caso anterior del solitario. Pues quizá Tomás allí se refiera a hombres excepcionales, perfectos, como los ejemplos que da en el comentario a la *Política*, Juan el Bautista y San Antonio el Heremita (*Comentario a la Política* 1, 1, 27).

16. «*Hominis autem est aliquis finis ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum cuius est manifeste propter finem operari.*» *Del reino* 1, 1, 2, edición latina: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, t. XLII: *De regno ad regem Cypri*, Edición Leonina, Roma, 1979. Traducción castellana Tomás de Aquino, *Del reino*, Losada, Buenos Aires, 2003.

17. «*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia.*» (*Del reino* 1, 1, 2).

18. «*Ad que omnia preparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum vivat.*» (*Del reino* 1, 1, 2).

El segundo argumento consiste en que la facultad estimativa brinda a los animales determinados conocimientos para su supervivencia. El hombre tiene un conocimiento común de lo necesario. Ese conocimiento común es actualizado por obra de la razón cuando de los primeros principios deduce las cosas particulares necesarias para vivir. Pero, nuevamente, la razón de un solo hombre no puede actualizar totalmente todo ese conocimiento, entonces «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, por ejemplo, uno la medicina, otro otra cosa y otro otra cosa diferente».<sup>19</sup> La imposibilidad de una autosuficiencia por parte de un hombre conlleva una necesaria división de trabajos, la cual de hecho supone la sociabilidad del hombre. De este segundo argumento anota Tomás la necesidad del habla (*locutio*), por la cual los hombres comunican sus pensamientos (*conceptus*) cabal y totalmente, a diferencia de otros animales que comunican sus pasiones de diferentes maneras, como el perro con ladridos y otros de otra forma; por lo cual, dice Tomás, el hombre es más comunicativo (*magis communicativus*) que cualquier otro animal gregario.

Establecidas las notas que se implican, propias de la naturaleza del hombre: sociabilidad, racionalidad, un trabajo determinado y el habla, Tomás vuelve sobre la necesidad de un dirigente: «Entonces, 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 previéndose 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».<sup>20</sup> La instancia política es identificada con un único dirigente que encamina la sociedad hacia el bien común, el cual más adelante es identificado con la paz (*Del reino* I, 2, 8) y previene el conflicto de intereses que podría surgir, en una sociedad de muchos, entre diversos grupos enfrentados. La instancia política armoniza los esfuerzos particulares en vistas al bien de la sociedad, la cual sólo por ello puede ser considerada una comunidad. Con todo, Tomás no parece marcar una sucesión temporal entre esas dos instancias, la social y la política. De hecho, no se tematiza en el *Del reino* cómo surge de la instancia social la instancia política. Antes bien, los argumentos que se dan en favor de la monarquía son

19. «est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, ut diversi in diversis inveniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et alius in alio.» (*Del reino* I, 1, 3).

20. «Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens.» (*Del reino* I, 1, 4).

por analogía con órdenes del ámbito natural, en los cuales hay siempre un principio rector: en el régimen natural macrocósmico, la divina providencia dirige los cuerpos y la virtudes espirituales; en el microcósmico, la razón dirige el cuerpo y las potencias del alma (*Del reino* II, 40). Todo gobierno natural es ejercido por uno (*Omne autem naturale regimen ab uno est, Del reino* I, 2, 9), como el corazón mueve los restantes órganos del cuerpo, como las abejas que tienen una sola reina. Pues, dice Tomás, lo razonable es que «toda multitud se derive de uno» (*Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo derivatur ab uno, ibid.*), esto es, la unidad es anterior ontológicamente a la pluralidad. Con la aserción de esta famosa frase neoplatónica,<sup>21</sup> Tomás se acoge a una doctrina unánime en su contexto ideológico, de la cual hace una lectura política: la monarquía es la forma natural entre los hombres y por ello, como la *pólis* aristotélica, satisface una ley natural. Como el *polítes* aristotélico, en la *pólis*, el *subditus* encuentra su perfección en el *regnum*. Se entiende así por qué se equipara *pólis*, *civitas*, *regimen regale* y *regnum*. El hombre es, pues, por naturaleza un animal político, o sea monárquico. La sociedad o la multitud no guiada por alguien que la dirija al bien común es una perversión de su forma naturalmente organizada, como un cuerpo sin alma, o el universo sin principio ordenador. La politicidad es, pues, anterior a la sociabilidad.<sup>22</sup>

Juan de París, en cambio, que no admite lecturas neoplatónicas en el ámbito político, sino solo en el espiritual o eclesiástico,<sup>23</sup> invierte el esquema tomista, lo que lo lleva a utilizar otras fuentes con las cuales pueda argumentar sobre el tránsito de la sociabilidad a la politicidad.

### 3. *Homo animal sociale et politicum* en el *Tratado acerca del poder regio y el real* de Juan Quidort de París

El *Tratado* de Juan se inscribe en la disputa que a comienzos del siglo XIV mantienen el papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, rey de Francia. Juan separa ambos poderes, el espiritual y el temporal, y argumenta a favor de la autonomía

21. Proclo, *Elementatio theologica*, proposición 5, cfr. Jakob H. J. Schneider, *art. cit.*, p. 9.

22. Se podría notar al respecto el pasaje de *Suma de teología* I, q. 96, a. 4, en el cual Tomás argumenta en favor de un cierto tipo de dominio, y por lo tanto la existencia de un dirigente, entre libres aún en el estado de inocencia, aunque allí utiliza el término *sociale* como sinónimo de *politicum*: «[...] *dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset [...] quia homo naturaliter est animal sociale.*»

23. Cfr. Wayne J. Hankey, «*Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere*, Aquinas, Hierocracy and the “*augustinisme politique*”», *Medioevo*, XVIII (1992), pp. 119-168, p. 141.

de los diferentes regímenes nacionales, especialmente el francés, contra toda injerencia material, sea la papal, sea la imperial. El tratado tiene tres partes. En la primera delimita ambos poderes, el regio y el papal, sus orígenes y fines (caps. 1-6). En la segunda desmonta los argumentos de la tradición hierocrática que pretenden otorgar al papa dominio temporal (7-21). Y en la tercera abre la posibilidad de la deposición de papa por medio de un concilio general (22-25).

El capítulo 1 del *Tratado* tiene como título «Qué es el régimen real y de dónde tiene origen» (*Quid sit regimen regale et unde habeat ortum*). Su objetivo coincide con el *Del reino* de Tomás de Aquino quien en el proemio de su opúsculo dice que se propone escribir sobre el reino y el origen del reino (*de regno scriberem [...] et regni originem*). Justamente, en la primera parte del capítulo Juan utiliza servilmente las determinaciones de su maestro de Orden para definir el régimen real y su necesidad; para la segunda, en cambio, para establecer el origen del reino, se sirve de elementos de fuentes no aristotélico-tomistas, sino estoico-romanas.

En la primera parte, Juan comienza advirtiendo que dará una acepción propia de reino (*regnum proprie acceptum*). La impropia manifiesta está en el *Del reino* tomista. Tomás llama propiamente rey (*proprie rex*, I, 1) al régimen justo que atañe a uno solo, así la acepción impropia sería su contrario, esto es un tirano. Otra no manifiesta que enfrentaría a Juan con Tomás consiste en el hecho de que el Aquinate aplica el atributo de real (*regale*) al sacerdocio (*sacerdotium*),<sup>24</sup> porque, en un reino cristiano, al someterse el poder secular a aquel a quien compete el fin último, esto es la salvación, el sacerdocio tiene una función directriz (*dirigens*), cosa que para Juan que pretende una definición estrictamente política de reino y una separación absoluta de ambos poderes, el secular y el espiritual, sería también una acepción impropia. Reino, para Juan, es «el régimen de una multitud perfecta ordenada por uno hacia el bien común» (*regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatam ab uno*). Si se quitara el *por uno* que es la especificidad por antonomasia propia del reino, se tiene la definición de ciudad (*civitas*) tal como Juan puede extraerla de la *Política* aristotélica.<sup>25</sup> Por otra parte, Juan, como Tomás, equipara reino a ciudad. Después de presentar la definición, Juan pasa a analizarla. Parte del género régimen o sistema político y para llegar a la especie reino, le aplica a ese género cuatro pares de diferencias específicas. En cada par se descarta la primera diferencia y se abre la segunda. Así tenemos:

24. *De regno* II, 4 y *Summa contra gentiles* IV, 56. Cfr. Marc F. Griesbach, «John of Paris as representative of thomistic political Philosophy», *An Etienne Gilson Tribute*, The Marquette University Press, Milwaukee, 1959, pp. 33-50, p. 39.

25. 1252 b 27 ss. = Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles* I, 1, 23.

(1) régimen

(2) de uno/de una multitud

(3) de una multitud imperfecta/de una multitud perfecta

(4) de una multitud perfecta ordenada hacia un bien particular/de una multitud perfecta ordenada hacia el bien común

(5) de una multitud perfecta ordenada hacia un bien particular por muchos (democracia) o por pocos (oligarquía) o por uno (tiranía)/de una multitud perfecta ordenada hacia el bien común por muchos (policracia) o por pocos (aristocracia) o por uno (reino)

(6) reino.

Respecto de (2) habría, acota Juan sin más, dos posibilidades según las cuales se da un régimen natural: o por instinto natural como en los brutos o por razón como en los que llevan una vida solitaria (*vel naturali instinctu ut in brutis vel ratione sua ut in solitariam vitam ducentibus*). En su comentario a la *Política* Tomás dice que el que vive fuera de la ciudad o es peor que un hombre, casi una bestia (*quasi bestia*), o es mejor que un hombre, casi un dios (*quasi quidam deus*). Estos últimos poseen una naturaleza más perfecta que la de los otros hombres y pueden, por tanto, bastarse sin la compañía de otros hombres (*naturam perfectiorem aliis hominibus [...] sufficere absque hominum societate*), como por ejemplo, ilustra Tomás, como se dijo, los casos de Juan el Bautista y San Antonio el Heremita (*Comentario a la Política* I, 1, 27). En el *Del reino* Tomás abre la posibilidad de que por medio de la luz de la razón (*lumen rationis*), naturalmente inserta en todos, un hombre dirija sus actos hacia un fin, si le tocara llevar una vida solitaria, como sucede con muchos animales (*sicut multis animalium*). En ese caso sería rey de sí mismo bajo el sumo rey Dios, dador justamente de aquella luz (I, 1). El pasaje de Juan parece acercarse más al comentario a la *Política* que al *Del reino*.

Respecto de (3) la multitud imperfecta es la doméstica y la perfecta es la ciudad, como, explicita Juan, dice Aristóteles en el libro primero de la *Política* (1252 b 13). El criterio de distinción entre ambas es la plenitud o autosuficiencia, precaria en el caso de la doméstica, completa o acabada en la ciudad. Juan omite toda doctrina teleológica que trae la fuente a la que remite, como también lo hace Tomás en *Del reino* I, 1, 7, otra fuente que Juan puede aquí estar utilizando.

Respecto de (4) y (5) los criterios para delimitar las formas de gobierno son de lleno aristotélico-tomistas. Uno cualitativo: bien particular/bien común, y otro cuantitativo: uno/pocos/muchos. Como Tomás en *Del reino* I, 1, 5 y 6 agrega a esos criterios los calificativos de justo/injusto, recto/incorrecto e incluso el de perverso, es muy probable que Juan esté basándose en el *Comentario a la Política* III, 6, o en el *Comentario a la Ética* VIII, 10, pasajes en los cuales no hay va-

loraciones morales sobre estas formas. La conclusión (6) es literalmente la misma que en *Del reino* I, 1, 6, e incluso repite Juan la misma cita de *Ezequiel* que trae Tomás: «Por tanto, no es rey sino aquel que ejerce la soberanía solo, como dice el Señor por medio de *Ezequiel* (34, 23): “David, mi siervo, estará por sobre todos y será el único pastor de todos ellos”».<sup>26</sup>

A paso seguido Juan argumenta sobre la necesidad del régimen real y comienza diciendo: «Ahora bien, tal gobierno se deriva del derecho natural y del derecho de gentes». En rigor tal derivación viene demostrada en la segunda parte de este capítulo. Pues continúa resumiendo prolijamente los párrafos de *Del reino* tomista acerca de la necesidad de la vida civil, ya que, como dice Aristóteles, acota Juan, «el hombre es naturalmente un animal político o civil» (*homo sit animal naturaliter politicum seu civile*) y de un único conductor sobre la misma. Los argumentos son cinco. El primero atañe a la necesidad de la ciudad, por la autosuficiencia que sólo se logra en la ciudad o reino (*civitas vel regnum*), frente a las formas de comunidades imperfectas, la aldea y el villorio. Su fuente es *Del reino* I, 1, 3 y 7. Los restantes cuatro argumentos están en favor de la monarquía. El primero es sobre la necesidad de un único conductor que dirija hacia el bien común, y está extraído de *Del reino* I, 1, 4. El segundo es sobre la necesidad del bien común hacia donde conduce el monarca, como vínculo de unión de la comunidad; de otro modo sucedería la dispersión de sus miembros, y también sigue aquí la misma cita anterior de *Del reino*. El tercero es la identificación del fin de la comunidad con la paz y la unidad, obtenida más fácilmente por uno solo que por pocos o por muchos, y la fuente es *Del reino* I, 2, 8; I, 3 10 y 12. El apoyo en la cita de Aristóteles con la cual se condena la tiranía como el peor régimen ya que sigue el interés particular del tirano y menosprecia lo común está en la *Ética* aristotélica 1160 a 35 y también en el *Del reino* I, 4, 15. El cuarto consiste en argumentos en favor de la monarquía por analogía con «monarquías naturales», pues se ve que «en el gobierno natural todo se reduce a uno» (*in naturali regimine videmus totum regimen ad unum reduci*), como el alma en el cuerpo o en los animales gregarios un rey. Los argumentos están extraídos de *Del reino* I, 2, 9. La conclusión, idéntica a *Del reino* I, 1, 7, dice «es evidente que al hombre le es necesario y útil vivir en multitud y sobre todo en una multitud que pueda bastarse para toda la vida como es la ciudad o una región y principalmente bajo uno que gobierna para el bien común y que es llamado rey».<sup>27</sup> En esta primera parte del

26. «*Non enim rex est nisi qui solus dominatur, dicente Domino per Ezechielem “Servus meus David rex super omnes erit et pastor unus erit omnium eorum”.*»

27. «*Ex quibus praedictis patet homini necessarium et utile in multitudine vivere et maxime in multitudine quae sufficere potest ad totam vitam, ut est civitas vel regio, et praecipue sub uno principanti propter bonum commune qui rex dicitur.*»

capítulo 1 Juan resume expeditivamente los argumentos que lee en Tomás en favor de la monarquía como necesaria para la adquisición del bien común. Y esta forma de gobierno es identificada con la instancia política o civil.

En la segunda parte del capítulo 1 del *Tratado*, en cambio, Juan introduce el elemento social. El comienzo del párrafo es muy similar al anterior en el que argumenta sobre la necesidad de la instancia civil. Allí dice: «Tal gobierno se deriva del derecho natural y del derecho de gentes. Pues, ya que el hombre es por naturaleza un animal político o civil [*Est autem tale regimen a iure naturali et a iure gentium derivatum. Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile*]». Y agrega: «Y es evidente también que este gobierno se deriva del derecho natural por esto, a saber, porque el hombre es naturalmente un animal civil o político y social [*Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale*]». En aquél agrega *ius gentium* y en éste, *sociale*. Más allá de una cierta desprolijidad filológica que presenta este capítulo,<sup>28</sup> se podría equiparar ambos pasajes, según el rótulo con que son presentados. De hecho, hay cierta afinidad entre el derecho natural y el de gentes. Cicerón los identifica en *De los deberes*.<sup>29</sup> Pero se separan ambos párrafos porque en el primero, como se vio, Juan sigue *verbatim* el *Del reino* tomista para establecer por qué el hombre es un animal político o civil; en éste, en cambio, pretende dar cuenta de la sociabilidad natural del hombre y del paso de ésa a la instancia política o civil. El pasaje dice:

28. De las dos ediciones modernas del *Tratado*, Jean de Paris *Tractatus de potestate regia et papali*, edit. Dom J. Leclercq en *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe. siècle*, Paris, Vrin, 1942 y Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von Fritz Bleienstein, Stuttgart, E. Klett, 1969, la de Bleienstein recoge manuscritos no contemplados por la de Leclercq y con ello importantes variantes, mas coinciden en la fijación de este capítulo 1. Esta segunda parte la traen solamente dos manuscritos sobre un total de diez y ocho. Pero si se eliminara quedaría sin explicación por qué el establecimiento de un gobierno se deriva del derecho natural y del de gentes, cosa que se propuso antes en la primera parte de este capítulo y ahora al comienzo de la segunda parte repite.

29. «[...] la naturaleza, esto es, el derecho de gentes [...]» (*natura, id est ius gentium*), *De los deberes* III, 5, 3. El *De officiis* y el *De inventione (De la invención)*, conocida en el Medioevo como *Vetus Retorica (Vieja Retórica)*, son los textos ciceronianos que se estudian en la Universidad de París, y en los cuales los autores de la Baja Edad Media encuentran cierta asistencia a las especulaciones políticas aristotélicas, cfr. Cary J. Nederman, «Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1 (1988), pp. 3-26, p. 15. También el Derecho romano identifica *ius naturale* con *ius gentium*: «El derecho de gentes [...] es lo que la razón natural constituyó entre los hombres» (*ius gentium [...] est quod naturalis ratio inter homines constituít*) Gayo, *Instituciones* I, 1. Tomás de Aquino también equipara el derecho natural y el de gentes, siguiendo a Isidoro de Sevilla; en tanto el de gentes se deriva del natural, hay una cierta vecindad entre ellos. Pero se separan porque el natural es más amplio ya que incluye a todos los seres, y el de gentes, a los pueblos, *Suma de teología* I-II, q. 95, a. 4.

Y es evidente también que este gobierno se deriva del derecho natural por esto, a saber, porque el hombre es naturalmente un animal civil o político y social, al punto que, antes de Belo y Nino, que reinaron en un comienzo, los hombres no vivían conforme a su naturaleza como hombres, sino como bestias, sin gobierno, 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* que no viven como hombres sino como dioses o bestias. Y como los hombres no podían ser conducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida en común, conveniente según su naturaleza, como se vio, los hombres que hacían más uso de la razón compadeciéndose del error de sus semejantes, hacia la vida en común ordenada bajo alguien único comenzaron a conducirlos, por medio de razones persuasivas, como dice Cicerón, y así conducidos con ciertas leyes se unieron para vivir comunitariamente. Estas leyes, ciertamente, pueden ser llamadas aquí derecho de gentes. Y así es manifiesto que el gobierno de este tipo se deriva del derecho natural y del de gentes.<sup>30</sup>

Juan pretende, en primer lugar, dar testimonio a través de las autoridades de Paulo Orosio, Cicerón y Aristóteles, de esa instancia social en la cual la naturaleza humana era casi bestial y que históricamente termina con el establecimiento de un gobierno, tal el caso de Belo y Nino. En ese estado el hombre se reúne en multitud, no en comunidad. En el estado prepolítico, además, cada uno persigue lo suyo, según lo establecido en la primera parte de este capítulo, de acuerdo con el *Del reino* 1, 4, de Tomás. Entre estas dos notas naturales, la sociabilidad y la posesión, hay una cierta tensión, pues la posesión atenta contra la misma sociabilidad. En el estado social hay una posesión precaria, identificada aquí como bien particular, debido al carácter mismo de ese estado. En el estado político hay una instancia dirigenzial que hace de esa multitud una ciudad, ordenada al bien común. La multitud «se ordena hacia el bien común por alguien único a quien le sea de cuidado el bien común», dice Juan, como se vio, en la primera parte de este capítulo, también repitiendo a Tomás.

De las tres citas del pasaje de esta segunda parte, dos de ellas están desvirtuadas. En efecto, Juan no recoge la crítica contenida en la obra de Paulo Orosio a la historiografía greco latina que hace comenzar «las acciones de reyes y pueblos [...] con Nino, hijo de Belo, rey de los Asirios».<sup>31</sup> Orosio se queja de que los his-

30. «*Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale in tantum, ut ante Belum et Ninum, qui primitus regnaverunt, homines non naturaliter nec ut homines, sed more bestiarum sine regimine vivebant, ut narrat quosdam dixisse Orosius primo libro suo Contra paganos. Et Tullius consimilia dicit in principio Veteris Rehtoriae, et Philosophus dicit de talibus in Politicis quod non vivunt ut homines sed ut dii vel bestiae. Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatiens errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare coati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur.*» (Tractatus p. 77, edit. F. Bleienstein).

31. Paulo Orosio, *Historiarum* 1, 1, traducción castellana: *Historias*, 2 vols., Gredos, Madrid, 1982.

toriadores se hayan olvidado de o ignorado los tres mil ciento ochenta y cuatro años que, según el discípulo de Agustín, van desde Adán a Nino, «como si, dice Orosio, el género humano hubiese vivido hasta ese momento (sc. el de Nino) a modo de animales y solo entonces por primera vez abría los ojos como golpeado y despertado a nueva luz». Más adelante, en el capítulo 4 del *Tratado*, Juan, siguiendo a Agustín, vuelve a considerar como el primero de los reinos el asirio de Belo. La cita de Aristóteles, de *Política* 1253 a 27, también queda desvirtuada, pues el estagirita hace referencia a hombres que viven al margen de la ciudad, y Juan quiere significar hombres anteriores al establecimiento de la ciudad. Sólo en Cicerón hay una afirmación tajante de «un cierto tiempo en el cual los hombres vagaban en los campos sin rumbo como bestias»,<sup>32</sup> que confirma ese estado bestial y precivil.

En segundo lugar, a partir del pasaje del *De la invención* de Cicerón, tematiza sucintamente el tránsito de la vida bestial a la civil. Traza una secuencia dada entre los términos *revocari*, *revocare* y *revocatos*. Los hombres bestiales no podían ellos mismos salirse (*revocari*) de ese estado y persistían en el error. Algunos de ellos, siendo los más sagaces, se compadecen y comienzan a hacerlos salir (*revocare*) por medio de argumentos persuasivos sobre la conveniencia de la vida civil, y una vez salidos (*revocatos*), se unieron con ciertas leyes, identificadas aquí por Juan con el derecho de gentes.

Cicerón, en el pasaje mencionado, ensalza al gran hombre y sabio (*magnus vir et sapiens*) que con la sola ayuda del arte de la retórica pudo torcer el rumbo del género humano. A ése se le fueron sumando otros que «aquellas cosas que por medio de la razón encontraron, pudieron persuadir con la elocuencia» (*ea quae ratione invenissent, eloquentia persuadere potuissent*). Y así de un estado en el cual como «no había un derecho equitativo que tuviera algo de utilidad [...] por error y desconocimiento un deseo ciego y temerario era el dominador del alma» (*non ius aequabile quid utilitatis haberet [...] propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas*), se pasó a otro jurídico que excluye toda violencia (*ad ius voluisset sine vi descendere*).

Así Juan completa o refuerza el naturalismo aristotélico referido a la politicidad del hombre con la idea ciceroniana de reconocimiento y posterior sometimiento a un cierto derecho según el cual los hombres deponen su actitud bestial y se unen en comunidad. Ese derecho (*ius*) del que habla Cicerón y que Juan identifica con el derecho de gentes, obra como tránsito entre el estado precivil o bestial y el civil o político. Cuando Juan pretende separar el origen, el ámbito de

32. «quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum more vagantur» *De intentione* 1, 1. Cicerón, *On invention*, text and transl. H. M. Hubbell, W. Heinemann, London, 1949.

injerencia y la relación que guardan el poder espiritual y el temporal y qué debe entenderse por poder (*potestas*), replantea ese tránsito a partir de una de las notas que hacen a la naturaleza del hombre y que incluso comparte con su maestro de Orden, el trabajo de los particulares y el producto obtenido por ese medio.

#### 4. *Homo animal proprietarium*

Juan no es un teórico de la propiedad privada, ni se propone en su *Tratado* argumentar, de lleno, sobre ella, sino sobre el poder papal, entendido como dominio material (*dominium in rebus*, Proemio). Con todo, sus digresiones al respecto completan lo expuesto en el capítulo 1 sobre el tránsito de la sociabilidad a la politicidad.

La primera caracterización de la propiedad está en el capítulo 3, en el cual Juan esgrime cuatro argumentos para notar la reducción a uno, el papa, en lo espiritual y la imposibilidad de hacer lo mismo en lo temporal. Los argumentos se basan en la unidad propia del ámbito espiritual contrapuesta a la diversidad, propia del natural. Esos cuatro son: 1) la diferencia entre el alma que conlleva cierta unidad substancial y los cuerpos desiguales, 2) la diferencia entre la fuerza verbal, de gran alcance y la limitada fuerza manual, 3) la diferencia entre la propiedad eclesiástica y la de los laicos y 4) la diferencia entre la unidad de la fe y la diversidad de las leyes civiles. El tercer argumento dice: «[...] los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad, como más adelante se hará evidente, sino que cualquiera es soberano de sus propias cosas siempre que las haya adquirido por su propia industria. Por ello los bienes temporales de los laicos no necesitan de un administrador común, ya que cualquiera es, a su antojo, administrador de sus propias cosas. En cambio, los bienes eclesiásticos han sido ofrecidos a la comunidad, por ello es necesario que haya alguien único que presida la comunidad como administrador de todos los bienes comunes y ordenador común.»<sup>33</sup> Un párrafo más extenso al que hace referencia Juan está en el capítulo 7, en el cual Juan trata la relación que guarda el papa respecto de los bienes de los laicos: «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 la

33. «[...] *temporalia laicorum non sunt communitatis, ut infra patebit, sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator.*»

verdadera soberanía, y cualquiera puede por sí, ya que es su soberano, ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos, a su antojo, sin perjuicio de otro. Y por ello tales bienes no guardan orden o conexión entre sí, ni están referidos a una cabeza común que tuviera su disposición y administración, puesto que cada uno es ordenador de sus propias cosas como le parezca. Y por ello ni el príncipe ni el papa tienen la soberanía y la administración sobre tales bienes».<sup>34</sup>

De las citas se pueden colegir cinco notas que se implican: 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. Aunque Juan no aclare cuáles son esos bienes, los términos *bona* y *res* que utiliza tienen una amplísima acepción y tradición jurídica como referidos al patrimonio de los particulares.<sup>35</sup> 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 en oposición a 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, sea 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 como le plazca de ellos, pero 5), y como restricción de 4, sin perjuicio de otro.

Precisamente en una comunidad de propietarios, en la cual cada uno guarda derecho particular o privado sobre sus bienes, pueden surgir conflictos. Sigue la cita de Juan: «Mas como 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 [...]».<sup>36</sup> El primer conflicto tiene lu-

34. «*Exteriora bona laicorum non sunt collata communitati sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus. Et ideo talia bona non habent ordinem et connexionem inter se nec ad unum commune caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito. Et ideo nec princeps nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus.*»

35. El parentesco de los términos que utiliza Juan: *ius in res, dominium in rebus, potestas, iurisdictio* y el *Derecho Civil Romano* es señalado por Janet Coleman, «*Ratio and Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua», *Preuve et Raisons a l' Université de Paris. Logique, Ontologie et Théologie au XIVe. Siècle*, Z. Kaluza et P. Vignaux (eds.), Vrin, Paris, 1984, pp. 65-81, p. 72. La misma autora descubre la relación que guardan estos pasajes de Juan de París con las tesis de John Locke expuestas en su *An Essay concerning the true Original, Extent and End of civil Government*, cfr. «*Dominium* in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke», *Political Studies*, 34 (1985), pp. 73-100.

36. «*Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines quae suae sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit [...]*».

gar en una comunidad de propietarios particulares, con el cual se turba la paz común, identificada en el capítulo 1 con el bien y fin de la comunidad civil. El segundo conflicto es la falta de solidaridad de algunos particulares en caso de necesidad social. Se trata de una actitud injusta que va en detrimento de los solidarios y que también pone en peligro la paz. Que Juan tenga también *in mente* el *De los deberes* de Cicerón lo demuestra el hecho de que también el arpinate coloca la usurpación como un mal antinatural, lo que lleva a que la multitud se disgregue.<sup>37</sup>

La resolución de ambos conflictos se logra por la institución de un legislador. Continúa el párrafo: «[...] por ello fue instituido 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 como 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».<sup>38</sup> Así pues, según Juan, el surgimiento del gobierno es posterior a la adquisición de bienes por parte de los particulares. Un príncipe, surgido y que esté por encima de los particulares, debe actuar ante el conflicto de usurpación como juez que discierne lo justo de lo injusto, debe fijar normas vinculantes entre los bienes privados y castigar su no cumplimiento. En efecto, por ser los laicos particulares los únicos propietarios, pues los bienes eclesiásticos son comunes a todos los fieles y el papa es solo su administrador, la usurpación es caso exclusivo de jurisdicción secular, como lo establece Juan más adelante: «El pecado de usurpación, esto es el retener o procurar lo ajeno como propio, y el reconocimiento de tal atañe sólo al príncipe secular, quien juzga de acuerdo con las leyes humanas o civiles».<sup>39</sup> Respecto del segundo conflicto, el de la falta de solidaridad, el príncipe establece la justa medida que cada particular debe aportar, en proporción a sus bienes, en caso de necesidad.

El príncipe solo tiene jurisdicción sobre el comercio o comunión entre los bienes privados en vistas al bien común y no el dominio o poder al punto de llegar a enajenarlos, como precisa Juan: «No es lo mismo tener propiedad y sobe-

37. «*detrabere [...] aliquid alteri, et hominem homini incommodo suum augere commodum, magis est contra natura [...] disrupti necesse est eam, quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem.*» *De officiis* III, 5, 1. Cary J. Nederman, *art. cit.*, que apunta los pasajes de los autores bajomedievales que se sirven de Cicerón, a éste no lo nota ya que solo repara en ellos cuando el autor cita su fuente.

38. «[...] *ideo positus est princeps a populo qui in talibus praest ut iudex discernens iustum et iniustum, et ut vindex iniuriarum et ut mensura accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi.*»

39. «*Peccato vindicationis, detinendo vel impetendo alienum ut suum, et talium cognitio ad solum iudicem saecularem pertinet, qui iudicat secundum leges humanas seu civiles, secundum quas fiunt appropriationes rerum et vindicationes.*» (*Tratado* 13).

ranía sobre los bienes exteriores de los laicos y tener jurisdicción, o sea el derecho de discernir qué es lo justo y qué lo injusto sobre tales bienes, como tienen los príncipes el poder de juzgar y discernir sobre los bienes de sus súbditos, aunque no tengan soberanía sobre esos bienes». Juan distingue propiedad o dominio, propio de los particulares, de jurisdicción, propia del príncipe. De hecho, el dominio que posee cada individuo sobre sus bienes le otorga una cierta jurisdicción particular entendida como una administración *ad libitum* sobre los mismos. Mas la jurisdicción del príncipe no se funda en un dominio, porque no posee ningún tipo de dominio sobre los bienes de los particulares, sino en el hecho de que los propietarios convienen en que una instancia que esté por encima de ellos puede unirlos y conducirlos hacia el bien común o paz. El establecimiento de la politicidad, entendida por Juan como el legislador, aparece como una necesidad de superar los conflictos entre propietarios particulares a fin de preservar la propiedad privada y en vistas al bien o utilidad común. Así, solo con el legislador se resguarda la propiedad privada. Al respecto Juan cita a Agustín (*Homilía sobre el Evangelio de Juan* VI, 25) que coincide con el *Derecho Canónico* (*Decreto de Graciano* VIII, 1): «Quita los derechos del emperador y no puedes decir “esta cosa es mía”». <sup>40</sup>

Con todo, hay dos casos extremos, tratados por Juan en el capítulo 7, en los que el papa en uno y el príncipe en otro, pueden intervenir en los bienes de los laicos. En el caso de una «extrema necesidad de la Iglesia» (*ultima necessitas ecclesiae*) el papa puede actuar sobre los bienes de los laicos, pero no como soberano ni como administrador (*dominus/dispensator*), sino que, por ser la cabeza de todos los fieles, sean laicos o sacerdotes, e informador de la fe y las costumbres, puede hacer una declaración de derecho (*iuris declaratio*). En efecto, en el caso en que la fe común y las costumbres se vean amenazadas «por el ataque de paganos o algo semejante» el papa puede: 1) exigir diezmos o contribuciones, pero en una debida proporción a fin de no obrar injustamente, 2) compeler a rebeldes y opositores con censura eclesiástica y 3) aumentar la ayuda por parte de los laicos para una parroquia cuyos fieles hayan crecido considerablemente. El papa, pues, respecto de los bienes privados de los laicos solo puede declarar determinadas exigencias en favor del bien espiritual. El príncipe estaría incluido en esas exigencias, pues, como dice en el capítulo 5, lo espiritual, por el fin que persigue, excede lo temporal. El peso de ese fin, a saber, la fe común, hace que ante un peligro que la amenaza, todos los bienes de los laicos coadyuven a ello. Mas el papa que es administrador de los bienes de la Iglesia, aunque se coloque a la cabeza de los bienes de los laicos, en circunstancias tan excepcionales, no se convierte en su admi-

40. «*Tolle iura imperatoris et non potes dicere “haec res mea est”.*» (*ibid.*)

nistrador, sino que solo debe precisar puntualmente cómo utilizarlos para mitigar la amenaza, como podría ser una cruzada o una guerra santa.

Junto a aquellos tres casos Juan abre la posibilidad de otro de distinto tenor: el de si el papa quisiera obtener alguna utilidad espiritual en favor de la Iglesia. De hecho, no podría compeler a nadie, pero sí conceder indulgencias a cambio de ayuda. En este caso se trataría de un intercambio espiritual, pues, aunque la ayuda que recibe el papa sea material, su utilización por parte de la Iglesia es para fines espirituales. Y termina: «Mas fuera de estos casos de necesidad en favor del bien espiritual común, no posee el papa la disposición de los bienes de los laicos, sino que cada uno dispone de lo suyo como quiera, y en favor del bien común temporal dispone el príncipe en caso de necesidad».<sup>41</sup> El príncipe, cabeza del poder secular, tampoco es soberano o administrador de los bienes laicos, mas así como el papa está habilitado a disponer de los bienes laicos cuando está en peligro el bien común espiritual, así también cuando está en peligro el bien común temporal, la paz o utilidad de la comunidad, puede el príncipe disponer de tales bienes exteriores por parte de los particulares según una justa proporción.

Las dos instancias superiores, entonces, el papa en lo espiritual y el príncipe en lo secular, coinciden en ser declaradores de derecho ante una amenaza, pero se diferencian precisamente por ese su ámbito de injerencia. El príncipe además, regula la comunidad de bienes como juez a fin de preservar el orden interno, orden respecto del cual al papa nada le atañe.

Se podría a modo de síntesis encuadrar los dos planteos de Juan, el del *animal politicum et sociale* y el que se dio aquí en llamar *animal proprietarium*:

|                |                 |          |                             |             |              |                             |
|----------------|-----------------|----------|-----------------------------|-------------|--------------|-----------------------------|
| estado natural | derecho natural | multitud | no puede salir por sí misma | bien propio | sin gobierno | trabajo, propiedad insegura |
|----------------|-----------------|----------|-----------------------------|-------------|--------------|-----------------------------|

|          |                   |                     |                             |  |  |  |
|----------|-------------------|---------------------|-----------------------------|--|--|--|
| tránsito | derecho de gentes | algunos más sagaces | se hace salir a los hombres |  |  |  |
|----------|-------------------|---------------------|-----------------------------|--|--|--|

|             |               |                |         |            |          |                              |
|-------------|---------------|----------------|---------|------------|----------|------------------------------|
| politicidad | derecho civil | ciudad o reino | salidos | bien común | príncipe | trabajo, propiedad asegurada |
|-------------|---------------|----------------|---------|------------|----------|------------------------------|

41. «*Extra vero huiusmodi casus necessitatis pro communi bono spirituali non habet dispositionem bonorum laicorum, sed quilibet disponit de suo prout vult, et pro communi bono temporalis princeps in casu.*»

## 5. Conclusión

Tomás y Juan son ambos teólogos dominicos y maestros de la Facultad de Teología en París. Entre el *Del reino* y el *Tratado* hay treinta años. Los intereses y los motivos por los que escriben sus obras son absolutamente dispares. Tomás quizá lo haga por encargo. Si en el libro primero inaugura un nuevo discurso político que consiste en amalgamar las nuevas tesis naturalistas aristotélicas con el pensamiento hierocrático, en lo que llega a redactar del libro segundo se ajusta, más bien, a la forma llamada espejos de príncipes (*specula principum*) de la literatura tradicional medieval. El tratado de Juan responde a las obras conocidas como *de potestate papae* (sobre el poder papal). Juan pretende colaborar en la resolución del enfrentamiento entre Bonifacio y Felipe que convulsiona toda la Cristiandad y que obliga a la intelectualidad francesa a tomar partido. Tomás traduce las afirmaciones antropológicas aristotélicas respecto de la politicidad como, dígame, monarquidad. Esta forma en tanto constitutiva de la naturaleza humana es constante en las instancias premonárquicas, como la casa y el villorio, y encuentra su perfección en el reino: «[...] quien rige una comunidad perfecta, esto es una ciudad o confederación, se llama rey por antonomasia; el que rige una casa, no se dice rey sino *paterfamilias*; con todo, guarda cierta similitud con el rey, por lo que a veces los reyes son llamados padres del pueblo».<sup>42</sup> La sociabilidad, en cambio, es un estado no deseado, una multitud sin gobierno -sea éste el monárquico, sea cualquiera de los otros que Tomás caracteriza según criterios aristotélicos-, anárquica, descarriada, que sucede a la politicidad y que termina dispersándose y volviendo, así, inútiles los otros logros naturales. Juan antepone un estado naturalmente social al político; presenta el tránsito de uno al otro como la superación de determinados conflictos propios de la naturaleza del hombre y para la preservación de los beneficios obtenidos socialmente, y establece el surgimiento de un gobierno, de la instancia política, como producto del consenso entre propietarios. Y aunque sus referencias en favor de la inalienabilidad de la propiedad privada laica y sobre el origen del gobierno obran solo como argumentos de contrapeso respecto la pretendida propiedad eclesiástica y de la sujeción del poder temporal al espiritual, con todo sienta las cuestiones sobre las que volverá la teoría política moderna.

Universidad de Buenos Aires

42. «[...] *qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomasice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges patres populorum nominatur.*» (*Del reino* I, 1, 7) Con *confederación (provincia)* Tomás abre la posibilidad de que varios reinos, bajo la égida de un monarca, como de este pasaje se sigue, compongan una confederación para la defensa militar.

## Abstract

*This paper analyzes some thirteenth-century translators of and commentators on Aristotle's Politics, especially their stand on the formula homo animal politicum et sociale and its classical Latin antecedents. It also explores the relations between the political and social domain in Aquinas's De regno and John of Paris's Tractatus.*