

LA PROPIEDAD SEGÚN JUAN QUIDORT DE PARÍS Y EGIDIO ROMANO

Ownership according to John Quidort and Giles of Rome

Ricardo M. García

UNS (Argentina)

RESUMEN

Juan Quidort considera al trabajo individual, entre otras actividades, como la forma más adecuada de apropiación. Egidio parece compartir el mismo punto de vista, pero difiere profundamente de Juan, en cuanto postula que toda posesión es legítima, solo cuando su propietario está bautizado, i.e., cuando forma parte de la comunidad eclesial. Esto depende de la visión política de Egidio que propone la subordinación del orden temporal al eclesial. Por su parte, Juan al plantear la independencia de los dos poderes, considera al trabajo y a las demás actividades como independientes de la jurisdicción eclesial, si bien permanecen ligadas a la ética cristiana.

Palabras clave: propiedad, trabajo, bautismo, orden temporal, orden eclesial, Juan Quidort, Egidio Romano.

ABSTRACT

John Quidort considers individual work, among other activities, the most suitable form of appropriation. Giles of Rome seems to share this view but, in contrast to John's opinion, he claims that all possession is legitimate only when the owner is baptized, i.e., when he is part of the Church community. This view depends on Giles's political thought, that the temporal order should be subordinated to the ecclesiastical order. John, on the other hand, when referring to the independence of the two powers, considers work and other activities independent from the Church, although linked to Christian ethics.

Keywords: Property, Work, Baptism, temporal Order, ecclesial Order, John Quidort, Egidio Romano.

Se muestran en este trabajo las concepciones opuestas que mantienen dos pensadores de principios del siglo XIV sobre dos tópicos relacionados entre sí: la visión de la propiedad por un lado, y la relación entre el poder temporal y el espiritual, por otro. Juan Quidort y Egidio Romano se ubican en líneas temporales enfrentadas: Juan adopta una posición «premoderna» que prefigura nuevos tiempos; en cambio, Egidio culmina una corriente de pensamiento tradicional.

I) Juan de París plantea que la finalidad de la comunidad política consiste en proveer lo necesario para la sustentación de la vida, junto con la posibilidad de realización personal y comunitaria por la práctica de las virtudes. En ese contexto el trabajo individual es la forma de apropiación de bienes que tienen las personas. Afirma que tanto el príncipe como las autoridades eclesiásticas no deben intervenir en la propiedad de los particulares, salvo en casos excepcionales. Estas ideas expresan la importancia que ya se daba a la economía comercial y

monetaria en esta época,¹ de ahí que Juan sea considerado como «protomoderno»² y aún antecesor de Locke.³ Por último, aludiremos brevemente a sus fuentes.

II) Por su parte, Egidio Romano sostiene que el único modo válido de apropiación y posesión de recursos materiales es la pertenencia a la comunidad eclesial, a la que se ingresa por medio del bautismo, de tal modo que solo los cristianos pueden ser legítimos propietarios. Así, si bien la Iglesia y el papa, su representante supremo, son los legítimos propietarios de todo, permiten que los particulares se apropien y usen los bienes respetando esa subordinación fundamental. Estas ideas de Egidio concuerdan con su propuesta de sumisión total del orden secular incluido el poder político, a la Iglesia. Es la teoría de la plenitud del poder detentada por el Papa. Por eso ha sido calificada como la máxima expresión de la teocracia medieval.⁴ También nos referiremos a las influencias que recibió Egidio.

III) Se comparan las posiciones de Juan y Egidio referidas a la relación entre ambos poderes, entre el rey (o el emperador) y el papa. En este tema es donde se encuentran las mayores diferencias entre los dos pensadores.

IV) conclusión

I) a) Para Juan las personas individuales por medio de su trabajo y esfuerzo⁵ se apropian de recursos materiales, que de ese modo se convierten en bienes privados al dejar de

1 Diana Wood afirma que desde el siglo XII se fue dando una «espectacular transformación» en la economía: crecimiento de la población, aumento de la superficie cultivable, desarrollo de industrias y del comercio, además de un gran desarrollo de las ciudades y de la cultura urbana, *Medieval Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 5 ss. Desde el siglo XIII algunos teólogos trataban temas de ética «económica»: Janet Coleman sostiene que a fines del s. XIII autores como Godofredo de Fontaines y Egidio romano trataban en las cuestiones quodlibetales temas alusivos a propiedades y posesiones, «Medieval Discussions on Property: *Ratio and Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua», *History of Political Thought*, 4 (1983), pp. 209-217 y «Property and poverty» en J.H. Burns, (ed.) *Cambridge Medieval History of Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 637-638; A. Boureau y E. Marmursztein, «Thomas D'Aquin et les problèmes de morales pratique au XIII siècle», *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 83, (1999), pp. 685-706. Carlos Martínez Ruiz, «Propiedad y poder en los comentarios al Segundo libro de las Sentencias de Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 74, (2007), pp. 59-84 y «Fraternitas, propiedad y derecho en la Baja Edad Media», *Cuadernos de Nombres*, 2, (2004), pp. 21-29.

2 Francisco Bertelloni señala que es «protomoderno» el tema de la relevancia de lo privado por sobre lo comunitario y el paso de una explicación metafísica del origen del estado a una fiscalista, que implica una modificación de los supuestos aristotélicos; este cambio se da en Juan Q., T. de Aquino y M. de Padua, «La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad», en Pedro Roche Arnas (cord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, ed. del Centro de Estudios R. Areces, 2010, pp. 39-40. Georges de Lagarde lo considera un nominalista anticipado pues reduce «le droit civil à un complexe de droits individuels», *La naissance de l'esprit laïque*, Louvain/Paris-Nauwelaerts/B. Nauwelaerts, 1958, vol. II, p. 137 y nota 47.

3 J. Coleman, *o.c.*, (1983) en nota 1, p. 219 y nota 33; «*Dominium* in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke», *Political Studies*, 33, (1985), pp. 73-100.

4 Para Ives Congar se trata de una «théologie frenétique de la plenitudo potestatis», *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris, Du Cerf, p. 273, nota 7.

5 «...bona exteriora laicorum non sunt collata communitati sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria», p. 96. «Quia temporalia laicorum non sunt communitatis...sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae...», p. 82. Cito la edición de F. Bleienstein, Johannes Quidort von Paris. *über königliche und päpstliche Gewalt, De regia potestate et papali*, Stuttgart, Ernst Klett, 1969. Citaré solo la página. También he tenido presente la edición de Luis Alberto De Boni: Joao Quidort,

ser comunes, que es la condición que tienen por derecho natural;⁶ a partir de aquí dependen de su propietario quien al tener soberanía dispone de ellos libremente.⁷ También desarrolla la idea de que la finalidad del príncipe y de la comunidad política es suministrar todo lo necesario para el mantenimiento de la vida (*sufficientia vitae*),⁸ además de posibilitar la realización de la «vida buena» regulada por las virtudes.⁹ Juan enfatiza estos conceptos que configuran una neta defensa de la propiedad privada en un reino integrado por propietarios.

Por su parte, el príncipe no interviene en la adjudicación de bienes temporales sino que simplemente es garante del orden social como árbitro de los conflictos entre propietarios privados que pueden surgir principalmente de dos maneras: por el robo de una propiedad¹⁰ (que además es un pecado¹¹) que produce una alteración de la paz social, o por la resistencia de los ciudadanos a compartir sus posesiones ante un peligro que amenace la integridad del reino.¹² Así pues, atribuye al príncipe las tareas de juez, de reivindicador de injurias y de árbitro¹³ en los temas atinentes a los recursos materiales, que deben contribuir al bien común dentro del juego libre que realizan los individuos particulares. Sin embargo, niega que su función sea la de administrar o distribuir aquellos recursos. El príncipe no tiene soberanía sobre las cosas de sus súbditos pero si posee jurisdicción, i.e., el «derecho de discernir lo que es justo de lo que no lo es» con respecto al manejo de los bienes exteriores.¹⁴ Es relevante en nuestro autor esta distinción entre el dominio de las posesiones por parte de los particulares y la jurisdicción que posee el gobernante.

Juan se presenta como un claro defensor de la propiedad privada haciendo dos afirmaciones para legitimarla: una, que la propiedad común genera alteraciones de la paz y de la convivencia en la comunidad¹⁵ y otra, que los hombres se preocupan más por lo propio que por lo común y de ese modo aprecian y gestionan más adecuadamente los recursos materiales privados¹⁶. Pro-

Sobre o poder regio e papal, Petrópolis, Vozes, 1989. Solo considero esta obra de Juan en el desarrollo de esta temática. Para un visión sintética del pensamiento de Juan, cf. J. Coleman «John of París», *A History of political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 118-133; L. A. De Boni, «Joao quidort e seu tratado De Regia Potestate et papali», *Leopoldianum*, 13, (1986), pp. 76-105; Jürgen Mietkhe, *Las ideas políticas en la Edad Media*, Bs. Aires, Biblos, 1993, pp. 114-121, «Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV», *Patristica et mediaevalia* (=PM), 16, (1995), pp. 3-32, aquí tamb. alude a Juan Quidort, y «La teoría política y la universidad en el siglo XIV», *PM*, 25, (2004), pp. 3-24; cf. obras citadas en notas 1-3.

6 *De iure naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio*, p. 136.

7 *...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*, p. 96; aquí traduje *dominium* por soberanía. *...cum...rei suae sit ordinator*, p. 97.

8 *Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit...*, p. 75; *...necessaria ad totam vitam*, p. 76, cf. p. 77.

9 *...potestas regalis...ordinetur ad bonum commune civium non quodcumque, sed quod est vivere secundum virtutem ut dicit Philosophus in Ethicis quod intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere ad virtutem*, p. 157.

10 *Pacem communem turbari...aliquis...usurpat*, p. 97.

11 *...peccato vindicationis, detinendo vel impetendo alienum ut suum*, p. 136.

12 *...necessitati vel utilitati patriae*, p. 97. Juan opina que los hombres tienden a la insolidaridad habitualmente: *...homines non consueverunt esse ita solliciti de communi sicut de sibi appropriato*, p.128; cf. nota 16.

13 *...iudex, vindex, mensura*, p. 97.

14 *...ius discernendi, quid sit iustum vel iniustum in ipsis (in bonis exterioribus)*, p. 98.

15 *Omnis...multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono communi...Secundum proprium quidem differunt homines, secundum vero commune uniuntur*, p. 76.

16 *Sed positio hominum fecit appropriationem, ne talia bona exteriora nobis necessaria negligerentur, eo quod homines magis curant de suo proprio quam de communi...*, p. 133.

pone un ejemplo para justificar el derecho casi absoluto, podría decirse, que le asiste a un propietario de disponer a su antojo de un bien, y que muestra claramente su postura: cuenta que el dueño de un campo en donde nace un curso de agua que irriga también a otros terrenos linderos, puede impedir que siga corriendo y de ese modo usar toda el agua disponible, aunque esto cause un perjuicio a los propietarios vecinos. La razón que presenta es que esa acción está permitida por la ley, aunque se convierta en perjudicial para otro.¹⁷ Así se constata en Juan una acentuada búsqueda de los intereses individuales, si bien postula la intervención del poder político para procurar el bienestar común y resolver los conflictos que se presenten, aún con el uso de la fuerza como ya se dijo.¹⁸

b) En cuanto a la posesión de bienes materiales por parte del papa y de otras autoridades eclesiásticas, Juan plantea que no son propietarios sino simplemente administradores,¹⁹ ya que estos recursos son entregados a la Iglesia por los donantes para convertirse en propiedad comunitaria y no personal.²⁰ Ahora bien, si el papa cometiera delitos vinculados a esta temática,²¹ afectando riquezas comunitarias, i. e., practica la usura o favorece a los que la practican, el emperador en cumplimiento de sus funciones propias que incluyen la represión de los delitos, puede advertirlo y castigarlo;²² y si se convirtiera en mal administrador del patrimonio confiado por los donantes podría merecer su destitución por medio de un concilio general, en caso de no enmendar su conducta. Para justificar esta acción Juan establece una analogía entre la relación de los miembros de un monasterio con su abad y la relación de una iglesia particular con su obispo: ambas comunidades pueden deponer a su superior en casos extremos.²³ Por su parte, los clérigos gozan del uso de los bienes requeridos para su manutención según los requerimientos de su función y condición.²⁴

En su esfuerzo por separar los ámbitos de poder del príncipe y del papa, le atribuye al primero la jurisdicción sobre las riquezas materiales y al segundo se la niega rotundamente, argumentando que Cristo no tuvo ninguna.²⁵ Sostiene que detentar la jurisdicción significa que el príncipe puede exigir un aporte adicional de recursos por parte de los ciudadanos particulares, en caso de necesidad común. También el papa, por su parte, en su carácter de «informatador de la fe y de las costumbres» ante alguna amenaza externa, i. e., un ataque de los paganos, puede requerir contribuciones ocasionales de parte de los fieles, como diezmos e

17 *...dicit lex quod licitum est, quamvis incommodum aliis eveniat, quia utitur iure suo*, p. 179. El contexto de este ejemplo es la comparación con las acciones de un rey que pueden llegar a perjudicar a otros, si el fin de sus actos es su bienestar y el del reino, *pro suo vel terrae suae commodo*, p. 178. El rey en el que piensa Juan es Felipe y su política de privilegiar sus intereses en vez que los del papa, en el asunto de los impuestos cobrados a la Iglesia en Francia contra la opinión del papa (*infra* punto III y n. 50).

18 Con respecto a la coerción Juan habla de castigo ejercido con la espada, cf. textos notas 12 y 13.

19 *...non sit verus dominus (summus pontifex) exteriorum bonorum sed dispensator*, p. 91, cf. pp. 92, 94, 95, etc.

20 *...bona ecclesistica, ut ecclesistica sunt, collata sunt communitati et non personae singulari*, p. 91, cf. p. 82-83. Pueden usar de bienes por donación del príncipe o de personas devotas, p. 72; el papa solo es *dispensator*, en cambio, *...sola communitas ecclesiae universalis domina est et proprietaria illorum bonorum generaliter*, p. 92 (cf. nota 19).

21 *...ubi delinqueret in temporalibus...*, p. 140.

22 *...imperator si esset...ipsum primo iure corrigere immediate monendo et puniendo, nam ad principem pertinet omnes malefactores corrigere*, según Rom. 13, 4: *Non sine causa gladium portat, minister Dei est, vindex malorum in ira*, p. 139; cf. pp. 138-140.

23 P. 95.

24 *...ius utendi ad suam sustentationem secundum exigentiam et decentiam personae et status*, p. 91.

25 El título del c.8 es: *Quod papa iurisdictionem non habet a Christo in bonis laicorum quia Christus non habuit eam*, p. 98.

impuestos especiales. Para tal acción debe realizar una «declaración de derecho» (*iuris declarator*).²⁶

c) Con respecto al variado material²⁷ del que dispone Juan Quidort para elaborar su pensamiento nos referiremos solo y brevemente, a fuentes de la tradición filosófica que consisten principalmente en conceptos de Aristóteles (interpretados y transmitidos por Tomás de Aquino) y de Cicerón (comprendido genéricamente como vocero del estoicismo). Del primero toma la idea de la comunidad política como natural,²⁸ para proponer después un fin moral propio independiente y separado de la finalidad sobrenatural: llega a afirmar que es posible una «verdadera y perfecta justicia, la requerida para el reino, puesto que el reino se ordena a vivir según la virtud adquirida» sin intervención de Cristo, i.e., sin la acción de la gracia divina.²⁹ De este modo, Juan independiza a la vida virtuosa practicable en el reino de la vida animada por las virtudes teologales orientada a la existencia sobrenatural. Podemos decir que en esta postura que revaloriza el orden político-natural también le otorga un papel crucial a los laicos, que son los encargados de su conducción.

Este último aspecto marca una notoria diferencia con Tomás de Aquino, para quien la finalidad ética inmanente de la comunidad política está orientada y subordinada al fin sobrenatural para lograr su perfección o la «justicia perfecta»; en Juan ésta se logra en el orden inmanente. También se aparta de Tomás con su postura de permitir la intervención del poder civil sobre la Iglesia y al postular la autoridad del concilio sobre el papa. Podríamos decir que Juan de París en estos tópicos adopta una postura naturalista con respecto a su maestro.

De Cicerón retoma la visión que los hombres primitivos vivían en estado salvaje hasta que alguien más inteligente por medio de «razonamientos persuasivos» los convenció de vivir en armonía y con un ordenamiento legal.³⁰ De este modo por una especie de pacto³¹ los hombres aceptan vivir en comunidad, pasando del orden natural al del derecho. Así pues, Juan

26 ...in casu summae necessitatis fidei et morum...posset exigere decimas vel determinatas portiones singulis fidelibus...ad succurrendum communi fidei necessitati, p. 97.

27 Se nutre de la tradición teológica, del derecho canónico, de las decretales, de documentos papales, de la biblia y de textos históricos (Orosio, Vicente de Beauvais, etc). Cita a Cicerón, *De inventione, Vetus Rhetorica (=De Officiis)*; a Agustín, *De civitate dei* y comentarios a textos bíblicos; al SeudoDionisio, *De hierarchia ecclesiastica*; a Hugo de S. Víctor, *De sacramentis* y a Bernardo de Claraval, *De consideratione*; la influencia más notoria es la del maestro de la Orden dominicana Tomás de Aquino a quien cita abundantemente y en ocasiones, parafrasea: *De Regno, Summa Theologiae, Sententia Libri Politicorum, Scriptum in IV libros Sententiarum, Catena aurea* (con textos de Agustín, Ambrosio, Jerónimo y Juan Crisóstomo...), entre otros. Cf. bibliografía citada en notas 1-5 especialmente.

28 *Regnum est regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno (...) homo sit animal naturaliter politicum seu civile...*, p. 75.

29 ...sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam..., p. 163.

30 ...homines magis ratione utentes...rationibus persuasoriis...ad vivendum communiter ligaverunt..., p. 78-79.

31 L. A. De Boni, dice que en lenguaje moderno se llama pacto a lo que para los medievales era el derecho de gentes, *op.cit.*, p. 82. Cary. J. Nederman llama «conventional quality» a la representación que hace Juan del origen de la sociedad aludiendo a la influencia de Cicerón, p. 9, en «Nature, Sin and the Origins of Society: the ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26. especialmente pp. 15-19; agrega que además ese aporte de Cicerón le sirvió a Juan para realizar la distinción clave entre *dominium* o propiedad privada sobre las cosas que son de los particulares y la jurisdicción política específica del rey, a la que aludo arriba. Para la relación entre Juan y Cicerón, cf. A. D. Tursi, «Naturaleza e historia en el *Tractatus* de Juan de París», *Veritas*, 44, (1999), pp. 781-788.

después de nombrar a Cicerón, afirma que el paso del estado primitivo al orden político, se corresponde tanto por el derecho natural como por el «derecho de gentes».³²

Podemos constatar que Juan adapta el material teórico disponible en función de afirmar netamente la separación de los dos poderes y la justificación de la propiedad privada de los bienes, para limitarnos al tema de este trabajo. Se puede agregar que en el esfuerzo por separar los dos ámbitos, el *sacerdotium* y el *regnum*, resalta la función del laico en el ámbito de la cristiandad.

II a) En una especie de desarrollo histórico de la humanidad Egidio cuenta que al principio no existían posesiones según normas legales y así fue que por medio de un pacto los hombres, hijos de Adán y de Noé, se distribuían los bienes entre ellos.³³ Luego, al aumentar el número de habitantes comenzaron a existir las propiedades como tierras y campos, logradas mediante transacciones comerciales y el trabajo;³⁴ estas actividades estaban también reguladas por pactos y consensos. En un texto en que justifica la posesión de riquezas materiales por parte de la Iglesia, pone como ejemplo una práctica comercial común, que es la producción y el intercambio de productos entre distintas regiones. Afirma que esa tarea que compete a los laicos es necesaria para la conservación y el mantenimiento de la vida.³⁵

Retomando el relato «histórico» continúa diciendo Egidio que con el paso del tiempo se dio el surgimiento de monarcas y de normas legales, que pasaron a regular la actividad mercantil. Así pues, se consolidaron los propietarios según el encuadramiento legal establecido y de ese modo, pudieron decir «esto es mío, esto es tuyo».³⁶ Para Egidio el fundamento de esta actividad económica es la asociación de los hombres entre sí³⁷ regulada por leyes justas que la garantizan. Ahora bien, este fundamento no proviene de un orden natural, como en Juan Quidort, sino que es aportado por la Iglesia ya que la convivencia es propia y específica de la comunidad cristiana: de tal modo que si alguien es excomulgado pierde el derecho a poseer cosa alguna. Esta situación implica a los cristianos y a los no cristianos con más razón.³⁸

b) Estas últimas ideas de Egidio deben situarse en el contexto de la neta subordinación del orden temporal al orden eclesial, tanto en el plano de la política como en la economía. Para fundamentar esta dependencia utiliza muchos argumentos, pero nos limitaremos solo al libro II de su obra *De ecclesiastica potestate* en donde trata la vinculación de la Iglesia con los bienes temporales.³⁹ Afirma claramente que toda soberanía ejercida sobre personas o riquezas

32 *Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur*, p. 78.

33 *...primitus non fuit de iure hec possessio...nisi ex convencionem et pacto...Que convencionem et pactum ad partitionem et divisionem orbis terrarum...*, p. 103, cf. p. 104. Cito la edición de Richard Scholz, *Aegidius Romanus, De Ecclesiastica Potestate*, Aalen, Scientia, 1961; señalo solo la página. He consultado la edición de Luis A. De Boni, *Egidio Romano. Sobre el poder Eclesiástico*, Petrópolis, Vozes, 1989. Para el tratamiento del tema solo considero esta obra de Egidio.

34 *...secundum emptionem, donacionem, commutationes vel aliis modis qui sub convencionem vel animorum consensu*, p. 103. Las palabras *aliis modis* pueden significar el trabajo o el esfuerzo personales como la forma más básica de usar y poseer bienes.

35 *...sufficienciam vite...ad mercancias faciendum...lane, vini, terras arare, vineas colere*, p. 38; *...corporalia...ad necessitatem corporalis vite*, p. 50, cf. p. 53. La iglesia puede recibir para su uso bosques y campos: *nemus vel agrum...ad ius utile*, p. 205.

36 *possessor pacificus...posset dicere: hoc est meum, hoc est tuum*, p. 104.

37 *Fundamentum...est communicatio hominum ad invicem*, cf. pp. 104-105.

38 Pp. 104-106.

39 En el comienzo del c. 12 del libro II (*Quod in omnibus temporalibus ecclesia habet dominium superius (universale); ceteri...solum dominium inferius (particulare) habere possunt*, p. 100), plantea cuatro aspectos de esta superioridad: por el poder jurisdiccional y judicial, por la potestad de atar y desatar, por el poder de atar vinculado a la excomunión y por último, por el poder de atar con respecto a la salvación eterna, p. 101.

materiales es legítima solamente, si ha sido instituida por la Iglesia y le está subordinada a ella.⁴⁰ De este modo para ser heredero y por lo tanto propietario de algún bien (i. e., un campo o viñedo) no es suficiente la generación física, sino que es necesaria la regeneración espiritual producida por el bautismo.⁴¹ Así pues, la posesión de riquezas como resultado de la herencia de un padre biológico es menos digna que si proviniera del nuevo nacimiento para la vida eterna realizada por la Iglesia, puesto que el primer nacimiento correspondiente a la humanidad surgida de Adán está destinado a la condenación.⁴²

La misma condición, i. e., el nuevo nacimiento por la gracia, se requiere en el ámbito del poder político: los gobernantes solo pueden ejercer legítimamente su tarea si están liberados del pecado original y de los pecados actuales.⁴³ Egidio realiza una importante valoración del bautismo, al que nombra metafóricamente, el río y la puerta de todos los sacramentos por los que la iglesia recibe el poder de Cristo para posibilitar el dominio sobre la totalidad de la tierra (*a mari usque ad mare*).⁴⁴ Este sacramento tiene un valor universal, en un sentido espacial y temporal.⁴⁵ Importantes críticos han señalado la relevancia que le otorga Egidio al bautismo; así Karl Ubl habla de un «revolucionario nuevo argumento...que únicamente el bautismo cristiano fundamenta los legítimos derechos de propiedad y de dominio».⁴⁶ También Walter Ullmann resalta este aspecto⁴⁷ considerando que Egidio retoma la tesis que sostenía que la propiedad y la soberanía política provienen de la gracia divina.⁴⁸

En síntesis, el derecho de propiedad personal depende del mantenimiento de la condición de miembro de la comunidad cristiana y, por lo tanto, está sometido a la obediencia eclesial.

c) En cuanto al acervo teórico que Egidio toma de la tradición y luego reelabora para expresar su pensamiento encontramos ideas del SeudoDionisio y del *Liber de causis*, de la corriente neoplatónica, del aristotelismo común en su época, de teólogos (Agustín de Hipona,

40 *...nullum dominium est cum iustitia...sive...super res temporales sive personas laicas...nisi sit sub ecclesia et per ecclesiam institutum*, p. 70.

41 *...nisi sit per ecclesiam regeneratus spiritualiter quod possit cum iusticia rei alicui dominari nec rem aliquam possidere*, p. 70. *...nullus possit cum iustitia habere dominium, nisi sit regeneratus per ecclesiam*, p. 74; cf. pp. 71-75.

42 *...sub Christo...es filius misericordie, quam faciat pater tuus carnalis, sub quo iniquitatibus conceptus es et es natura filius ire...*, p. 74. Para recibir la herencia eterna los hombres son indignos por el pecado, tanto original como actual; éstos invalidan toda pretensión a ser propietarios o poseedores. Solo la gracia los hace dignos, tanto de la posesión de bienes como de la vida eterna, p. 76.

43 *regeneratus a peccato originale...et...a peccato actuali per ecclesiam*, p. 202.

44 *A flumine...a baptismo, quid est ianua omnium sacramentorum, habet ecclesia quod dominetur a mari usque ad mare...Nam cum nullus possit consequi salutem sine baptismo, quilibet est filius ire et est aversus a Deo, nisi sit baptizatus*, lo afirma comentado el *Salmo* 71, 8, p. 99. *Omnes...homines et omnes possessiones sunt sub dominio ecclesie, ita quod ipsius ecclesie est orbis terrarum et universi qui habitant in eo*, id.

45 *Sacramentum universale...omni tempore*, p. 72.

46 K. Ubl, «El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social», *PM*, 26, (2005), p. 46.

47 Sostiene que Egidio en su concepción de la incidencia del bautismo en el ámbito político-social coincidía con la doctrina paulina y la dogmática precedente, ignorando las nuevas ideas de la época que resaltaban al hombre natural: «La bula *Unam sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva», en *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, p. 197; Ullmann cita como antecedentes a Gregorio VII quien considera a la propiedad dependiente del poder eclesial de atar y desatar (*Registrum* VII 14 a; ed. Caspar, 1920, p. 487.) y a Gregorio I (P.L. 76, 1200), p. 198; también «Boniface VIII and his contemporary Scholarship», *The Journal of theological Studies*, 27 (1976), pp. 76-77. Como podemos ver según este historiador la concepción de Egidio no sería tan original, según la opinión de K. Ubl.

48 O. c., en primer lugar de la nota anterior, pp. 197-198.

Tomás de Aquino, Hugo de San Víctor, Bernardo de Claraval, etc.), del derecho canónico y romano, de los documentos pontificios y de la Biblia.⁴⁹

Así pues para fundamentar la superioridad ontológica del *sacerdotium* sobre el *regnum* recurre al Seudoareopagita quien postula un ordenamiento jerárquico de toda la realidad. Este sistema implica una serie ordenada y descendente de causas dependientes del ser supremo, i. e., Dios, que ejerce su influencia por medio de intermediarios. Toma del *Liber de causis* la idea de que en la causa primera se concentra de tal modo el poder que puede actuar directamente prescindiendo de las causas inferiores. También se inspira en Hugo de San Víctor quien afirmaba que el poder espiritual crea y juzga al poder secular. El modo como Egidio utiliza estas influencias teóricas se verán en el párrafo siguiente, III, b.

III) Las respectivas posiciones de Juan y Egidio referidas al vínculo entre el *regnum* y el *sacerdotium*, se enmarcan en un contexto histórico-político signado por el duro enfrentamiento entre el Papa Bonifacio VIII (1294-1303) y el rey de Francia Felipe IV, el «Hermoso» (1285-1314). Este largo conflicto comenzó por la decisión de la corona francesa de cobrar impuestos a las propiedades de la Iglesia en Francia, produciendo un notable perjuicio al papado al reducir el flujo de recursos a Roma; después de muchos episodios como condenas mutuas, excomunión, negociaciones, etc., este enfrentamiento llegó a su momento más álgido en el atentado de Anagni, realizado por tropas francesas contra el papa.

Se podría afirmar que este litigio muestra la contraposición de dos visiones acerca del poder: por un lado, una monarquía papal universal sin límites territoriales abarcando toda la cristiandad, y por otro, la concepción del estado-nación reemplazante de los antiguos vínculos feudales, que solo reconoce la soberanía del rey.

En este marco se originó una notable y vasta producción de obras que defendían a cada uno de los dos bandos enfrentados, incluyendo documentos papales y de la cancillería real, respectivamente: nuestros autores son dos importantes protagonistas pero no los únicos.⁵⁰

a) Por su parte, Juan Quidort postula la independencia del poder secular y del religioso de modo tal que cada uno de ellos pueda ejercer su función en forma independiente y sin ninguna subordinación mutua, como ya lo notamos. Sin embargo, pueden darse situaciones de tipo excepcional que justifican la intervención de un poder en otro: 1) la autoridad espiritual ejerce su potestad correctiva en dos casos: el primero, llamado *sub conditione*, consiste en la aceptación voluntaria por parte de un creyente de una sanción penitencial por un pecado cometido, si bien de ningún modo puede ser un castigo físico o pecuniario ya que este ámbito es propio del juez secular. El segundo caso denominado *per accidens* ocurre por ejemplo, cuando un príncipe hereje que desprecia y desconoce el castigo eclesial, es sancionado por el papa con la

49 L. A. De Boni, *o. c.*, (1986) en n. 5, pp. 79-82. I. Congar, *o. c.*, en nota 4, pp. 271-277. J. Coleman, *o. c.*, (1983) en nota 1, pp. 209-217. A. Black, *o. c.*, 72-80. J. Miethke, *o. c.*, (1993) en n. 5, pp. 106-110.

50 Para información sobre el contexto histórico y la producción intelectual de los partidarios de ambos bandos: A. Black, *o. c.*, pp. 72-83; J. Miethke, *o. c.*, (1993), pp. 106-121; J-P. Watt, «Spiritual and temporal powers» in J.H. Burns, *o. c.*, pp. 399-410; George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 1974, pp. 200-217; G. de Lagarde, *o. c.*, pp. 121-137; J. Coleman, *o. c.*, (1985) de la nota 3, p. 75, nota 9; K. Ubl, *o. c.*, pp. 38-41; A. D. Tursi, «Sobre el galicanismo en el *Tractatus de Regia Potestate et papali de Jean Quidort de París*», *PM*, 14, (1993), pp. 57-62 y *o. c.*, en nota 55; W. Ullmann, *o. c.*, en la n. 47 e *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 97-124; I. Congar, *o. c.*, pp. 269-286; P. Saenger, «John of París, Principal author of the *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)*», *Speculum*, 56, (1981), pp. 41-55; Th. J. Renna, «Kingship in the *Disputatio inter clericum et militem*», *Speculum*, 48, (1973), pp. 675-693. A. de Libera, *La filosofía medieval*, Bs. Aires, Docencia, 2000, pp. 451-459.

excomuni3n; en caso de persistir en su actitud el papa puede influir en el pueblo para que lo deponga.⁵¹ 2) Si el papa peca con una conducta criminal y escandalosa, el emperador puede con la intervenci3n del colegio de cardenales sancionarlo y deponerlo;⁵² si persistiera en el error puede solicitar la intervenci3n del pueblo para deponerlo.⁵³

En realidad, cada poder puede intervenir sobre el otro porque cada uno tiene jurisdicci3n universal, el papa en los asuntos espirituales y el emperador en los temporales.⁵⁴ Conviene recordar que Juan, si bien reconoce la intervenci3n del emperador en casos excepcionales como vimos, sostiene enf3ticamente la autonom3a de los reinos particulares (sobre todo de Francia) con respecto al imperio y puede ser considerado como opositor a 3l.⁵⁵

b) Egidio para fundamentar la subordinaci3n plena del orden secular al eclesial formula varios argumentos, de los que solo consideraremos algunos que juzgamos relevantes (ver nota 39).

Un argumento sostiene que la condici3n de ser espiritual es la que convierte al pont3fice en juez de todos, incluidos los gobernantes, y a su vez lo torna inmune a la acci3n judicial de aqu3l o de cualquier otro poder.⁵⁶ La argumentaci3n se basa en el texto de Pablo (*Qui autem iudicat me, dominus est, 1 Cor. 4,4*). Aqu3 Egidio se refiere al cargo del papa y no necesariamente a su persona.

En lo que parece ser la tesis b3sica del tratado de Egidio, asegura enf3ticamente que el poder espiritual tiene la facultad de crear e instituir al poder secular, y que en caso de que no se comporte correctamente puede deponerlo. Para esto recurre a Hugo de San V3ctor⁵⁷ autor de esa tesis, quien como respaldo cita al profeta Jerem3as (*Jer. 1,10*).⁵⁸

Formula otro argumento a partir de la cosmolog3a del SeudoDionisio: «seg3n el orden del universo...la iglesia est3 constituida sobre naciones y reinos...Puesto que es ley divina reducir, a las cosas inferiores, por las intermedias».⁵⁹ Esto significa que el orden superior de los seres

51 *DRPP.*, pp. 137-8. Ante faltas de tipo espiritual como en cuestiones matrimoniales o de fe, entre otras, el papa puede excomulgar al pr3ncipe, pp. 138-9. Cf. nota 22 y 23.

52 *...posset...ipsum excommunicare indirecte et deponere per accidens...monendo ipsum per se et per cardinales*, p.138.

53 Si el papa cometiera usura u otorgara beneficios de modo simon3aco, entre otros pecados, debe ser advertido por los cardenales y si no cambiara su conducta, 3stos pueden requerir la intervenci3n del poder secular para deponerlo, pp. 139-140.

54 *...nam uterque papa et imperator universalis et ubique habet iurisdictionem, licet iste spiritualement et ille temporalem*, p.138.

55 Juan en el cap. 3 de *DRPP* argumenta que si bien en el orden eclesial es necesario un poder 3nico de jurisdicci3n universal, no ocurre lo mismo en el orden secular, ya que es m3s conveniente que cada rey se ocupe del gobierno de su propio territorio. Cf. A. D. Tursi, «El antiimperialismo en el *Tractatus de Regia potestate et papali* de Jean Quidort de Par3s», *PM*, 16 (1995), pp. 33-44.

56 *Ille...qui est in a statu omnino supremo et omnino sanctissimo...est homo spiritualis, qui secundum suam potenciam et iurisdictionem iudicat omnia, quia est dominus omnium, et ipse a nemine iudicetur, quia nemo mortalis sibi dominatur*, p. 8.

57 *...spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit. De sacramentis fidei christianae*, I. II, p. 2, c. 4; p. 12. Cf. Pedro Roche Arnas, «Al C3sar lo que es del C3sar. Dos lecturas sobre el poder temporal: Hugo de San V3ctor y Egidio Romano», *PM*, 31, (2010), pp. 43-63.

58 *Yo te constitu3 hoy sobre pueblos y reinos para que extirpes y destruyas...edificas y plantas*, *Jer. 1,10*.

59 *Possumus enim hoc ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in de Angelica Ierarchia (c. 3) lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducatur*, p. 12. Para la utilizaci3n del Pseudodionisio, cf. I. Congar, «Aspects eccl3siologiques de la querelle entre mendicants et s3culiers dans la seconde moiti3 du XIIIe. si3cle et de d3but du XIVe», *Archives d'histoire doctrinale et litt3raire du moyen 3ge*, 28, (1961), pp. 114-144.

subordina (*reducit*) ontológicamente al orden inferior a través de causas intermedias, de modo que, tanto por la estructura del cosmos como por disposición divina (pues ésta proviene de aquélla), el poder secular debe estar subordinado al poder espiritual. Así pues, de la Iglesia y del papa dependen los otros poderes que se convierten en medios o instrumentos para lograr sus fines que son de índole espiritual.

También aplica este principio a la teoría de las dos espadas (*Lucas 22,38*), que simbolizan respectivamente el poder espiritual y el secular, para concluir que no habría orden en la sociedad sin la subordinación de la espada temporal, que es inferior, a la espiritual que es superior.⁶⁰ El recurso al SeudoDionisio le permite hacer depender toda la realidad cósmica e histórica de un principio absoluto que es Dios, quien delega ese poder en el papa. Este es una «pieza» importante en el mecanismo causal surgido del ser supremo.

Del *Liber de causis* toma la idea, que no estaba en el SeudoDionisio, que en la causa primera se concentra de tal modo el poder que puede actuar directamente prescindiendo de las causas segundas. A este principio lo usa para afirmar la *plenitudo potestatis* del papa, que consiste para un agente en realizar por sí mismo y directamente, lo que habitualmente realiza por mediación de otro.⁶¹ Sólo este tipo de agente tiene el *omne posse*. Para mostrar cómo actúa ejemplifica con el funcionamiento del «cielo» en el orden natural y físico, afirmando que no puede por sí solo generar seres vivientes saltando el proceso biológico: así pues, para que se engendren caballos o leones debe darse la participación necesaria del semen.⁶² De este modo el cielo no posee la *plenitudo potestatis*. Con respecto a Dios, aunque normalmente respeta el orden natural de las cosas si lo desea, puede exceptuarse de él, realizando milagros y así por ejemplo, producir hombres o caballos sin su participación; hecho que ocurrió en el proceso de la creación del mundo. Eso es un signo de posesión de la *plenitudo potestatis*. A su vez el papa que es «imitador de Dios» (*imitator Dei*, p. 194) posee ese poder y así puede realizar por sí mismo lo que en condiciones normales hace por medio de otras personas, i.e., puede elegir obispos sin tener en cuenta el proceso normal de elección que exige la participación de electores nombrados de acuerdo a leyes vigentes. Esto mismo vale para cualquier intervención del papa en el gobierno de la Iglesia, es decir, puede exceptuarse de las normas que él mismo ha establecido.⁶³

60 *Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiore*, p. 13. Otros textos: *...terrena potestas habet gladium materiale tantum, et nullo modo nec ad usum nec ad nutum habet spiritualem; sed potestas ecclesiastica habet utrumque gladium...spiritualem ad usum, materiale ad nutum...* Y concluye diciendo que los discípulos de Cristo, según *Lucas 22,38*, *utrumque...gladium habebant...utrumque gladium habet ecclesia*, p. 56. *Utrumque...gladium habet ecclesia, spiritualem et materiale: spiritualem ad usum, materiale ad nutum. Spirituales...gladius exercendus est ab ecclesia, materiales pro ecclesia...*, p. 197. Retoma esta temática de las dos espadas en los capítulos 13, 14 y 15 del libro II.

61 *...plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda*, p. 190, en el c. 9 de la III parte. Luego de nombrar al *Liber de causis* dice: *...quod omnes virtutes sunt pendentes per infinitum primum, quod est virtus virtutum...sicut in gubernacione tocius mundi unus est fons, unus est Deus, in quo est omnis potencia...sic et in gubernacione hominum et in tota ecclesia militante oportet, quod unus sit fons, unum sit caput in quo sit plenitudo potestatis...*; estas expresiones aluden al papa, pp. 152-153. Para más información, Victoria Arroche, «La proposición I del *Liber de Causis* en la obra política de Egidio Romano y Dante Alighieri», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16 (2009), especialmente, pp. 35-39; F. Bertelloni. «La misma causa no puede producir efectos contrarios (Modelos causales en las teorías políticas de Egidio Romano y Marsilio de Padua)», en Claudia D'Amico y Antonio Tursi (editores), *Studium Philosophiae. Textos en homenaje a Silvia Magnavacca*, Buenos Aires, Rthesis, 2014, pp. 31-37.

62 P. 192.

63 *Possset (summus pontifex)...providere cuicumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis*, p. 191.

Con respecto a la descripción que hace del funcionamiento del «cielo» y la transmisión del movimiento cósmico hacia el orden inferior de la naturaleza, podría decirse que Egidio la realiza teniendo presentes ideas del aristotelismo común de la época, el que es sintetizado con las concepciones neoplatónicas nombradas.⁶⁴

Aludiendo al tema evangélico de lo debido a Dios y al César (*Mateo 22, 21*), realiza una comparación entre el poder del señor temporal con el del papa, con respecto a la posesión de bienes materiales. Sostendrá que el dominio de la iglesia es superior, primario y por lo tanto universal, mientras que el dominio del emperador es inferior y secundario, porque es inmediato y ejecutivo.⁶⁵ Esta excelencia del poder eclesial hace posible que también se ejerza en el plano temporal, sin embargo, el emperador conserva su jurisdicción pero en el plano de las realizaciones concretas e inmediatas.⁶⁶

IV) Para concluir, podemos constatar que tanto Juan como Egidio hablan en términos semejantes de la realidad socioeconómica en la que viven, con respecto al tema de la propiedad y sobre los modos de conseguirla. En esto comparten valores propios de su época, que son los de una sociedad ya habituada a la producción de bienes y al comercio. Se diferencian en cuanto: a) a cómo conciben el fundamento de la apropiación y del poder político. Para Juan los hombres naturalmente y en primera instancia, se apropian de bienes y luego eligen gobernantes, como árbitros de los conflictos que surjan en una sociedad de propietarios; para Egidio la apropiación de recursos y la autoridad política solo son legítimos si están bajo la jurisdicción de la Iglesia, lo que significa que deben estar incluidos en el orden de la gracia, por medio de los sacramentos del bautismo y de la penitencia.

b) También difieren profundamente en cuanto al modo de comprender el vínculo entre el poder político y el poder religioso: mientras Egidio subordina todo el ordenamiento político a la soberanía de la Iglesia, especialmente del Papa, en cambio Juan sostiene que aquél es valioso en sí mismo, y por lo tanto independiente de la Iglesia; si bien ciertamente, todas las actividades humanas siguen estando sometidas a las exigencias de la moral cristiana.

Hemos aludido brevemente a las fuentes «teóricas» retomadas por ambos pensadores y podríamos decir que, si bien hay diferencias (y coincidencias) entre ellas, la divergencia mayor no está allí sino en los objetivos que ambos se proponen: Juan pertenece al grupo de los que reivindican los derechos de la monarquía francesa en su enfrentamiento con el papado. Egidio por su parte, milita en el partido curial en la defensa de los derechos del Papa y de la Iglesia, al punto de exigir la subordinación del poder secular, para un mejor funcionamiento de la cristiandad.

64 En la descripción del funcionamiento del cosmos como un mecanismo aceitado de causas tiene presente conceptos de la física aristotélica; Egidio cita a Aristóteles: «*in potestatibus naturalibus...*», «*ut in naturali philosophia traditur*»...; pp. 62 y 116; para Henri de Lubac, Egidio se sitúa «dans l'ordre de la causalité physique, de la puissance et du *dominium*» y agrega que es un «aristotélisme averroisé» que se sintetiza con ideas del Pseudo-dionisio, en «Augustinisme politique», *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 301-303. G. de Lagarde, afirma algo similar con respecto a la cosmología de Egidio: «...la conception aristotélicienne d'un monde physique solide, où tout se tient en un assemblage savant de sphères emboîtées...», *o. c.*, p. 126. A. de Libera, *o. c.*, pp. 363-367.

65 ...*quia sub ecclesia erunt tamquam sub ea que habet dominium superius et primum, quod dominium est principale et universale; sed erunt sub dominio temporali tamquam sub domino qui habet dominium inferius et secundarium, quod est immediatum et executorium*, p. 202.

66 *Ecclesia...secundum suum posse et secundum suum dominium habet in temporalibus rebus posse et dominium superius et primum; secundum quod posse non habet iurisdictionem et executionem immediatam... Cesar...habet iurisdictionem et executionem*, p. 203.

Con respecto al tema de la propiedad de los bienes, Juan plantea una especie de «liberalismo anticipado», al concebir, por un lado a la sociedad como un conjunto de individuos buscando su propio provecho económico y por otro, al gobernante como el árbitro e instancia superior de resolución de los conflictos entre propietarios. Egidio si bien como dijimos tiene presente a la sociedad «mercantil» de su tiempo, sostiene que todas las realidades de orden político, económico o social deben subordinarse en última instancia al poder espiritual representado en el papado.

Podemos afirmar que la raíz de estas diferencias proviene de la articulación que proponen entre el orden natural y el sobrenatural: Juan sin negar la superioridad de lo sobrenatural para la salvación escatológica de la comunidad cristiana, le otorga autonomía y valor propio al orden natural, con independencia del poder de la jerarquía eclesiástica. Egidio invierte la relación: dada la superioridad absoluta de las realidades espirituales, el orden temporal debe estar subordinado al poder espiritual ejercido por la Iglesia y el papa, al punto tal que carecería de valor si no existiera esa subordinación.

Ambos pensadores son representantes de los conflictos y problemas de su época, mientras Egidio expresa la culminación de una tradición multisecular, que es la de la cristiandad, Juan plantea una ruptura con ese orden anterior y abre nuevos caminos, hacia cierta «premodernidad».

rgarcia@criba.edu.ar

Fecha de recepción: día 20 de febrero de 2015

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2015