



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Año I | Número 3 | Diciembre 2020

Algunos conceptos fundamentales de teología en la obra “De regia potestate et papali” de Juan Quidort de Paris

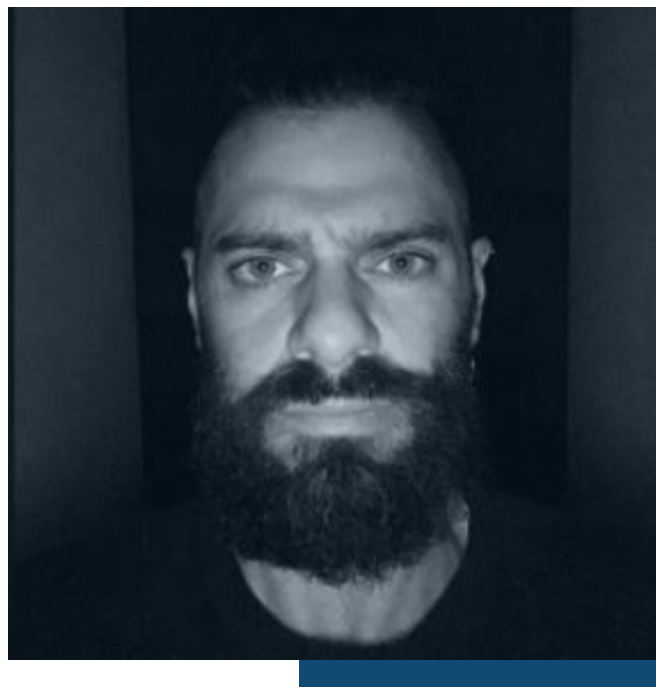
Emiliano Primiterra¹

emiliano.primiterra@hotmail.com

¹ Profesor y licenciado en filosofía (Universidad de Buenos Aires, Argentina) e investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLaCSO).

Introducción

La obra de Juan Quidort de París propone una serie de conceptos clave para comprender cabalmente las implicancias de acción de las esferas política y espiritual. La disputa por el poderes en pleno Medioevo dio lugar a una serie de tratados denominados con el nombre de “espejos de príncipes”, bajo los cuales los pensadores de la época medieval daban consejo a los reyes (o gobernantes en general entre los cuales también podían contarse los



Papas) sobre las acciones que estos debían tomar respecto de ciertos aspectos particulares de la política de aquel entonces. La obra de Juan de París titulada “*De regia potestate et papali*” viene a plasmar una de las principales (y primeras) ideas en torno a la escisión de poderes. El tratado en cuestión es una obra que se inscribe dentro de una larga tradición de textos políticos que tienen por finalidad delimitar (si los hubiese) las demarcaciones del poder real y/o del papal. Trabajos de esta índole son, por nombrar algunos, “*De Regno ad regem Cypr*”, de Tomás de Aquino y “*Defensor Pacis*” de Marsilio de Padua.

El trabajo de Juan cobra existencia en el marco de la controversia que se da entre el rey Felipe “el hermoso” y el Papa Bonifacio VIII sobre el derecho a ejercer poder en el ámbito de lo atemporal en territorio francés. La controversia a la cual intenta responder el *Tractatus* es a la pregunta de si el rey tienen legitimidad de cobrar impuestos a la iglesia dentro de los límites legales de su dominio, ya que según un principio papal emanado de la Declaración de Inocencio III en el cuarto concilio de Letrán, se determinaba que ningún rey tenía tal derecho a cobrar un impuesto a la iglesia sin obtener, primero, permiso del Papa².

² Watt (1971:16)

Como podrá sospecharse, el tratado que Juan escribe posee una gran cantidad de conceptos que debieran ser estudiados con profundidad, creo importante aquí estudiar el conjunto de conceptos netamente teologales que se pueden rastrear a lo largo de la obra del filósofo parisino. Sin por ello intentar acabar su estudio, tarea acaso imposible.

Para ello daré cuenta, antes bien, de una de las tesis más importantes cuyos cimientos Juan intenta minar de controversias: la tesis herodiana.

La tesis herodiana postula, entre otras cosas, que el poder del Papa es mayor al del rey, ya que el primero detenta el poder directamente de Dios, y el segundo sólo mediante el primero. Los herodianos, quienes postulan que el Papa tiene supremacía sobre el imperio, obran de este modo- según Juan- por razón de un simple deseo de tomar partido por quien administra el poder temporal, y no ya por una razón más profunda que aquella.

La tesis quidortiana promueve la superioridad del rey en materia de cuestiones terrenas, esto es en materia de aplicación de leyes dentro de los límites positivos de un reino ya que Juan esta- al escribir su texto- defendiendo la postura del rey Felipe “el hermoso” de los ataques del Papa Bonifacio VIII.

El epicentro de la disputa entre el Papa Bonifacio VIII y el rey Felipe el Hermoso, datada en 1296, tiene su origen en el hecho de que Felipe exigió al clero francés (en el período en que se lleva a cabo una guerra perpetuada contra Inglaterra por la posesión de Aquitania) a pagar tributos a la corona, a la vez que obligaba a jurarle fidelidad a su persona, lo que implicaba violar las inmunidades eclesiásticas presentes hasta entonces³.

La respuesta del Papa no se hizo esperar⁴ y comenzó a redactar una serie de Bulas cuya finalidad era la de condenar el accionar de Felipe. Algunas de las bulas que se redactan y sus objetivos fueron: la llamada *Clericis laicos* (1296), determinaba que el poder temporal no tiene alcance en el ámbito eclesiástico, y por tanto no puede ejercer su poderío a los clérigos. La

³ Tursi, (2009: 13)

⁴ Bertelloni (2004:90)

segunda Bula, *Ineffabilis amoris* (1296) promovía que la intervención papal en el conflicto no debiera entenderse como algo negativo, sino más bien como algo positivo. En la Bula denominada *Etsi de statu* (1297), se trató de apaciguar el conflicto prestando ayuda al rey en función de la defensa del Reino. Hay una última Bula que se denominó *Noveritis nos* (1297) cuya finalidad no fue otra más que la de reconocer la legitimidad de ciertas necesidades del reino que debían ser atendidas y que, por la misma razón (las de ser necesidades) no se debía esperar el consentimiento del Papa para actuar en función de las mismas. Esta última Bula parecía dotar de paz la relación entre Bonifacio y Felipe, sin embargo duraría poco.

En 1301 se perpetuó otro conflicto que revivió el enfrentamiento: Felipe encarceló al obispo de Pamiers, condenándolo por traición y herejía al oponerse a las directrices del rey⁵. Nuevamente una serie de Bulas fueron escritas y dirigidas especialmente al rey de Francia, entre ellas la *Ausculta, fili* (1301) en donde se explicita que Felipe interfiere con los alcances de la Iglesia, y vuelve a insistir sobre el poder eclesiástico, el cual prevalecería sobre el temporal.

Así como Bonifacio VIII llevó a cabo una serie de escritos que culminarían con la famosa Bula *Unam sanctam* sobre la cual trataremos más adelante, Felipe- junto a otros intelectuales de la época - dio a conocer, entre los ciudadanos y obispos de Francia, la Bula *Ausculta, fili* con la intención de que se supiese la postura del papado sobre la sujeción del rey de Francia a la Iglesia en general y, particularmente, de Felipe a Bonifacio VIII.

También otros intelectuales de la época dieron a conocer una serie de escritos que promulgaban la autoridad del rey de Francia para dictar leyes, abrogar leyes imperiales e imponer nuevas constituciones como ser la *Disputatio inter clericum et militem*. Otra (*Rex pacificus Salomon*)- esta de autor desconocido- que refería que el rey de Francia era la base de la república. También hubo un escrito denominado *Quaestio in utramque partem* (también anónimo), en la cual se discutían los argumentos

⁵ Coleman (2000:118)

propapalistas y, consecuentemente, se refutaban.⁶ Así, por tanto, la historia de esta disputa entre Bonifacio VIII y Felipe dio un sinfín de tratados en favor de uno u otro actor político.

Felipe finalmente reúne a los Estados Generales con la finalidad de que la nobleza no reconozca a Bonifacio como Papa, y a la vez pidió que se observara que su persona había ejercido siempre su poderío derivándolo de Dios, cosas que logró⁷. Este hecho es, según el historiador Black⁸, la primera reunión de los Estados Generales en Francia, y Ullman⁹ refiere que fue la primera vez que la ciudadanía fue invitada a participar de un debate público. Felipe IV convocó, para demostrar su poderío frente al papado, el 10 de Abril de 1302 una asamblea en la que participaron, por primera vez en la historia, los tres estamentos de Francia, ya que nunca antes había sido, el tercer estamento - la ciudadanía- participe de tales reuniones. Esta asamblea tuvo como resultado la redacción de una declaración, denominada “*Universitas civitatum et villarum regni Franciae*” (“La totalidad de las ciudades y los pueblos de Francia”), que la nobleza envió a la Curia papal. Pareciera que el origen del estamento ciudadano hacia los límites de la disputa sobre la autoridad se da en el marco en que el poder real ve debilitado su alcance frente a la curia papal.

Las manifestaciones de Dios en el ámbito terreno.

El tratado de Juan ahonda en los modos en que Dios manifiesta, o actualiza, su voluntad en el ámbito político. Respecto de esto, cabe destacar que como refiere Juan de París-

“...el Filósofo [Aristóteles] dice que cada uno de los órganos perfecciona su obra de la mejor manera si no se destina a muchas obras sino a una sola. Esto también es evidente si se considerara qué es útil y qué es nocivo. Pues por dos cosas quiso Dios que estos dos poderes fuesen distintos por sí mismos y por su objeto, para que no estuviesen en una y la misma persona según la autoridad primaria.” (RPeP, p. 108).

⁶ Miethke(1993:104-105), y Tursi (2009:14-15)

⁷ Tursi (2009:16)

⁸ Black (1996: 73)

⁹ Ullmann (2003:194).

Esta referencia a Aristóteles viene a justificar la secularización de los dos poderes: las razones de la existencia de la Iglesia y el Imperio son aquellas que se citan supra, a saber: (1) que ambos poderes son (y deben ser) distintos en sí mismos y (2) que además deben ser ejercidos por sujetos diferentes, a saber, el Papa y el emperador.

La voluntad de Dios no solo es que hayan dos poderes, y que además tales poderes sean ejercidos por sujetos distintos, sino que a su vez Dios determina que tales poderes son distintos debido a la materia que los forman, ya que “Por estas razones quiso el sapientísimo ordenador que los dos mencionados poderes fueran distintos por el objeto y por el sujeto”¹⁰ (RPeP, p. 109).

Esto pareciera denotar que ambos poderes deben no solo (1) ser distintos, y (2) ejercidos por sujetos distintos, sino también que deben (3) ser diferentes en razón de la materia que les ocupa: una, la vida beata y la expiación de los pecados, como así también ordenar al sujeto a la observancia de principios que deben ser considerados por deseo divino; la otra, la observancia de preceptos para el correcto desarrollo de la vida terrenal.

La secularización de poderes también se ve defendida por Juan cuando éste propone que Cristo dio poder a Pedro, y solo a él, para dirimir asuntos del orden de lo temporal¹¹. Esta tesis a la vez se ve respaldada porque

“la santa iglesia es llamada casa de Cristo según aquello ‘Oh Israel, qué grande es tu casa’ *Baruc* 3, 24, y *Mateo* 21, 13: Mi casa será llamada una casa de oración’. Entonces como fue instituida suficientemente por Dios, no es conveniente que en ella hayan sido confiados a uno solo tan diversos ministerios, como el oficio sacerdotal y el dominio real, en el cual los reyes incluso sirven a Dios, según *Romanos* 13, 4: ‘Por cierto, no sin causa lleva la espada: es un ministro de Dios’”¹² (RPeP, p. 108).

¹⁰ “Et proper has rationes voluit sapientissimus ordinator dictas duas potestates esse distinctas re et subiecto”

¹¹ Sobre esto ver páginas 98-99 del Tractatus

¹² “Ecclesia autem sancta Christi domus dicitur iuxta illud (Bar 3, 24): <<O Israel, quam magna domus tua>> Et in cum a Deo sit sufficienter instituta, inconueniens est in ea tam diversa ministeria uni committi, sacerdotale scilicet officium et regale dominium, in quo etiam reges Deo ministrant, Rom XIII (4): <<Non enim sine causa gladium portat: minister Dei est>>.”

El gobierno tiene su fundamento (o causa) en dos aristas: (1) por un lado el “Derecho natural”, acaso una forma de conceptualizar la existencia de un derecho emanado de Dios y necesario de observancia a todo orden terreno y; (2) el “derecho de gentes”, manifestación del derecho constituido por cada nación. Estas tesis se pueden leer en el *Tractatus*:

“Ahora bien, tal régimen se deriva del derecho natural y del derecho de gentes. Pues, ya que el hombre es por naturaleza un animal político o civil, como dice se dice en el libro primero de la *Política* (1253a2), lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido, y la defensa, en la que uno solo no se basta así mismo, y que también por el habla que está dirigida a otro y que solo al hombre corresponde, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida”¹³. (RPeP, p. 75).

Si Dios da vida a sus criaturas para que estas subsistan, es claro (en el caso del hombre, no así de los animales) que la organización política (en la cual los hombres viven necesariamente) debiera ser deseada, y realizada, por Dios. Así es como pareciera que uno de los signos de la voluntad divina en el mundo terreno es el dar lugar, mediante la característica de



“naturaleza gregaria”, a la institucionalización histórica de un reino. En otras palabras: la voluntad de Dios es que el hombre se conjugue con otros hombres en sociedad para la satisfacción de sus necesidades (vestimenta, alimento, etc.). Sin embargo, si bien la conformación de una sociedad tiene un componente fuertemente natural, en Juan aparece también un componente histórico¹⁴.

¹³ “Est autem tale regimen a iure naturali et iure gentium derivatum. 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, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam...”

¹⁴ Quizás las razones de este componente “histórico” tengan su fundamento en el “libre albedrío” que Dios lega al hombre.

El componente “histórico” del cual hablo refiere a la posibilidad de que cada orden político se manifieste de manera diversa dadas las características particulares de cada reino. En otras palabras, si bien es cierto que el que exista un orden político es *necesario* a todo conjunto de animales racionales, no menos cierto es que las diversas conformaciones de cómo ese orden social se materializa depende de los accidentes propios de cada región, su historia, cultura, clima, etc.

Ahora bien, el *Tractatus* es el primer texto de la era medieval en que se puede rastrear una teoría de gobierno laica, en que no hay intervención sobrenatural.¹⁵ El gobierno solo se funda en la sola razón humana como artilugio de la historia que hace que el hombre pase de vivir en multitud (homologada a una situación belicosa) a vivir en comunidad. Este tránsito es producto de las virtudes morales que no necesitan el auxilio de las espirituales. Esta idea es contrapuesta a la tesis tomista que insiste en hacer depender las virtudes morales de las espirituales¹⁶.

La diversidad en la forma de manifestaciones de la política en cada uno de los pueblos da cuenta de la radical libertad dada por Dios a los hombres. Esto no agota la tesis de que cada uno de los pueblos instaure su poder por medio del acuerdo conjunto entre los hombres que lo conforman. Este acuerdo, junto con la idea de libertad, da cuenta de ese componente “histórico”.

Las manifestaciones de Dios en el ámbito espiritual

Para Juan, a diferencia de Tomás¹⁷, los fines (el natural y el divino) son independientes, denotando que no se necesitan recíprocamente para alcanzar la perfección.

¹⁵ Sobre esta idea ver Tursi (2009: 66)

¹⁶ Si consideramos la tesis de Dempf como la única posible interpretación de la concepción y definición que da Juan sobre la naturaleza y definición del “hombre”, no se podría entender entonces cómo es que el hombre vivió en una situación belicosa antes de la instauración histórica de los reinos, o cómo es posible la necesidad de un reino si, acaso, el hombre por sí mismo se provee privativamente de los medios de subsistencia por medio del labor sin atender a las necesidades de otros. Dempf conceptualiza al hombre como *homo economicus* sin atender a su dimensión civil. Bertelloni (2009) se pronuncia, junto con Tursi (2009), en contra de esta idea. Ver Tursi, A.,(2009)

¹⁷ En efecto, en Tomás hay una consecución de fines tales que todos se ven subordinados al fin último, el cual es el divino. El camino a la beatitud se abre mediante el buen obrar en el reino.

El fin natural se podría definir como la conservación propia de cada quien (ámbito de lo privado), que, generando conflictos entre los hombres de una multitud, da cuenta de la necesidad de la politicidad que hace llegar al hombre a su fin último. Por tanto, el fin natural se expresa- en Juan- como aquello que se obtiene por convención de las partes de una multitud. Si bien es cierto que, en tanto fin natural, el hombre debe tender a él, no menos cierto es que en Juan aparece la posibilidad de que tal fin sea alcanzado en razón de un acuerdo tácito entre las partes concordantes de una multitud.

El fin sobrenatural es materia de otra vida, y alcanzada en la beatitud. Fin que siendo independiente, tiene en sí mismo sus propias causas y características.

Así como en la dirigencia para que cada individuo pueda llegar a ese fin último terreno es necesaria la figura de un regente o rey; la dirigencia del régimen sobrenatural está conferida a Cristo quien, en tanto rey divino, comanda a los fieles a la beatitud por medio de las normas que estos deben observar. Referir que el Papa juzga y ordena, también en lo temporal, como se ha querido defender en otros tratados distintos al de Juan es, en modo alguno, confundir órdenes.

Ahora bien, el por qué de la existencia del sacerdocio se refiere (además) del siguiente modo:

“Además, ya que Cristo había de sustraer de la Iglesia su presencia corporal, fue necesario que instituyera algunos ministros, que administren esos sacramentos a los hombres, y por ellos son llamados sacerdotes, porque dan cosas sagradas, son guías sagrados o enseñan cosas sagradas, en estas cosas son intermediarios entre Dios y los hombres” (RPeP, p. 79)¹⁸

Los sacerdotes tienen por tanto esta función directriz que es velar por la salvación de los hombres para la obtención de la beatitud por medio de la

Por ello Tomás subordina el poder temporal al espiritual, en la medida en que el primero depende del segundo para alcanzar el fin último, esto es, debe observar las directrices religiosas que este enuncia si es que, tanto el rey como sus súbditos, desean alcanzar la vida eterna.

¹⁸ “Ceterum quia Christus praesentiam suam corporalem erat ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut aliquos ministros institueret, qui huiusmundi sacramenta hominibus ministrarent, qui ideo sacerdotes dicuntur quia sacra dantes vel sacri duces vel sacra docentes, in quibus sunt medii inter Deum et homines”.

administración de los sacramentos a los fieles, poder que emana de Cristo, ya que

“...el sacerdocio es el poder espiritual, conferido por Cristo a los ministros de su iglesia para la administración de los sacramentos a los fieles”¹⁹ (RPeP, p. 80).

Por último, para afrontar la diversidad entre diócesis existentes, en cuyos senos gobiernan diferentes pastores, Juan refiere que todas están congregadas bajo un único mando, a saber: el Papa. Este tiene como función, en tanto que sucesor de Pedro, dotar de sentido y unidad a las acciones llevadas a cabo por la iglesia militante ya que esta es formada debido al modelo de la iglesia triunfal, la cual tiene ya un solo dirigente, quien es específicamente el Papa.

La voluntad de Dios sobre la independencia de los poderes.

Dios da poder de manera independiente al mandato temporal y al espiritual, y es por ello por lo que el segundo no está sujeto al primero. Juan refiere respecto de esto, lo siguiente:

“Es evidente que antes del verdadero sacerdocio, en el orden temporal, hubo verdaderos reyes, cuyo oficio era necesario para la vida civil”²⁰(RPeP, p. 86).

Es por ello por lo que, al dar poder, Dios también los instituye, los crea, de manera necesaria²¹.

Otra particularidad de la descripción de Dios en el tratado de Juan es que Él no desea que nadie sea privado de aquello que se le fue otorgado si no incurre en alguna falta, ya que:

¹⁹ “...sacerdotim est spiritualis potestas ministris ecclesiae a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta”

²⁰ “...patet ante verum sacerdotium prius duratione temporis reges veros fuisse, quorum officium est ad vitae humanae civilis necessitatem”

²¹ Pareciera que Dios crea la necesidad de la “forma” de clero y reino en tanto que su contenido, esto es, quien ocupe el lugar de sumo mandatario en ambos dos órdenes es cosa ya legada al proceso histórico, siendo que, en el caso del rey, si este es tiránico en su ejercicio y naturaleza, la sociedad puede legítimamente deponerlo. Respecto de esta idea ver Tursi (2009:162-170), en donde se refieren las tesis de que el poder del rey no proviene del papa sino de Dios, y que es el pueblo quien elige una persona (o casa) para ocupar el lugar de sumo mandatario en lo terreno y que por lo mismo tiene, el pueblo, la potestad de destituirlo.

“Y Dios no quiere quitar o que sea quitado a alguien lo que se le ha dado, a no ser que interviniera alguna culpa, pues como dice el Apóstol en *Romanos 11,29*: ‘Sin arrepentimiento son los dones de Dios’”²² (RPeP, p. 96).

Es por esto mismo que el Papa no puede proclamarse en contra de la voluntad divina para quitar, arbitrariamente, a cualquiera los medios de administración de sus bienes ya que

“...Como Dios concedió a Pedro o al Papa que administren de buena fe, no contra la expresa voluntad de Dios, no puede el Papa de derecho, a su antojo, sin la intervención de una culpa manifiesta, quitar el derecho de administración que alguien hubo recibido debida y justamente”²³ (RPeP, p. 96).

Conclusión

Los conceptos teológicos en la obra de Juan Quidort de Paris son fundamentales para entender su propuesta política en donde se permea la posibilidad (y necesidad) de la escisión de poderes en cuyo seno ambas esferas, a saber, la terrenal y la espiritual, tienen diferentes espacios de acción. La primera tendiente a la vida terrena, la segunda al alcance de la beatitud.

Los conceptos de “rey” y “sacerdote”, como así también de “emperador” y “Papa”, sumados a las referencias a los reinos (terrenales y al reino espiritual) tienen en Juan una directa relación con su sistema de pensamiento teológico por medio del cual se puede entrever las particulares concepciones del filósofo parisino. Tales concepciones no son ingenuas, ya que estructuran un particular edificio argumental en defensa de la escisión de poderes.

²² “Siquidem Deus non vult auferre vel auferri ad aliquo quod ei dedit nisi culpa interveniente. Nam ut dicit Apostolus Ad Romanos (11.29): <<Sine paenitentia sunt dona Dei>>”

²³ “..cum Deus Petro vel papae dederit dispensationem bona fide, non contra Dei voluntatem expressam, non potest papa de iure pro libito non interveniente culpa manifesta auferre ius administrationis quod quis recepit debite et rite”

Bibliografía

JOHANNES QUIDORT VON PARIS (1969), *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. BLEIENSTEIN, Stuttgart, E. Klett. (Citado como RPeP)

JOHN OF PARIS (1971), *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. WATT, Toronto, The pontifical Institute of Mediaeval Studies,

Tursi, A.,(2009) “Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París. Tesis no publicada. Buenos Aires.

Bertelloni, F.,(2004), Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam*. *Pensiero Politico Medievale II*, pp. 89-122

Bertelloni, F. (2009). Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París. *Scripta mediaevalia*, 2(2).
<http://revistas.uncuyo.edu.ar/ojs/index.php/scripta/article/view/443/249>

Coleman J. A., (2000) *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford: Blackwell.

Mitehke J., (1993) *Las ideas políticas de la Edad Media*, Trad. Francisco Bertelloni, ed., Argentina: Biblos

Black, A., (1996), *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press

Ullmann, W.,(2003) *Escritos sobre teoría política*, Trad. Marcelo Barbuto, Buenos Aires: Ed. Eudeba

Dempf, A. (2019). *Sacrum imperium: Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.