



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ONASIS R. ORTEGA NARVÁEZ Y JOSÉ RAFAEL ROSERO MORALES: **Una patología de la razón: el diagnóstico de la teoría crítica.**...NATALIAP. KOPTSEVA: **La verdad en la ontología fundamental de Martin Heidegger.**...MARCELA CASTILLO VILLEGAS Y LIDA ESPERANZA VILLA CASTAÑO: **Sobre la utilidad de la obra artística en relación con la vida buena: una lectura desde la filosofía.**...ANTONIO BOSCÁN LEAL: **Feminismo, filosofía política e igualdad de género.**...HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN: **Eutrapelia: Tomás de Aquino y Aristóteles.**...MAURICIO LECÓN R.: **La recepción de la Política de Aristóteles en De potestate regia et papali de Juan de París.**...LINA MARCELA CADAVID RAMÍREZ: **La experiencia mística como práctica de desautomatización.**...JESÚS RAMOS: **El problema del fenómeno: Edmund Husserl y el Movimiento Fenomenológico en la filosofía del siglo XX.**

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 85
2017 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 85, 2017-1, pp.102-116

La recepción de la *Política* de Aristóteles en *De potestate regia et papali* de Juan de París

The reception of Aristotle's Politics in De potestate regia et papali of John of Paris

Mauricio Lecón R.
Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía
Ciudad de México

Resumen

La *Política* de Aristóteles influyó importantemente en los autores del siglo XII en adelante. Sin embargo, en cada caso fue recibida de manera distinta; lo cual, dio lugar a distintas doctrinas políticas. El objetivo de este trabajo es defender que Juan de París interpretó la *Política* en clave monárquica, a pesar de algunas ideas presuntamente republicanas del autor y a diferencia de otras lecturas hechas por sus contemporáneos. Para ello, a) revisaré brevemente la controversia aristotélica acerca de la mejor de forma de gobierno, b) describiré las interpretaciones más tempranas del libro III de la *Política* y, finalmente, c) atenderé a la posición de Juan de París al respecto.

Palabras clave: Democracia; monarquía; rey; secularismo

Abstract

Aristotle's *Politics* influenced greatly among the authors of the twelfth century and onwards. However, it was differently received in each case which gave birth to a wide variety of political doctrines. The aim of this paper is to claim that John of Paris interpreted Aristotle's *Politics* in a monarchical fashion, in spite of some presumably republican ideas of Quidort and in contrast with other accounts of his contemporaries. For that purpose, a) I shall briefly review the Aristotelian polemic regarding the best form of government, b) I will explain the earliest latin interpretations on Book III of the *Politics* and c) I will finally address John of Paris's account on it.

Keywords: democracy; king. Monarchy; secularism

1. La *Política*: estructura, influencia y contrastes

La *Política* de Aristóteles consta de ocho libros amalgamados en un único tratado a finales del s. III a. C. Desde la Antigüedad hasta nuestros días, se ha discutido acerca de la unidad temática de la obra, su completud, el orden y la génesis de cada libro. Lo cual, al margen de las conclusiones alcanzadas, es signo de que la *Política* es un texto altamente complejo y compuesto por numerosas capas. Werner Jaeger, por ejemplo, sugiere que el texto se compone de dos tratados distintos: el primero o teoría *política primitiva* de Aristóteles, comprende los libros I-III y VII-VIII y se caracteriza por una aproximación marcadamente teórica (i.e. platónica) del autor; el segundo, en cambio, comprende los libros IV-VI y corresponde a un Aristóteles más maduro que realiza un enfoque fundamentalmente empírico e historicista¹. A pesar de que no hay duda de la heterogeneidad de la obra, existen buenas razones para suscribir el orden tradicional del texto. Por un lado, ese es el orden con el que se ha transmitido la *Política* desde la Antigüedad y existen suficientes referencias internas para justificarlo. Por el otro, puede presumirse que el orden tradicional de la *Política* refleja, en buen grado, la voluntad del propio Aristóteles en la medida en que sigue el itinerario anunciado al final de la *Ética Nicomaquea* en X, 10, 1181b12-23.

El contenido de la *Política* puede resumirse diciendo que el libro I contiene una exposición general acerca de la naturaleza de la comunidad política en comparación con otro tipo de comunidades como la familia o la aldea; con ocasión de lo cual, aparecen las reflexiones acerca de la esclavitud, la propiedad y la administración doméstica. En el libro II se ocupa de algunos sistemas ideales de gobierno, como el propuesto por Platón en el segundo libro de la *República* y de *Las leyes*; para después revisar las constituciones en vigor más estimadas; a saber, la de Esparta,

1 Cf. Jaeger, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México 1992.

Creta y Cartago. El libro III inicia con una breve reflexión acerca de la condición de ciudadano y continúa con la teoría aristotélica general de las constituciones; en la cual, se da cuenta del origen de las ciudades y de las distintas formas de gobierno.

Los libros IV al VI, en efecto, reflejan un enfoque más concreto de los fenómenos políticos, casi en un intento de verificar empírica e históricamente las afirmaciones de los libros anteriores. El libro IV se ocupa de la diversidad de constituciones, y de las diversas especies de democracias y oligarquías que existen; a su vez, el libro V atiende al cambio de una forma de gobierno a otra y a las causas y mecanismos de prevención de las revoluciones; mientras que el libro VI vuelve sobre las constituciones democráticas y oligárquicas reparando particularmente en sus modos organización y conservación. Finalmente, los libros VII y VIII suelen considerarse como la exposición aristotélica de la constitución ideal. El primero, además de comprender la descripción de las condiciones materiales de un Estado o ciudad ideal, incluye las importantes disquisiciones éticas acerca de la felicidad, los tipos de ideales de vida de los individuos y su relación o dependencia con la vida en comunidad. Por último, el libro VIII se ocupa fundamentalmente de la educación en el estado ideal

Aún antes de la aparición de la primera traducción latina de la *Política*, los autores medievales estaban bastante familiarizados con las ideas políticas de Aristóteles gracias a numerosas fuentes alternas, testimonios secundarios y adaptaciones antiguas. Por ejemplo, la idea de un naturalismo político había sido bastante difundida en el mundo latino gracias a las obras de Cicerón, Séneca, Lactancio, entre otros². Esto revela que existió una vía de transmisión indirecta o subterránea (por decirle de alguna manera) de la *Política* y de la posición aristotélica respecto de la esclavitud, la ley natural, el bien común, entre otras cosas, mediante la cual se configuró el imaginario político de la Alta Edad Media. Sin embargo, probablemente, ninguna tesis haya sido tan comentada y haya tenido mayor impacto en el mundo latino que su doctrina de las formas de gobierno; la cual, está contenida en *Pol.* III 6-18, IV-VI.

De acuerdo con Aristóteles, un régimen político consiste en la ordenación de las diferentes magistraturas de la ciudad³. Las diferentes formas de gobierno no son otra cosa que diferentes formas de organización constitucional o de distribución de las oficinas públicas. Aristóteles distingue tres formas legítimas de gobierno: i) la monarquía que deposita la magistratura soberana en un solo hombre notable, ii) la aristocracia cuyo poder soberano lo ostenta un grupo minoritario de individuos sobresalientes y iii) la república, basada en el principio de la participación en el gobierno de la mayoría o la totalidad de los ciudadanos que poseen las armas.

2 Cf. Nederman, Cary J. *Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century*, "Journal of the History of Ideas" 52/2, 1991, pp. 179-194.

3 Cf. Aristóteles, *Política* III 6, 1278b8-10. En adelante se abreviará *Pol.*

A estas formas legítimas de organización se le añaden tres formas degenerativas que desatienden el bien de toda la comunidad; a saber: i') la tiranía que es régimen representado por un sólo individuo, pero que carece de las cualidades necesarias para ocupar el cargo, ii') la oligarquía que, análogamente, consiste en el gobierno de un grupo pequeño de individuos a cargo de la magistratura soberana por su riqueza y no por su excelencia y iii') la democracia que es el régimen en el que los pobres --los cuales, son muchos o la mayoría-- tienen las magistraturas por su sola condición de precariedad a expensas del bien común⁴.

Ahora bien, respecto de cuál es la mejor forma de gobierno entre las legítimas, la *Política* exhibe una ligera tensión entre la idealidad y la práctica --la cual, es un reflejo de la heterogeneidad metodológica de la obra--. En un primer momento, Aristóteles defiende que la monarquía es el régimen de gobierno ideal, pues “si hay un individuo [...] tan distinguido en virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables con las de aquéllos [...] es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres”⁵. Luego cuando hay alguien cuya virtud extraordinaria lo haga digno de estar por encima de toda legislación lo más natural es “que todos obedezcan de buen grado a tal hombre, de modo que hombres como él sean reyes perpetuos en sus ciudades”⁶. Sin embargo, la realidad demuestra que son escasos los hombres tan sobresalientes en su virtud y, en cambio, la multitud suele desterrar a los individuos demasiado influyentes como un mecanismo para salvaguardar la igualdad⁷.

A la luz de los hechos y la historia, Aristóteles sugiere que lo más razonable para una ciudad es optar por la forma de gobierno de una república; la cual, es el régimen o gobierno cuyas magistraturas y cargos públicos descansa, de diferentes modos, sobre la mayoría o la totalidad de los ciudadanos. “Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y prudencia, y reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencias”⁸. Ciertamente, este régimen no está exento de desventajas y peligros; la mediocridad e insensatez de los individuos puede llevarlos a cometer injusticias. Con todo, parece necesario correr este riesgo para evitar mayores males. Por un lado, el posible fracaso de una monarquía por la mala elección o perversión del soberano devendría la peor forma de gobierno (i.e. la tiranía), mientras que es menos probable que la multitud se corrompa pues “es difícil admitir que se

4 Cf. *Pol.* III 7.

5 *Pol.* III 13, 1284a3-11. Se emplea la traducción al castellano de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos 1988.

6 *Pol.* III 13, 1284b32-34.

7 Cf. *Pol.* III 13, 1284a3-1284b25.

8 *Pol.* III 11, 1281b3-6.

irriten y se equivoquen todos a la vez⁹. Por otra parte, a una ciudad le conviene incorporar a la mayor cantidad de ciudadanos a las funciones públicas porque “cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos¹⁰. Lo deseable, entonces, es que los ciudadanos participen en la elección y destitución de los gobernantes, ya que la multitud es capaz de deliberar mejor que un sólo experto o juez¹¹; como ocurre en las artes¹².”

2. La disyuntiva entre el gobierno de uno y el gobierno de muchos en la tradición latina

Los autores medievales estaban bastante familiarizados con el pensamiento político de Aristóteles. Por esta razón, la aparición de la *Política* en el mundo latino, gracias a la traducción hecha por Guillermo de Moerbeke entre 1260¹³, fue un fenómeno menos disruptivo de lo que algunos especialistas han afirmado¹⁴ y, en cambio, tan sólo supuso la confirmación y reforzamiento de un modo habitual de concebir los asuntos públicos. Con todo, el texto de Moerbeke efectivamente marcó el inicio de una larga tradición de comentarios y estudios latinos de la *Política*; en los cuales, indefectiblemente, el problema acerca de la superioridad de las formas de gobierno recibió especial atención¹⁵. Alberto Magno realizó el primer comentario latino a la

9 *Pol.* III 15, 1286a34-35.

10 *Pol.* III 11, 1281b29-30.

11 El argumento aristotélico admite algunos matices; para estudiar los alcances y límites que respaldan el gobierno de muchos, ver: Lane, Melissa. *Claims to Rule: the Case of the Multitude*, en *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Marguerite Deslauriers y Pierre Destrée (eds.), Cambridge: Cambridge University Press 2013, pp. 247-274.

12 Cf. *Pol.* III 11, 1281b6-1282a40.

13 Algunos trabajos sugieren la existencia de una traducción latina anterior acerca de los primeros libros de la *Política* (libros I-II): la cual, Moerbeke habría revisado y completado. Cf. Jiménez, Óscar. “Las ediciones latinas de las obras de Aristóteles”, *Tópicos* N° 26, 2004, p.19 ss.

14 Por ejemplo Walter Ullman y Quentin Skinner, por mencionar sólo a algunos. Cf. Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1978, pp. 49-53; Ullman, Walter. *The Sources of History: Studies in the Use of Historical Evidence Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, p. 267 ss.

15 “Independientemente de que la influencia aristotélica pueda haber sido o no decisiva en la formación de nuevos sistemas o nuevos tratados de teoría política, es un hecho que gracias al conocimiento del texto de la *Política* pudo constituirse una doctrina de la *política* como teoría, es decir, articulada e integrada con lo que los latinos ya sabían acerca de las otras dos ramas de la *philosophia practica*, la ética individual y la *oeconomica*. Y es también un hecho que ello contribuyó a que los autores medievales tomaran conciencia de cuáles eran las condiciones que debían ser satisfechas por la *política* para convertirse en ciencia”: Bertelloni, Francisco. “La tradición medieval prearistotélica y la

Política en 1265¹⁶. Éste se caracteriza por la sobriedad en su exposición y análisis de los argumentos, su apego al texto latino y sus escasas intervenciones (a modo de comentarios gramaticales, ejemplos o invocación de autoridades cristianas o árabes) para iluminar el texto. Uno de los pocos lugares en los que Alberto hace una mayor exégesis es, precisamente, con ocasión de las líneas relativas a la participación de los ciudadanos libres en el gobierno. Al revisar la idea de que el mejor gobierno es el de la multitud, Alberto explica que la noción de *multitudinem civium* ha de entenderse a partir del sentido restrictivo de ciudadanía¹⁷. Esto sugiere que en una república la soberanía sólo puede estar en manos de individuos capaces de ejercer magistraturas y cargos públicos; es decir, adultos varones y libres, con ciertas disposiciones morales y exentos de trabajos manuales; los cuales, por lo demás, son un grupo minoritario en una ciudad. Con lo cual, Alberto parece reducir el gobierno de la mayoría a un tipo de aristocracia desestimando la conveniencia de que todos participen en las funciones de gobierno¹⁸.

El comentario más influyente a la *Política* es el de Tomás de Aquino (escrito alrededor de 1269 y 1272) a los libros I-III, 6; el cual, fue terminado por su discípulo, Pedro de Auvergne. El tono de los pasajes comentados por Tomás también es moderado y basado, fundamentalmente, en una exposición literal; empero, la labor de síntesis de los argumentos al principio de cada sección es notable por su precisión y fidelidad a las ideas de Aristóteles¹⁹. Lamentablemente, los pasajes comentados por el Aquinate no comprenden el problema acerca de la superioridad del gobierno de uno o de muchos. A pesar de esto, es posible reconstruir, con cierto grado de acierto, la opinión de Tomás al respecto reparando, particularmente, en su obra *De regimine principum* --la cual, también es una obra incompleta--. En general, puede afirmarse que Tomás de Aquino suscribió una posición monarquista, aunque puedan incluirse matices al respecto. En *De regimine*, Tomás claramente afirma la superioridad de la monarquía respecto de las otras formas de gobierno porque provee la mayor unidad²⁰. En la naturaleza las cosas se ordenan en virtud de un solo principio que les da el movimiento y las ordena a un fin y, puesto que lo que se da según la naturaleza es

.....
 formación de la política como teoría a partir de 1265”, *Tópicos* N° 18, 2000, p. 11.

16 Cf. Dunbabin, Jean. *The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics*, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny y Jan Pinborg (eds.), Cambridge: Cambridge University Press 1988, pp. 724-725.

17 Cf. *Pol.* III 1, 1275a18-34.

18 Para un estudio acerca del modo en que el conocimiento de la *Política* impactó la doctrina ética de Alberto Magno, ver: Bertelloni. *Op. cit.*, 9-39.

19 Cf. Dunbabin. *The Reception* cit., 723-737.

20 Cf. Tomás de Aquino, *De regimine principum*, I 3. En adelante se abreviará *De regimine*.

lo mejor, el arte de gobernar es más perfecto cuanto mejor imita lo natural. Por tanto, todo gobierno unipersonal es natural e intrínsecamente bueno. Esto, cree el Aquinate, se verifica en la experiencia pues “las provincias y ciudades que no son gobernadas por un solo [j]efe, están trabajadas por disensiones, jamás disfrutan de tranquilidad”, mientras que “las provincias y ciudades regidas por un solo rey, gozan de paz y de justicia y abundan en todas las cosas”²¹. En consecuencia, el gobierno de uno aparece como el mecanismo óptimo para que los súbditos vivan virtuosamente y alcancen su fin último.

Los pasajes de la *Política* comentados por Pedro de Auvergne reflejan una mayor libertad interpretativa y reiteran la preferencia por una forma de gobierno monárquico; en especial, por una monarquía del tipo absoluto --como lo sugiere su prolijidad en la exposición de estos pasajes²² --. Pedro introduce el énfasis en que “será mejor aquel gobierno en el que haya un solo gobernante”²³, cuando el texto aristotélico únicamente señala la inconveniencia de desterrar o mandar sobre un hombre que destaque por su virtud²⁴. Adicionalmente, Pedro introduce la distinción entre *multitudo bestialis* y *multitudo bene ordinata* comentando la solución aristotélica a la pregunta acerca de si la multitud de hombres puede juzgar mejor que uno solo. Al hacer esto, Pedro de Auvergne afirma que si bien ahí donde hay una multitud en la que todos ejercen la razón conviene que ésta gobierne por encima de unos pocos virtuosos; sin embargo, la multitud bestial (i.e. donde nadie es racional o lo es poco) no puede gobernar de ninguna manera²⁵. Y añade apenas unas líneas más tarde que la vacilación aristotélica para afirmar la conveniencia del gobierno de muchos responde a que “en alguna forma política no conviene que el pueblo tenga potestad de elegir y corregir, como en el reino”²⁶. De esta manera, Pedro de Auvergne logra minimizar los pasajes más democráticos de la *Política* de dos maneras.

Primero, esto lo logra condicionando la conveniencia del gobierno de mucho a la presencia de ciudadanos iguales en su virtud; es decir, restringiendo las circunstancias en las que dicha constitución es preferible²⁷. Segundo, socava las razones detrás de esta idea enfatizando las ventajas y necesidad de que un ciudadano sobresaliente

21 *De regimine* I 2. Se emplea la traducción al castellano de León Carbonero y Sol, Madrid: Gráfica Excelsior.

22 Cf. Tomás de Aquino, Pedro de Auvergne, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, III 913 nn. 242 ss. En adelante se abreviará *In Pol.*

23 *In Pol.* III 12 n. 333. Se emplea la traducción al castellano de Ana Mallea, Pamplona: Eunsa 2001.

24 Cf. *Pol.* III 13, 1284b30-33.

25 Cf. *In Pol.* III 9 n. 288.

26 *In Pol.* III. 9 n. 296.

27 Cf. *In Pol.* III. 15 n. 368.

gobierne; incluso, ahí donde el resto son igualmente virtuosos: si la paridad de los *cives* es a la baja, entonces, no pueden gobernarse a sí y requieren de un líder mayor en dignidad y, si todos los ciudadanos comparten una alta virtud, entonces, sería contrario a la regla de la ciudad o la región expulsar o eliminar a un hombre tan extraordinario que los supera²⁸. De esta manera, a partir de la doctrina política de Aristóteles, Pedro de Auvergne logra representar a la monarquía como la mejor forma de gobierno subrayando los beneficios que de esta constitución emanan y relegando la participación judicial y deliberativa de los individuos a una medida paliativa, en los casos en que las ciudades no tengan la fortuna de encontrar un hombre cuyas cualidades lo distinguen del resto.

Ahora bien, no todos los comentaristas y estudiosos de la *Política* se decantaron por una lectura monarquista tan estricta²⁹. Algunos autores como Walter Burley, Nicolás Oresme, el autor del comentario anónimo de Milán o Marsilio de Padua se aproximan de otra manera al texto y ofrecen posiciones ligeramente más simpáticas con la idea aristotélica de la participación popular. En su comentario a la *Política* de 1971³⁰, Oresme suscribe la conveniencia de una forma de gobierno mixta; con la particularidad, sin embargo, de que la multitud a la que reconoce un derecho a participar en la vida pública es claramente aristocrática. De acuerdo con él, Aristóteles admite que es mejor que unos pocos hombres tengan el poder de gobernar, que otra multitud *bene ordinata* participe aconsejando y juzgando y que, finalmente, cualquier ciudadano participe en la elección y corrección de los gobernantes³¹.

Empero, la multitud estratificada por la que aboga Oresme --la cual él mismo define como la congregación de los príncipes o de los funcionarios públicos

28 Cf. *In Pol.* III. 16 n. 384.

29 Incluso, algunos especialistas proponen lecturas más democráticas de Tomás de Aquino. Cf. Parsons, Wilfrid. "St. Thomas Aquinas and Popular Sovereignty". *Thought* 16/3 (1941), 473-492; Monahan, Arthur P. *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*. Kingston, Montreal: McGill-Queen's University Press 1987, 159-178. Esta interpretación de Tomás encuentra respaldo especialmente en pasajes de la *Summa theologiae* en donde afirma que la mejor constitución es la mixta "de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte de la elección": Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIa 105.1 ad. 1. (Se emplea la traducción al castellano de Ángel Martínez Casado et al. Madrid: BAC 2001.) En cualquier caso, la posición de Tomás es bastante ambigua y abstracta, pues a diferencia de otros autores, sus opiniones rara vez son respaldadas por alguna instancia histórica o empírica --sin contar los ejemplos bíblicos.

30 Nicolás Oresme. *Le livre de Politiques d'Aristote*, Albert D. Menut (ed.), Philadelphia: *Transactions of the American Philosophical Society* 1970, 19.

31 Cf. Oresme. *Op. Cit.*, p. 135.

despojándola de su connotación popular³²--, apenas lo desmarca de los primeros comentaristas de la *Política*. A su vez, El comentario de Milán de la biblioteca ambrosiana parece ir un poco más lejos en su defensa de la participación. El autor anónimo reconoce que la multitud se compone de distintas clases de hombres: algunos de ellos son naturalmente buenos, otros son capaces de ser persuadidos al bien y otros están imposibilitados para ser persuadidos por la virtud. La capacidad de gobierno está reservada a las primeras dos clases; la tercera está completamente excluida. En cualquier caso, las clases políticamente aptas podrían reclamar la soberanía de una ciudad siempre y cuando los cargos públicos se reserven para los más prudentes y el resto se limite a participar con su consejo o voto --el cual, ni siquiera ejercerían en circunstancias absolutamente democráticas, sino a través de representantes de las principales familias y gremios³³.

La primer recuperación marcadamente democrática de Aristóteles es la de Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* --escrito en 1323 y, el cual, de ninguna manera debe pensarse como un comentario a la *Política*, sino como un tratado en toda su forma³⁴--. El *Defensor* es un tratado que pretende dar a conocer los principios generales para el buen gobierno de una ciudad, en particular, para conservar la paz y prevenir el disenso --cuya principal causa, según Marsilio, es la intervención papal--. La deuda aristotélica del *Defensor* se percibe desde su propia terminología y método; el cual, sigue el esquema científico de Aristóteles ordenado a la búsqueda de las cuatro causas de los entes políticos. De acuerdo con Marsilio, el poder político del gobernante procede directamente de Dios o, bien, remotamente de Él e inmediatamente del pueblo a través de una elección. Este último modo de instituir al soberano no sólo es el más normal y natural, sino también el mejor³⁵. Este guiño democrático de Marsilio, sin embargo, admite algunos matices.

En primer lugar, conviene apuntar que Marsilio emplea una noción corporativa de *pueblo* o *la totalidad de los ciudadanos*, pues tales expresiones no tienen ninguna connotación numérica ni refieren a la colección de individuos de una comunidad, sino que expresan más bien un ente abstracto --noción que, seguramente, está inspirada por pasajes como *Pol. III 1, 1281b*--. Además, Marsilio suele matizar la expresión ‘cuerpo total de ciudadanos’ (*civium universitas*) añadiendo la expresión ‘la parte

32 Cf. Dunbabin. *The Reception Op. Cit.*, pp. 730-732.

33 Cf. Dunbabin. *The Reception Op. Cit.*, pp. 734-735.

34 Esto es, una especie de *lectio* breve que se desmarca de las autoridades y de la finalidad de explicar el sentido de las obras clásicas y, en cambio, apela a la verdad de los razonamientos; incluso en contra de las autoridades. Cf. Muñoz García, Ángel. “Géneros literarios filosóficos en la Edad Media”, *Revista de Filosofía*, N° 14, p. 69.

35 Cf. Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, I 9, 11. En adelante se abreviará *Defensor*.

predominante' (*valentior pars*)³⁶. Marsilio afirma --presuntamente en consonancia con la verdad y opinión de Aristóteles en *Pol.* III 6 1281a39-1282a41-- que el legislador o la "causa eficiente primera y propia de la ley, es el pueblo o el cuerpo total de ciudadanos o, bien, su parte predominante"³⁷. Sin embargo, esto es una clara desviación del texto aristotélico, pues el pasaje no atiende al problema de quién o quiénes deben legislar, sino a la cuestión de si conviene que gobierne uno, unos pocos o la mayoría. Marsilio cree que la *valentior pars* es una parte del cuerpo de ciudadanos compuesta por individuos cualitativamente superior al resto y que también superaría en número a los demás; de ahí, que pueda expresar la voluntad de la mayoría para determinar que algo debe ser hecho o no. No obstante, al abundar en la naturaleza de los miembros de la *valentior pars*³⁸, Marsilio apela a la noción restrictiva de ciudadano -- como lo hace Pedro de Auvergne--; de manera que sólo aquellos capaces de mandar, aconsejar o ser jueces componen esta parte predominante quedando fuera niños, esclavos, mujeres, extranjeros y los individuos no honorables. Marsilio retoma al pie de la letra la clasificación aristotélica de las diferentes formas de gobierno y, aunque, inicialmente se abstiene decantarse por alguna como la mejor, su opinión se asoma al reconocer que la monarquía real es, quizá, la forma más perfecta de un principado legítimo³⁹. Lo cual, no debe sorprender si se toma en consideración la simpatía de Marsilio por Luis de Baviera, a quien favorecía en su disputa contra el Papa Juan XXII e identificaba, precisamente, como el defensor de la paz--. Luego Marsilio no resuelve la tensión aristotélica en favor del gobierno de muchos, sino que su tono democrático se resume en la convicción de que algunos pocos, que en principio representan a la mayoría, elijan al soberano para garantizar que éste sea un hombre prudente y justo.

3. *De potestate regia et papali*: el regalismo equilibrado de Juan de París

Juan de París (1240 - 1306) --también referido, algunas veces, como Juan Quidort-- estudió con Pedro de Tarantasia --quien, años más tarde, sería el Papa Inocencio V-- y posiblemente también con Tomás de Aquino. Fue profesor en la Universidad de París y escribió un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo⁴⁰

36 Monahan señala que la expresión está tomada de la traducción de Moerbeke a los pasajes IV.12 1296b de la *Política* en los que se lee: "es necesario que la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen sea más fuerte (*valentioorem*) que la que no la quiere". Ver: Monahan. *Op. cit.*, 215 n. 22.

37 *Defensor* I 12, 3. Traducción propia de la edición de Anabell Brett, Cambridge: Cambridge University Press 2006.

38 Cf. *Defensor* I 12, 4.

39 Cf. *Defensor* I 9, 5.

40 Cf. Dunbabin, Jean. *The Commentary of John of Paris (Quidort) on the Sentences*, en *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard, Current Research*, Gillian R. Evans (ed.), Leiden, Boston, Cologne: Brill 2002, 131-148.

y un tratado sobre la Eucaristía⁴¹, por el cual fue acusado de herejía y obligado a defenderse de los cargos en la corte de Aviñón. Sin embargo, la obra más importante de Quidort, indudablemente, es su texto *De potestate regia et papali* que escribió alrededor de 1302 o 1303, justo en el seno de la disputa entre el Papa Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe IV, también conocido como Felipe “El hermoso”. Felipe salió victorioso de esta disputa tras enviar a su representante, Guillermo de Nogaret, a Anagni a arrestar a Bonifacio; quien había sido abandonado por sus partidarios y murió poco después de ser liberado en 1303. En cualquier caso, la auténtica victoria de Felipe se gestó unos meses antes del atentado al granjearse el respaldo de los representantes del clero, la nobleza y del pueblo llano --en lo que supuso el nacimiento de los Estados Generales.

El propio Juan Quidort prestó su asentimiento a la causa del rey, como lo demuestra “la presencia de su nombre en una petición de su convento dominico en París convocando a un concilio de la Iglesia para examinar la legitimidad de la elección papal de Bonifacio VIII”⁴². El apoyo de Quidort al rey no se limitó a firmar la petición --como otros cientos de clérigos lo hicieron--, sino que lo hizo también escribiendo su tratado *De potestate*. El propósito fundamental de la obra es suplantar las doctrinas teocráticas con su propia doctrina de una división de poderes. Signo de esto es que 21 de los 25 capítulos de los que consta el texto están dedicados al problema de la jurisdicción papal y clerical en los asuntos temporales; únicamente, cuatro capítulos atienden a problemas que no están directamente conectados con las relaciones entre la esfera espiritual y civil. La escasa atención dedicada a cuestiones como la monarquía o el fundamento de soberanía política responde a que son meras ocasiones para esclarecer la naturaleza de la autoridad eclesial, pues continuamente recurre a la analogía entre Iglesia y Estado para ilustrar el modo en que aquélla debe ordenarse y los límites a los que debe ceñirse. El capítulo I se ocupa, exclusivamente, de la naturaleza del gobierno secular. En él, Quidort expone sucintamente las diferentes formas de gobierno tal como Aristóteles las concibió y afirma que: “el gobierno de una comunidad por una sola persona preeminente en virtud es más ventajoso que [el gobierno] por la mayoría o por varias personas virtuosas”⁴³. Las razones detrás de esta idea son casi las mismas esgrimidas por Tomás de Aquino; a saber: la unidad es deseable porque así funciona en el gobierno de las cosas naturales, existe una mayor

41 Cf. Briguglia, Gianluca. *Theology, Sacramental Debates, and Political Thought in John of Paris: The Case of the Eucharist*, en *John of Paris: Beyond Royal and Papal Power*, Chris Jones (ed.), Turnhout: Brepols Publishers 2015, pp. 401-421.

42 Monahan, Arthur P. *General Introduction to John of Paris on Royal and Papal Power*, New York, London: Columbia University Press 1974, **XVII**.

43 Juan de París, *De potestate regia et papali* l. Traducción propia de la edición de Arthur Monahan New York, London: Columbia University Press, 1974. En adelante se abreviará *De potestate*.

unidad en el gobierno de uno que en el de muchos, luego dicha forma de gobierno es más poderosa y asegurada de mejor manera la paz y la concordia entre los ciudadanos.

A pesar de esto, algunos autores insisten en adscribir a Juan de París una recuperación democrática de la *Política* de Aristóteles. La cual, consistiría en la idea de que el *populus* es el principio de legitimidad de las estructuras eclesiásticas y civiles; así como en la defensa de un gobierno mixto como la mejor forma de organización política. Para ello, biográficamente explican que Juan de París no tenía una especial simpatía por Felipe “El Hermoso” y, más bien, su participación en la propaganda del rey no fue más notable que la de los otros miembros de su orden en París. Arthur Monahan --editor de una las traducciones del *De potestate*-- llega a afirmar que Quidort, movido por su búsqueda objetiva de la verdad, intentó encontrar una vía media a las ventajas que brinda el gobierno de un solo individuo virtuoso y el papel fundamental del consentimiento popular para la justificación de cualquier autoridad⁴⁴. Lo cual habría hecho que Juan de París viviera una fractura o disyuntiva --similar a la de Aristóteles, aunque por motivos diametralmente opuestos-- entre la necesidad de un soberano capaz de imponer límites a la jurisdicción papal y las ventajas que un gobierno mixto traería consigo; especialmente en el seno de la Iglesia.

Ciertamente, Quidort afirma que la soberanía del monarca es “de Dios y de la gente que lo elige”⁴⁵. Esta idea la reitera en otros lugares diciendo que “un rey existe por la voluntad de la gente”⁴⁶ y que “el poder del rey [...] procede de la gente que le da su consentimiento y elección”⁴⁷. Por consiguiente, la posible deposición del rey --o del Papa-- surge cuando el pueblo retira su consentimiento⁴⁸. Sin ser demasiado específico, Quidort insinúa que dicho consentimiento es prestado o retirado a través de los “varones y pares” en la esfera civil --y por los colegios cardenalicios en el ámbito espiritual--, quienes tendrían la responsabilidad de expresar la voluntad popular⁴⁹. Además, tras asentar la superioridad de la monarquía, Quidort parece matizar su opinión y optar por una forma de gobierno mixto cuando responde a la objeción de que debe existir una única forma de autoridad; a saber, la espiritual⁵⁰. Juan de París responde aduciendo pasajes del *Libro de los números* y del *Libro de los jueces* en los que se muestra la condescendencia de Dios para que un hombre gobierne a la multitud.

44 Cf. Monahan. *General Introduction* cit., xlv.

45 *De potestate* 10.

46 *De potestate* 19 ad. 33.

47 *De potestate* 11 ad. 21

48 Cf. *De potestate* 13.

49 Cf. *De potestate* 12 y 14 ad. 5.

50 Cf. *De potestate* 11 ob. 35.

A lo que añade que si bien aquellos hombres enviados por Dios fueron genuinos reyes por su preeminencia sobre el resto, su gobierno no fue una monarquía pura distinguible de las otras formas. Dios quiso dar a su pueblo y “estableció primeramente para ellos un gobierno más puro que la monarquía --a saber, un gobierno mixto-- que de hecho era mejor que el gobierno de un monarca absoluto”⁵¹.

De la mano de Aristóteles⁵², Quidort argumenta, primero, que un gobierno mixto era mejor para asegurar la paz y estabilidad de la ciudad, ya que todos amarían el régimen porque todos participarían en las funciones de gobierno. Además, también habría otra razón pragmática para haberles dado una forma mixta; a saber, la escasez en el mundo de hombre con perfecta virtud. Si se concentra todo el poder en una sola persona sin extraordinarias cualidades morales, dicho gobierno fácilmente puede degenerar en una tiranía. Una constitución mixta provee ciertos mecanismos de control sobre el soberano y suple su posible falta de virtud. Monahan no encuentra contradicción entre la apología inicial que hace Quidort acerca de la monarquía como la mejor forma y la posterior reivindicación de una forma mixta. En su opinión, se trata de una pugna entre las razones teóricas y la visión pragmática de Quidort, al más puro estilo aristotélico. Puesto que la justificación clásica de la monarquía descansa sobre una consideración hipotética (i.e. es la mejor forma de gobierno si y sólo si se cumplen todas las condiciones fácticas necesarias), es completamente comprensible que Quidort cambie de parecer al atender a su realidad humana e histórica⁵³.

Contrario a esta lectura, me parece que debe insistirse en que las alusiones de Juan de París a la monarquía apuntan en todos los casos, a fortalecer dicha forma de gobierno. El *De potestate*, efectivamente, tiene un tono impersonal y ahistórico; lo cual, impide alinear explícitamente las intenciones del tratado con la situación política en la que escribió Juan Quidort. A pesar de ello, es posible percibir cierta deferencia de Quidort al rey Felipe IV en la alabanza que hace a san Luis IX de Francia --y con ello a la dinastía de los capetos--; a quien ofrece como ejemplo de que “reyes santos han ejercido la autoridad sobre el reino de Francia desde hace mucho tiempo y con buena fe”⁵⁴. Aunado a ello, tal como apunta Thomas Renna, los argumentos y estructura del texto son tan cercanos a los acontecimientos ocurridos entre 1296 y 1302 en Francia que es, prácticamente, imposible negar que la teoría quidortiana de los dos poderes no atiende a esa realidad⁵⁵. Por ejemplo, algunas líneas de *De potestate* 22 aventuran lo que sucedería en caso de que el Papa acusara de herejía a todo el que afirme que

51 *De potestate* 19 ad. 35.

52 *Pol.* II 9, 1270b20.

53 Cf. Monahan. *Consent. Op. Cit.*, pp. 202-203.

54 *De potestate* 21.4.

55 Cf. Renna, Thomas. “Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303”, *Viator* N° 9, 1979, 329 n. 44.

“el rey de Francia o cualquier persona de ese tipo no está sujeto al papa en los asuntos temporales”; mientras que el escueto tratamiento de la monarquía secular permite pensar que Quidort buscaba no desviar la atención de tema de su interés: el modo en el que los reyes pueden actuar en contra del poder espiritual.

Por si esto no fuera suficiente, la imagen de Quidort como un abogado del *populus* es, cuando menos, arriesgada. Juan de París escasamente utiliza la expresión y, cuando la emplea, lo hace de manera vaga y suelta. En el *De potestate* no aparece una definición del término y sus ocurrencias suelen ser en medio de discusiones acerca de la autoridad eclesial. Más aún, ninguno de los posibles significados que pueda pensarse acerca de dicha voz permiten atribuirle, dentro del contexto del *De potestate*, función legislativa o administrativa alguna⁵⁶. El *populus* no constituye un límite real para el poder temporal del rey. Por el contrario, parece concederle la autoridad para cuidar el bien común y de legislar para el cuidado de las almas de los hombres imponiendo penas, administrando los bienes materiales y declarando las situaciones de extrema necesidad.

Con lo cual, el rey es poco menos que el instrumento de Dios para la aplicación y sanción de la ley natural. Ni siquiera el Papa es un genuino contrapeso del rey, pues aquél no dispone de otra herramienta que la excomunión para sancionarlo --y eso sólo cuando el rey yerra en algún asunto espiritual--; en cambio, el rey, en tanto miembro de la Iglesia, puede valerse de la coerción para expulsar a un individuo indigno de ocupar la investidura papal⁵⁷. A la luz de esto, es necesario matizar que la respuesta de Quidort contra el argumento teocrático no es una valoración absoluta. Vale recordar que Dios les dio un rey a los judíos después de haber sido ofendido por ellos. Entonces, si Dios dio a los judíos una monarquía mixta fue porque era el régimen que mejor convenía a ese pueblo y en ese instante, ya que dada su inmoralidad, de otra manera, inevitablemente se habría producido una tiranía. A partir de esto, empero, no hay ningún elemento que permita considerar a la monarquía mixta como la mejor forma en sí misma o la más conveniente para las comunidades cristianas.

4. Conclusiones

Indudablemente, las ideas de Aristóteles configuraron el horizonte del pensamiento político medieval y moderno; ya sea en una dirección absolutista o bien democrática. Sin embargo, la tensión aristotélica acerca de la mejor forma de gobierno, claramente, fue recuperada en el mundo latino en clave monarquista. Si bien

56 Cf. Renna, Thomas. “The Populus in John of Paris’ Theory of Monarchy”. *The Legal History Review/Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Revue d’Histoire du Droit*. N° 42, 1974, p. 246 ss.

57 Cf. *Ibid.*, pp. 256-257.

en algunos autores del siglo XIV los elementos populares de la *Política* comparecen con mayor fuerza, casi todos los comentaristas asumen con entusiasmo el gobierno unipersonal para respaldar las monarquías reales de su época despojándola de sus dificultades pragmáticas. A pesar de ciertos indicios contrarios, Juan de París no es la excepción a esta tradición. Quizá su mayor aporte a la evolución de la monarquía descansa, precisamente, en librarla del escollo práctico acerca de la escasez de hombres virtuosos. Quidort esquiva las altas exigencias morales impuestas al soberano para la viabilidad de una monarquía cambiando el énfasis a las bondades del reino. Así, no necesita justificar la competencia moral del soberano, sino que insiste en la necesidad de que exista para proteger al reino y a sus miembros del poder eclesial. Lo importante ya no es quién o cómo es el rey, sino lo que hace: prevenir que la concentración en una sola autoridad del poder temporal y espiritual, así ayudar a purgar a la Iglesia de sus miembros nocivos a través de la deposición. De esa manera, la monarquía autoritaria aparece en el pensamiento de Quidort como la mejor forma de gobierno porque es la única que garantiza que los dos poderes convivan en la manera en que deben hacerlo. Paradójicamente, la defensa de Quidort del gobierno monárquico no es el resultado de una preocupación política, cuanto de su afán de encontrar mecanismos de reestructuración de la Iglesia que sirvieran como instrumentos para la regeneración de los corazones cristianos⁵⁸.

58 Cf. *Ibid.*, p. 268.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 85-1

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en abril de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve