

## EL ANTIIMPERIALISMO EN EL *TRACTATUS DE REGIA POTESTATE ET PAPALI* DE JUAN QUIDORT DE PARIS

ANTONIO DOMINGO TURSI\*

“Maneat -quaeso- duretque gentibus, si non amor nostri, at certe odium sui, quando urgentibus imperii fatibus nihil iam praestare fortuna maius potest quam hostium discordiam.”

Tácito, *Germania*, 33.

Cuando Inocencio III en su *Per Venerabilem* rechaza legitimar, a pedido del Arzobispo de Arlés, a los hijos adulterinos del Conde Montpellier, argumenta que no es válida como antecedente la legitimación que sí hizo de los hijos de Felipe II Augusto, esgrimida por Montpellier, ya que la legitimación se basa en principios de derecho feudal, y, justamente, el Conde tiene una autoridad inmediata a quien recurrir, *i.e.* al propio rey; no así ocurrió en el caso del Rey de Francia que no tiene, en su reino, superior en lo temporal. Sea esta última afirmación un reconocimiento al Capeto o un desliz, lo cierto es que ella no escapará, más adelante, a Sinibaldo de Fieschi, futuro Inocencio IV, y también otro sagaz papa canonista, pues al apostillar ese pasaje de la Decretal de Inocencio III, acota “*de facto, nam de iure /Rex Franciae/ subest Imperatori Romano*”<sup>1</sup>. Después de un siglo de la *Per Venerabilem*, a comienzos del xiv,

\* Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Sinibaldo de Fieschi, *Apparatus in quinque libros Decretalium*, IV, c. “*Per Venerabilem*”. Cf. V. de Reina, “Los términos de la polémica Sacerdocio-Reino”, *Ius Canonicum*, VI, 1, 1966, p. 178. Juan recoge la cita de esa legitimación del papa para con los hijos adulterinos de Felipe II en el *Tractatus*, XI, 119, 8, ya que los curialistas la toman como ejemplo de que el papa puede legitimar tanto en lo espiritual como en lo temporal. Justamente, cuando Inocencio III le contesta al arzobispo de Arlés “*non intendimus iudicare in feudo cuius ad ipsum regem spectat iudicium...*” Sinibaldo comenta “*directe,*

aparecerá el primer gran teórico político francés, el dominico Juan Quidort de París, que certificará, *de iure* y *de facto*, aquel juicio casi incidental de Inocencio III en favor de la independencia del *Regnum Franciae*.

Si bien su *Tractatus de regia potestate et papali* tiende a delimitar el poder papal respecto del reino, especialmente el francés, oportunamente apunta también contra el imperio. Juan no admite un *imperium* cuya cabeza sea un *imperator mundi* secular, junto con otra, el papa, espiritual; antes bien reconoce al papado romano ese privilegio, pero niega la reducción a uno en lo temporal (*uni supremo monarchae in temporalibus*, III, página 82, línea 5, ed. F. Bleienstein)<sup>2</sup>. Los argumentos antiimperialistas que sostiene son de dos tipos, precisamente, *de iure* o teóricos y *de facto* o históricos, que nosotros nos proponemos analizar y comentar.

### I. Argumentos *de iure* contra el *imperium universale*

Los argumentos *de iure* ocupan la segunda parte del capítulo III del *Tractatus*. Hasta aquí Juan había delimitado reino e Iglesia. Aquél, basado en un derecho natural y de gentes, es el gobierno de uno solo o rey humano que preside según la virtud hacia el bien vivir. Esta, en cambio, fundada por Cristo, administra los sacramentos a los fieles y los dirige hacia el fin sobrenatural. Ahora bien, la característica principal de la Iglesia es que sus miembros guardan una jerarquía u orden respecto de uno supremo (*ordinem ad unum supremum*, III, 81, 27; *ordo omnium ministrorum ad unum*, III, 82, 4), el papa romano (*unus principatum habens est Petrus successorque eius*, III, 81, 21 y antes 81, 9); cosa establecida por derecho divino (*non synodali ordinatione, sed ex ore Domini*, III, 81, 22; *ex divino statuto*, III, 82, 3). Por derecho divino entiende Juan el basado en la palabra revelada a través de la Biblia, cuyas citas a lo largo del capítulo avalan esta hierocracia<sup>3</sup>. Además, ese

*secus indirecte*" (Sinibaldo de Fieschi, *id.*, II, c. "Novit"); en ello está pensando Juan cuando responde "*de potestate correctionis seu censurae ecclesiasticae sciendum est quod non est nisi spiritualis directe*" (XIII, 137, 26), de lo contrario sería —son célebres los términos de Juan al respecto— *ponere os in coelum* (XIII, 137, 19).

<sup>2</sup> F. Bleienstein, Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, E. Klett Verlag, Stuttgart, 1969.

<sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino es la fuente principal de Juan para su concepto de reino y sacerdocio, cf. M. F. Griesbach, "John of Paris as Representative of Thomistic Political Philosophy", *An Etienne Gilson Tribute*, The Marquette University Press, Milwaukee, 1959, especialmente pp. 37-39, quien, a su vez, destaca que Juan cuida de no utilizar el atributo *regale* aplicado al *sacerdotium* papal, como sí hace su maestro de Orden. L. A. de

orden guarda una analogía con el universo, pues *ecclesia militans per similitudinem a triumphante derivetur, ubi unus praesidet qui etiam praesidet toti universo* (III, 81, 10). Ello hace que la Iglesia sea un *populus peculiaris* (III, 82, 3) frente a los *laici*, pues ni por derecho natural (*ius naturale*) ni por derecho divino (*ius divinum*) se sigue un imperio universal *in temporalibus*. Juan identifica derecho natural con el instinto o inclinación natural (*instinctus... inclinatio naturalis*, III, 82 6 y 10) que, de hecho, tiene su origen en Dios (*qui ex Deo est*, III, 82, 6) como *creator omnium*. Por este instinto los hombres *habent ut civiliter et in communitate vivant per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum* (III, 82, 6).

La unidad de la Iglesia, entonces, es opuesta a la diversidad de las comunidades. El régimen monárquico papal venido por imposición divina, opuesto a los diversos regímenes cuyos dirigentes surgen por elección. El fin trascendente, opuesto al bien vivir en comunidad. Queda claro, así, a partir de esta separación de ámbitos, el papado de un lado y los diferentes reinos de otro, que si el papa se entromete en asuntos temporales tendrá que ajustarse a las leyes temporales, sin poder recurrir a las divinas, las cuales, aunque más dignas que aquéllas por el fin que persiguen (V, 87, 17), con todo, por su naturaleza, no tienen injerencia *in temporalibus*, y que, a su vez, el ministerio sacerdotal es totalmente ajeno al oficio de rey (XIII, 138, 29 ss.).

Ahora bien, Juan esgrime, en este capítulo III, cuatro argumentos *de iure* contra el imperio entendido como una hierocracia laica, contracara del papado, y recién volverá con su ataque en el capítulo XXI en el que sumará a éstos, los argumentos *de facto*. Los argumentos *de iure* tienden a separar los dos ámbitos, el espiritual y el natural. En el ámbito espiritual estos argumentos se basan en un derecho divino; en el natural en un derecho natural. Ellos son: 1) la diferencia entre alma y cuerpo

---

Boni, "João Quidort: O Tratado *De regia potestate et papali* e o espaço para o poder civil", *Veritas*, 38, 150, 1993, en p. 288, nota 2, encuentra las correspondencias entre los capítulos del *Tractatus* y pasajes de las diferentes obras del Aquinate, a veces no citados nominalmente y otras resumidos o adaptados. Con todo, A. P. Monahan, en la Introducción a su traducción del *Tractatus*, John of Paris, *On royal and papal power*, New York, Columbia Univ. Press., 1974, coloca al aristotelismo de Juan en un término medio entre dos extremos, el tomista, de un lado, y el marsiliano de otro, guardando así Juan un punto de vista propio, pp. xlv-xlv.

Por otra parte, del Pseudo-Dionisio toma su concepción hierocrática de la Iglesia solamente, cf. W. J. Hankey, "*Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere*", Aquinas, *Hierarchy and the 'augustinisme politique'*", *Medioevo*, XVIII, 1992, pp. 141-2, porque no tiene el Pseudo-Dionisio, para Juan, autoridad en lo secular, p. 146.

(III, 82, 12), 2) la diferencia entre *vis verbalis* y *vis manualis* (III, 82, 19), 3) la diferencia entre la propiedad eclesiástica y la de los laicos (III, 82, 26) y 4) la diferencia entre la unidad de la fe y la diversidad de las leyes civiles (III, 83, 6). Así presentados guardan un orden, si se quiere, centrífugo, de la constitución antropológica a la instancia legislativa: alma-palabra-propiedad común-fe común, en el ámbito espiritual; cuerpo-mano-propiedad privada-diversas leyes, en el natural. Los argumentos 1, 2 y 4 se complementan, de alguna manera, en tanto en ellos Juan pretende destacar, de un lado, los obstáculos naturales que impedirían un *imperium universale*, y, de otro, las facilidades de que goza, en su ámbito, la *ecclesia universalis*. En cambio, el argumento 3, el más agudo y original, es aquí solo presentado y profundizado en los capítulos posteriores.

El argumento 1 parte de la dualidad alma-cuerpo del hombre. Los hombres varían en cuanto a sus cuerpos, por climas, razas, lenguas; y no en cuanto a sus almas, las cuales poseen el mismo grado esencial (*eodem gradu essentiali*, III, 82, 14) que define precisamente a la especie humana. En el 2 Juan remarca que es diferente la forma según la cual la Iglesia y los regímenes ejercen su poder. La Iglesia, por medio de la palabra, transmite a todos su censura, cercanos y lejanos; el reino, en cambio, por medio de la espada, solo a los cercanos pues *facilius est extendere verbum quam manum* (III, 82, 24). El argumento 4 retoma el argumento 1 y agrega que esos obstáculos naturales que hacen, en ese ámbito, imposible un imperio, son los mismos que determinan diversos modos de vivir, costumbres, hábitos, culturas antagónicas: *quod virtuosum est in una gente non est virtuosum in alia* (III, 83, 15)<sup>4</sup> y, por lo tanto, diferentes regímenes (*diversae politiae*, III, 83, 14). Estos diferentes regímenes deslindarían la idiosincrasia de cada uno de sus pueblos respectivos y, además, podrían resguardarlos militarmente, ya que, según el argumento 2, sería imposible mantener un aparato militar mundialmente cohesionado. Juan, así, está acompañando la regionalización político-económica que de hecho comienza a predominar en

<sup>4</sup> Lo cual es corroborado por Juan a partir de la cita de Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 a 26 ss., referida a la naturaleza de la virtud como término medio entre el exceso y el defecto; incluso Juan refiere el ejemplo del atleta Milón, que amplía con el comentario de Santo Tomás, *In Ethic.*, II, 6, 314. De hecho, Juan aclara que ello se refiere a individuos particulares: *sicut etiam de singularibus personis dicit Philosophus* (III, 83, 15); mas con el "sicut etiam" podría abrir esta analogía: como hay hombres diferentes que requieren, por su naturaleza, cada uno diferentes cantidades de alimento, así también hay pueblos diferentes que requieren cada uno diferentes regímenes. *Política* VII, 4, 5 y 7 hubiera podido ofrecer a Juan buenos argumentos respecto de la calidad de los ciudadanos y de la delimitación del territorio de un reino.

Europa, con una fundamentación jurídica (*ius naturale*), frente a la ilusoria gigantomaquia, papa-emperador, que él mismo condena<sup>5</sup>. Por otra parte, la Iglesia universal se funda en una sola fe y necesita de un solo juez para dirimir las controversias. Juan omite toda referencia a controversias entre regímenes y a un posible juez laico y universal que las dirima. De hecho, aceptar *in temporalibus* una instancia por encima de los regímenes sería hacer algo que se está condenando. Además, las controversias entre regímenes surgen, según Juan, justamente cuando alguien pretende colocarse por encima de ellos como *imperator universalis*, contra el *ius divinum* y el *ius naturale*. —Sobre la posibilidad de dirimir controversias entre regímenes que abriría el argumento 2, *i.e.* utilizando la espada, volveremos más adelante.

Juan termina recurriendo a la autoridad de Aristóteles que avala lo dicho: *Philosophus in Politicis ostendit generationem regni naturalem esse in singulis civitatibus vel regionibus, non autem imperii vel monarchiae* (III, 83, 23). La cita parafraseada corresponde a *Política* I, 2, 1252 b 27 ss. El *non autem imperii vel monarchiae* es, de hecho, una conclusión de Juan. Por otra parte, resulta significativa la identificación *civitatibus vel regionibus* de acuerdo con lo expuesto en el argumento 4. Otros manuscritos en lugar de *regionibus* traen *regiminibus*; pero Juan está señalando que es en un territorio preciso donde se da la evolución natural del reino (*generationem regni naturalem*), no hay evolución natural de un imperio o monarquía universal (*non autem imperii vel monarchiae*), sino que —ya sabemos— ésa sería antinatural; y si se diese, traería graves inconvenientes. Por ello la cita que sigue a la de Aristóteles, es de San Agustín, *De civitate Dei* IV, 3; 4 y 15, que ilustra los beneficios de esa evolución natural de los reinos: *melius et magis pacifice regebatur res publica cum uniuscuiusque regnum suae patriae terminis finiebatur* (III, 83, 26). Los diferentes regímenes autónomos, pues, son para Juan, suficiente garantía de paz. Y sigue citando a San Agustín: *causa dilatationis imperii Romani fuit ambitio propria dominandi vel provocans iniuria aliena* (III, 84, 2). La ambición de dominio, propia del imperio,

<sup>5</sup> L. A. de Boni, "João Quidort e seu tratado 'De regia potestate et papali'", *Leopoldianum*, XIII, 38, 1986, observa, bajo en título de "El adiós al sueño imperial" (pp. 85-89), que Tomás pudo percibir que el problema del aniquilamiento de la noción de santo imperio implicaba la destrucción de la noción misma de imperio, por las novedades económicas, políticas, sociales y culturales de los siglos XII y XIII; por eso si bien Tomás insiste en la necesidad de una comandancia política unitaria, centrada en la figura de un rey, sin embargo ello no se confunde con un imperio universal respecto del cual el Aquinate no dio mayor atención. Con todo, cf. *In IV Sent.*, 24, q. 3, a. 2, donde Tomás abre la posibilidad de una comunidad laica mundial que incluya todos los reinos.

trastoca ese orden natural; y también es la causa que pierde al imperio. Juan recién aquí, a modo de ejemplo, introduce el tema del Imperio Romano, sobre el que volverá de lleno en los argumentos *de facto*, donde a su vez privilegiará uno de estos regímenes, el *Regnum Franciae*.

El argumento 3 se basa en la diferencia existente entre la propiedad de los bienes de los laicos y la de los bienes eclesiásticos. En este capítulo Juan anticipa sucintamente una larguísima exposición y tema central del *Tractatus* que arranca desde el capítulo VI y llega hasta el XX: la distinción entre *dominium in rebus* o *potestas* e *iurisdictio*. Nosotros aquí solamente las delimitaremos, siguiendo la intención de Juan, a fin de establecer la separación entre regímenes e Iglesia y excluir toda posibilidad de un imperio laico<sup>6</sup>. Los bienes de los laicos (*temporalia laicorum*) pertenecen a cada uno en particular, no a la comunidad, en tanto se hayan adquirido por medio del trabajo (*per suam industriam*); así cada uno es soberano (*dominus*) de sus propias cosas y las administra a su antojo (*ad libitum*). En cambio, los bienes eclesiásticos (*bona ecclesiastica*) pertenecen a la comunidad de los fieles y, en consecuencia, necesitan un administrador común (*dispensator et dispositor communis*). Hasta aquí lo expuesto en III, 26. De hecho, se sigue que un administrador común, el papa, es necesario en lo espiritual (sobre la forma de administrar los bienes de la Iglesia se aboca el capítulo VI). En cambio, no es necesario un administrador —sea el papa o un emperador o un rey— de los bienes de los laicos, porque tales bienes, son inalienables, ni guardan conexión entre sí ni están referidos a una persona que esté por encima de los particulares como poseedor o administrador de sus bienes, sí, en cambio, como juez que establezca lo justo y lo injusto y como distribuidor en el caso de impuestos para la utilidad común o bien vivir; y tal es el caso de los diferentes príncipes instituidos a tal fin por sus pueblos (VII y VIII, 98, 15). La función de administrador por parte del papa fue establecida por *ius divinum* (VIII y ss); la posesión y usufructo

<sup>6</sup> El tema del *dominium* y la *iurisdictio*, su importancia, fuentes y repercusiones de la obra de Juan de París han sido excelentemente estudiados por la profesora Janet Coleman, en orden de aparición: "Medieval discussions of property. Ratio and Dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua", *History of Political Thought*, 1983, 4, pp. 209-28; "Dominium in thirteenth and fourteenth-century political thought and its seventeenth-century heirs: John of Paris and Locke", *Political Studies*, 34, 1985, pp. 73-100; "The two jurisdictions: Theological and legal justifications of Church property in the thirteenth century", *Studies in Church History*, 23, 1987, pp. 75-110; "Property and Poverty", *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-1450*, Edit. by J. H. Burns, Cambridge U.P., 1988, pp. 607-648; y "The Intellectual Milieu of John of Paris O.P.", *Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien*, 21, Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, R. Oldenbourg Verl., München, pp. 173-206.

de los bienes particulares y la libertad sobre ellos que tienen sus propietarios, por *ius naturale* (XIII, 136, 23).

Entonces, la recurrencia a la ley natural le permite a Juan establecer la sociabilidad del hombre, la posesión de la tierra y sus frutos, gracias a su trabajo, y la delimitación de territorios, cuyos pueblos, para el *bene vivere*, constituyen sus respectivos soberanos. Este orden natural es, a su vez, el orden pacífico, que se rompe por la ambición imperial. La unidad del género humano, en cambio, es sólo lograda por la Iglesia, siempre que ella no quebrante el orden natural, sino que se mantenga en el suyo propio, el espiritual.

## II. Los argumentos *de facto* contra el *imperium universale*

Estos argumentos se separan de los anteriores por su índole y porque Juan ataca no sólo al imperio sino también al papa como *imperator mundi*. El *factum* que esgrime el papado para tal privilegio es, justamente, la *Donatio Constantini* que Juan, en el capítulo XXI, resume y agrega además las circunstancias que la motivaron e incluso las interpretaciones de los juristas; con lo cual pretende sistematizar algunas referencias al documento que ya había hecho en capítulos anteriores (X, 111 y XV, 150)<sup>7</sup>. En rigor, el objetivo del capítulo es demostrar que, con o sin el documento, el papa nada puede sobre el rey de Francia (*papa nihil potest super regem Franciae*, XXI, 186, 15). Así, no encontramos aquí, como antes, la oposición Iglesia-regímenes, para excluir toda posibilidad de un imperio laico, sino algo más personal: el reino de Francia, de un lado, y, de otro, el papa en tanto pretenda erigirse como emperador. Por otra parte, resultaría seductor identificar a estas *personae dramatis* con Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, pero, aunque Juan no fue ajeno a la disputa entre ambos, conflicto que bien pudo haber motivado su *Tractatus*, no encontramos, al menos en este capítulo, indicio alguno para hacerlo, como sí podría haberlo más adelante, respecto del tema del concilio general, en XXII, 195, 9<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> G. C. Garfagnini, "Il 'Tractatus de potestate regia et papali' di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo el Belo", *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV convegno storico internazionale*. Todi, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1990, p. 178 considera esta última parte del *Tractatus* (caps. XXI-XXV) comprometida con la actualidad política y una consecuencia práctica de los principios generales expuestos en los capítulos anteriores.

<sup>8</sup> Así lo cree Garfagnini, *op. cit.*, p. 165; sin embargo cf. nuestra nota "Sobre el glicanismo en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Jean Quidort de París", *Patristica et Mediaevalia*, XIV, 1993, pp. 57-8.

Desde el capítulo IX hasta el XX, precisamente, Juan ya refutó los argumentos de los curialistas quienes procuraban que el papa tuviera, por ser *vicarius Christi, dominium in rebus*. En este XXI, pues, desacredita la *Donatio Constantini* según la cual el papa reafirmaría ese *dominium* por ser además donatario del emperador romano. Su análisis consiste en confrontar las pretensiones que el papa extrae del documento con los propios hechos, y, a pesar de que no llegue a declarar falsa la *Donatio*, con todo muestra su ahistoricidad: los hechos no se ajustan y hasta contravienen al documento.

El capítulo XXI se podría encuadrar como sigue:

1. (XXI, 185, 9) Resumen de la *Donatio* y supuestas prerrogativas imperiales del papado a partir de ella.
2. (XXI, 185, 16) Reinterpretación de la *Donatio* a la luz de las historias y crónicas fidedignas.
3. (XXI, 186, 1) Causas y realidad de la supuesta *translatio* del imperio de los griegos a Carlomagno.
4. (XXI, 186, 14) Cuatro motivos por los cuales se demuestra que el papa, como emperador, nada puede sobre el rey de Francia:
  - a) (XXI, 186, 17) porque Francia no estaba incluida en la *Donatio*;
  - b) (XXI, 186, 23) porque los juristas invalidan la *Donatio* argumentando:
    - que el emperador (*augustus*) debe aumentar (*augere*) el imperio y la *Donatio* lo disminuye,
    - que el emperador es administrador del imperio y no puede disponer de él como *dominus*,
    - que un sucesor bien pudo revocar la *Donatio*, y
    - que el imperio debe mantenerse unido y con la *Donatio* se lo divide.
 Excurso (XXI, 187, 26) Que a Dios no le agradó la *Donatio* se prueba por la vida misma de Constantino y por las discordias y rapiñas entre las Iglesias desde la *Donatio* hasta el tiempo presente.
  - c) (XXI, 188, 18) Porque los Antenóridas, antepasados de los francos, jamás estuvieron sometidos al Imperio Romano;
  - d) (XXI, 189, 9) porque el papa no es emperador, sino administrador—argumento *de iure* 3—.
5. (XXI, 189, 13) Aun no aceptando los argumentos c y d, con todo el imperio prescribió.
6. (XXI, 190, 9) Refutación de la opinión de los juristas que sostienen que la sujeción al emperador no prescribe.
7. (XXI, 191, 15) Refutación del presunto origen divino del Imperio Romano.

Estos argumentos, a su vez, se pueden agrupar en dos partes bien diferenciadas: del 1 al 4 en los que se ataca al papa en tanto emperador



universal, y del 5 al 7 contra el Imperio Romano. En la primera serie (1-4) la confrontación es Papa o emperador *vs.* reino de Francia; en la segunda (5-7) es Imperio Romano *vs.* diferentes regímenes. La identificación del papa con el emperador romano, primeros términos de las confrontaciones, es posible, según el propio papado, por la *Donatio Constantini*. En los segundos términos de las confrontaciones, el reino de Francia no es azarosamente un caso particular de los diferentes regímenes, sino que ello hace al galicanismo que anima todo el *Tractatus*. Resulta significativo, además, que en la primera parte de los argumentos (1-4) Juan se sirva de los motivos que esgrimen los juristas para descalificar la lectura papal de la *Donatio Constantini*, lo cual no significa que Juan los comparta, pues en la segunda parte (5-7) su blanco de ataque son precisamente los mismos juristas que sostienen un *imperium universale*: Juan utiliza, aquí y a lo largo de todo el *Tractatus*, los argumentos incluso de sus contrincantes teóricos para su propio provecho. Vamos, entonces, a analizar los argumentos que estrictamente tocan al tema que nos propusimos <sup>9</sup>.

Un *imperium universale*, sea papal o laico, choca con los hechos. La crítica de Juan vale para ambos, y máxime para el papal, pues, aun teniendo en monopolio la dirección de la salvación de las almas, con la *Donatio* pretende además ser *imperator et dominus mundi* (XXI, 185, 12), con las prerrogativas que ello conlleva, el instituir y destituir reyes y ser juez último en la apelación. Pero la pretensión universalista del papado *in temporalibus* no se sigue del documento, ni tampoco de otras obras, como las *Crónicas* de Hugo de Fleury y el *Sobre la cosmografía*, o del mismo Constantino, su *Epístola a los obispos* y su *Testamento*. Según éstas la donación fue sobre Italia y algunas otras regiones, en las cuales no se incluía Francia (*certam provinciam, scilicet Italiam cum quibusdam aliis, ubi Francia non includitur*, XXI, 185, 23), más adelante vuelve a afirmar que fue sobre una determinada porción en la cual no se incluía Francia (*de portione determinata, in qua Francia non includebatur*, XXI, 186, 17) y ya antes había hecho al respecto dos referencias, una que fue sobre el imperio itálico (*imperium italicum*, X, 111, 28) y otra, sobre la Ciudad (o sea Roma) y algunas provincias occidentales (*Urbem et quasdam provincias occidentales*, XV, 150, 18). Pese a las diferentes denominaciones es probable que Juan esté pensando en Roma, los territorios de Pedro y el *Regnum Italicum*, i.e. el reino lombardo que Otón I incorporó al

<sup>9</sup> Para los argumentos que hacen al tema del galicanismo *cf.* nuestra nota antes citada.

Imperio Alemán<sup>10</sup>, porque así comenta el juramento del emperador al papa: *Imperator Otto non iuravit papae nisi de regno Italiae quod ab ipso seu ab ecclesia in foedum accepit. Iuravit insuper reddere terram Sancti Petri si quam tenebat et hoc nihil facit ad ceteras partes mundi quae vel non sunt de imperio vel non cadunt sub donatione Constantini* (XV, 150, 2). Por otra parte, aquellas regiones con sus propios regímenes de que hablábamos en los argumentos *de iure* aquí toman nombre propio, en especial el *Regnum Franciae*, que se afianza sobre su propia historia ya desde la leyenda de Antenor (XXI, 188, 18).

Ahora bien, Juan acepta el traslado del imperio a los griegos por parte de Constantino (*imperium ad Graecos transtulit*, XXI, 185, 24; y antes *sedem suam transtulit Constantinopolim cum tota dignitate imperii*, XV, 150, 20), pero niega, a partir de aquellas mismas crónicas, una segunda traslación, de los griegos a Carlomagno, porque de hecho existe entre los griegos el imperio realmente (*secundum rem*) y entre los occidentales sólo nominalmente (*secundum nomen*, XXI, 186, 4); ya antes había manifestado que el papa *non transtulit veritatem sed nomen* (XV, 150, 23). El imperio de Carlomagno representó más que una traslación, una división o nueva denominación (*fuit magis divisio imperii vel nova imperii appellatio quam translatio*, XXI, 186, 20), porque el imperio siguió y sigue en Bizancio.

Alegar, entonces, el título de *imperator occidentalis* es un puro *nomen*, y el territorio sobre el cual ese presunto emperador ejercería su *dominium* no es el del Imperio Romano clásico, sino que quedaría reducido a lo que efectivamente menciona la *Donatio* y las otras obras que coinciden con ella; cosa, por lo demás, que la historia posterior a Carlomagno certifica. Es más, hablar de un *imperium occidentale* es un anacronismo, porque si bien alguna vez existió, ya prescribió. Pues los estatutos imperiales establecen que algo después de un determinado tiempo se transfiere por prescripción (XXI, 189, 21), a fin de que los litigios no se extiendan y multipliquen, y en favor del bien común. Así es como, por una prescripción legítima, si el reino de Francia estuvo alguna vez sometido al Imperio Romano, ya no lo está. Juan pasa del tono crítico a una humorada: Carlomagno puso a toda Italia bajo el reino de los francos y es evidente que ahora no lo está, lo cual sucedió por alguna prescripción (XXI, 190, 4).

Con todo, los juristas sostienen que la sujeción al emperador no pres-

<sup>10</sup> Cf. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 1, F.C.E., México, 1985, p. 24, nota 1, quien hace notar que Marsilio de Padua en su *Defensor Pacis* al hablar de *Regnum Italicum* se refiere a estos mismos territorios.

cribe, y la razón que dan es que es más útil que uno solo gobierne y no muchos, ya que muchos fácilmente disienten y el gobierno, así, se desintegraría. Juan comparte con los juristas el hecho de que sea mejor el gobierno regio que el aristocrático por ese mismo motivo y por otros que expuso en el capítulo I, pero ahora agrega que *melius est plures in pluribus regnis dominari quam unum dominari toti mundo* (XXI, 190, 20). Y, aunque ello quedó suficientemente probado por los argumentos *de iure*, prefiere esgrimir aquí dos argumentos *de facto* contra el Imperio Romano.

El uno, referido a la corrupción en tiempos del Imperio Romano: el mundo nunca, como sí antes o después, gozó de paz durante la época de los emperadores antes bien hubo guerras fratricidas, horribles crímenes que Juan no considera necesario narrar *per singula*. Este argumento *de facto* resulta una ampliación del ya expuesto en los *de iure* con la cita de San Agustín. El otro está referido a la prescripción de los imperios anteriores al romano: el babilónico, el cartaginés, el macedónico tuvieron, como el romano, su origen en Dios, entendiéndose respondieron al plan divino, y, con todo, prescribieron ante el romano y no voluntariamente, sino —Juan cita el caso del macedónico— por la violencia de los romanos. Bien puede entonces surgir otro, después del romano, que utilice sus mismos métodos o mejor, de manera sensata, como es norma, recurra a la prescripción. Los dos argumentos *de iure* de los juristas son contraargumentados por Juan con los hechos: cuando los juristas hablan del régimen real como óptimo y lo identifican con el Imperio Romano, Juan les opone la corrupción del mismo, con lo cual lo asimila a la tiranía, y cuando alientan la no prescripción al emperador, Juan les hace notar que el Imperio Romano no recurrió a la prescripción sino a la violencia.

En los argumentos *de iure* había quedado abierta la posibilidad de dirimir por la violencia presuntos conflictos entre los diferentes regímenes. Creemos que Juan, fiel al ejemplo de San Agustín citado allí mismo, no admitiría, bajo la condición de que “el reino de cada uno terminara en las fronteras de su propia patria”, conflicto entre regímenes naturales, pero sí entre regímenes e imperio, y en este caso el texto es significativo: *si ergo Romani per violentiam dominium acceperunt, numquid iuste per violentiam etiam abici potuit dominium eorundem...?* (XXI, 191, 12). El imperio al romper un orden natural ejerce violencia y es justo responderle con violencia.

La última objeción que trae Juan es la de aquellos que encuentran en el *Imperium Romanum* un mandato divino: Dios sería el que quiso que todos los imperios cesaran y sólo creciera el Romano. Un *ius divinum* justificaría aquella violencia. Juan encuentra dudosa esta argumenta-

ción, que bien podría justificar cualquier imperio, anterior o posterior al romano. Pero sí le parece evidente (*certe expressius videtur*, XXI, 191, 20) que, aunque haya sido un designio divino la opresión romana, con todo también está determinado por Dios su fin, tal como lo traen las profecías bíblicas, la de Balaam en *Números* 24, 24 y la de la imagen cuadriforme golpeada en los pies en *Daniel* 2, 31, que Pedro Comestor (*Historia Scholastica, Liber Numerorum* 33) y la *Glosa* (*Glossa ordinaria in Dan.* 2, 31) respectivamente identifican y corroboran con el Imperio Romano.

#### ABSTRACT

We analyze two kinds of arguments against empire in the *Tractatus* of John of Paris: *de iure* or theoretical arguments, based upon *ius divinum* and upon *ius naturale*; *de facto* or historical arguments based upon the chronicles and historical traditions. In the former sort of arguments individual states are opposed to universal Church in order to exclude all possibility of an empire like the Roman. In the later sort of arguments kingdom is used specifically for France and is opposed to the universal Church, and thus to the Pope, equated with the emperor.