

Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval

FRANCISCO BERTELLONI

Sección de Estudios de Filosofía Medieval
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Puán 480
1406 BUENOS AIRES
ARGENTINA

fbertelloni@uolsinectis.com.ar

Resumo: *La causalidad final aparece comprometida en la teoría política aristotélica y en la recepción medieval de esa teoría política aristotélica. Ese compromiso se percibe en dos puntos: el carácter natural de la **pólis** griega o de la **civitas** medieval y la afirmación de que el **hombre** es político por naturaleza. El artículo presenta dos ejemplos del modo como la teoría política que se extiende entre la segunda mitad del siglo XIII y la segunda mitad del siglo XIV, es decir entre Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, utilizó y reinterpretó la **causalidad final** aristotélica. Esa reinterpretación tuvo lugar a propósito de la utilización de dos modelos teóricos opuestos entre sí al momento de explicar la politicidad natural del hombre y el carácter **natural** de la **civitas**. La presencia de ambos modelos muestra que en la teoría política medieval tiene lugar un abandono del modelo clásico de la política para deslizarse hacia un modelo protomoderno. La reconstrucción de ese tránsito muestra una nueva imagen de la teoría política medieval. Según esa nueva imagen, la teoría política medieval no se apoya totalmente ni en el modelo clásico ni en el protomoderno, sino que participa de ambas y se presenta como una suerte de **pendant** conceptualmente suspendido entre tradición y modernidad.*

Palabras-clave: *Teoría política medieval. Fundamentos filosóficos. Abandono del finalismo aristotélico.*

1. Introducción: el problema

Tanto en la teoría política aristotélica como en la recepción medieval de esa teoría política aristotélica, la causalidad final aparece fuertemente comprometida, sobre todo con dos temas: el carácter natural de la *pólis* griega o de la

civitas medieval y la afirmación de que el *hombre* es político por naturaleza. Este artículo presenta algunos ejemplos del modo como la teoría política que se extiende entre la segunda mitad del siglo XIII y la segunda mitad del siglo XIV, es decir entre Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, utilizó y reinterpretó la *causalidad final* o teleología aristotélica. Durante esos dos siglos la teoría política medieval recurrió a dos modelos teóricos radicalmente opuestos entre sí al momento de explicar la politicidad *natural* del hombre y el carácter *natural* de la *civitas*.

El primer modelo es genuinamente aristotélico y está construido sobre la base de la teleología. Dos tesis mutuamente complementarias constituyen el núcleo conceptual de este modelo: el hombre es político *por naturaleza* y la *pólis* es la consumación de una perfección o entelequia *natural* del hombre. Tanto la politicidad humana como el carácter natural de la *pólis* hacen de ésta la expresión de un paradigma vinculado a la realización plena de la eticidad y de la racionalidad humanas, es decir de su felicidad, garantizada por la pertenencia natural del hombre a la *pólis*. Este modelo representa la apoteosis del ámbito de lo público opuesto a lo privado (el *oikos*). De la utilización y aplicación de este modelo resultan las teorías políticas medievales que afirman que la *civitas* o *regnum*, es decir el Estado, es el espacio de realización de la *virtus* y perfección naturales del hombre.

El segundo modelo dice ser aristotélico, pero en realidad es proto-moderno. Según este modelo, la *civitas* nace, o bien como resultado de las necesidades de la vida y de la conservación del individuo, o bien como tránsito desde un estadio de conflictos entre individuos hacia un estadio de neutralización de esos conflictos mediante el ejercicio de vínculos de dominio. Este modelo invierte radicalmente la posición aristotélica por dos motivos. Primero, porque en Aristóteles la realización de la *pólis* y del hombre dentro de ella son el resultado de una perfección o entelequia, en cambio el modelo medieval comienza a presentar la *pólis*, no como una perfección, sino como un ámbito resultante de la necesidad de neutralizar conflictos. Segundo, porque para Aristóteles la *pólis* representa el predominio del espacio público sobre el privado, en cambio el modelo medieval introduce la idea de que el Estado es un ámbito resultante de la necesidad de garantizar los intereses privados. De la utilización y aplicación medieval de este

modelo resulta un vaciamiento del carácter esencialmente ético y virtuoso de la *pólis* aristotélica. Con ello, puesto que la *pólis* se transforma en un ámbito en el que los hombres encuentran refugio buscando satisfacer sólo las necesidades de la vida, comienza a introducirse en la teoría política el principio de la *conservatio sui* y el predominio de lo privado sobre lo público.

Reducida a una formulación rigurosamente teórica, la descripción del proceso que muestra que la teoría política medieval anuncia ideas políticas modernas, puede ser formulado en los términos en que ha sido enunciado en el título del artículo: la teoría política medieval operó una radical reinterpretación y deformación de la idea aristotélica de *causalidad final*.

2. Los elementos teóricos fundamentales de la teoría política medieval

A partir del *De regno* de Tomás de Aquino, una parte importante de la teoría política se constituyó como resultado de la confluencia de tres elementos teóricos:

1) La teleología de los actos humanos y la doctrina de la felicidad como último fin del hombre expuestos en *Ethica Nicomachea* I, 1 y X,10. Desde 1250, la recepción de esa teleología tuvo dos consecuencias: a) el desdoblamiento de la teleología para fundamentar la estructura formal del último fin humano tanto natural como sobrenatural; y b) fuertes debates sobre las relaciones entre ambos fines, es decir, b. 1) sobre si uno de ellos es *más último* que el otro, b.2) sobre si uno de ellos excluye al otro y, por ende, b.3) sobre si existe sólo un fin último del hombre, el natural o el sobrenatural.

2) El segundo tema no es ético, sino político; tampoco es un tema heredado de la antigüedad, sino específicamente medieval. Se trata del tema de la existencia de dos *potestates*, la espiritual y la temporal, cada una de las cuales debe cumplir una *función* determinada: conducir al hombre a un fin cuya naturaleza es análoga a la naturaleza de cada *potestas*. Esa justificación funcional de ambas *potestates* y la definición teórica de la relación entre ellas fue resuelta en directa dependencia respecto de la resolución de un problema teórico anterior: el problema ético de las relaciones entre los fines.

3) El tercer tema es la fundamentación teórica del surgimiento del orden político. Aristóteles lo llamó *pólis*, Tomás de Aquino *civitas vel provincia*¹, Juan Quidort *communitas civitatis vel regni*², Dante Alighieri *humana civilitas*³, Marsilio de Padua *regnum vel civitas*⁴ y Nicolás de Cusa *civitas, civilitas o res publica*⁵. Salvando el anacronismo, todos estos términos pueden ser homologados bajo el término *Estado*, pues todos ellos aluden al espacio dentro del que tienen lugar relaciones políticas.

El proceso de modernización y de reformulación de la política clásico-aristotélica por parte de la teoría política medieval tuvo que ver, precisamente, con este tercer punto, es decir, con la reformulación del problema del surgimiento y de la naturaleza de lo que Aristóteles llamó *pólis*, de lo que los medievales llamaron *civitas* o *regnum* y los modernos *Estado*. En otros términos, al momento de explicar el nacimiento de la *civitas* o el Estado, la teoría política medieval atribuye a Aristóteles una concepción acerca del nacimiento de esa *civitas* o Estado que, sin embargo, introduce en la teoría política un nuevo significado de *civitas*, radicalmente diferente del aristotélico.

¹ Tomás de Aquino, *De Regno ad regem Cypri* (=DR). En lo sucesivo cito página y líneas del tratado según la edición de Hyacinthe – F. Dondaine, en: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma, 1979, Tomo XLII. Aquí: I, I, c. I, 451, 168.

² Juan Quidort de Paris, *De regia potestate et papali* (=DRPP). En lo sucesivo cito página y líneas de la edición de Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'écclésiologie du XIII^e*, Paris, 1942. Aquí: DRPP, 177, 6.

³ Dante Alighieri, *Monarchia*, [=M]. Cito la edición de P. G. Ricci, Verona, 1965. Aquí: I, iii, p. 139.

⁴ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* (=DP). En lo sucesivo cito el tratado siguiendo la edición de C. W. Previté-Orton, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928. Aquí: I, ii, 1, p. 7.

⁵ Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica* (=CC). Cito libro (L), capítulo (C) párrafo (n) y página (p) de la edición de G. Kallen, *Nicolai de Cusa. Opera Omnia*, Academia Litterarum Heidelbergensis, vol. XIV, Hamburg, 1963. Aquí: CC, L. 3, Prooemium, n. 269 (h xiv/iii, p. 314).

3. La concepción aristotélica acerca del surgimiento y de la naturaleza de la *pólis*

En la *Política* Aristóteles desarrolla dos discursos complementarios acerca de la *pólis*.

El primero es descriptivo y reconstruye un proceso histórico-genético que parte de lo primero “para nosotros”, es decir, parte de “las partes más pequeñas del todo”⁶, avanza desde las comunidades primeras o primitivas, más conocidas para nosotros y menos complejas, y culmina en la comunidad última y perfecta: la *pólis*. Ésta resulta de un proceso de incremento y complejización de diferentes relaciones humanas, cada una de las cuales se cristaliza en una comunidad también diferente: el hombre y la mujer, la casa, la aldea, la *pólis*⁷. En el segundo discurso, que es lógico-ontológico, la *pólis* no es última, sino primera “en sí”. El hecho de que la *pólis* sea anterior respecto de las comunidades más simples, o como dice Aristóteles, el hecho de que la *pólis* sea, “por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros”, resulta de que ella es causa final, es decir entelequia de esas comunidades menores⁸. Por ello el desarrollo histórico-genético que expone el primer discurso no es contingente, sino metafísico. El segundo discurso llama “naturales” a todas las comunidades implicadas en este proceso⁹, pero insiste en el carácter natural de la *pólis*, pues ésta constituye el bien y el fin de esas comunidades, ella es la consumación de las comunidades anteriores comprometidas en el proceso de perfeccionamiento de la vida en común que buscan su culminación en la *pólis*¹⁰.

Aunque en el segundo discurso, es decir en el discurso lógico-ontológico que reconstruye el proceso de aparición de las comunidades prepolíticas, la *pólis*

⁶ *Política*, I, 2, 1252a 24.

⁷ *Política*, I, 2, 1252b 12-22 .

⁸ *Política*, 1252b 32.

⁹ *Política*, 1252a 26-35.

¹⁰ *Política*, 1252b34-1253a 1.

tiene una finalidad normativa que la coimplica con las comunidades anteriores, tres aspectos la distinguen netamente de esas comunidades:

a) La *pólis* es más que social. La definición aristotélica del hombre como político por naturaleza¹¹ afirma la politicidad natural del hombre e introduce el discurso propiamente político del tratado. Dentro de ese mismo discurso político Aristóteles trata el tema del impulso natural *gregario* en estrecha relación con el del impulso natural *político*, pero al mismo tiempo distingue entre ambos. Cuando trata la integración del hombre en las comunidades prepolíticas y hace culminar en la *pólis* el proceso de complejización de esas comunidades, reserva el atributo de gregario (*αγελαιος*) para los animales y atribuye sólo al hombre la politicidad o pertenencia natural a la *pólis*, diferente de la primera¹². La *pólis* no resulta de un impulso social o gregario, sino que ser-político es más que ser-gregario. Por ello la *Política* dedica poco espacio a la gregariedad, pero es generosa en su discurso acerca de la *pólis* y acerca de los vínculos de subordinación propios de la *pólis*.

b) La *pólis* satisface más que las simples necesidades de la vida. Mientras el discurso histórico-genético sugiere una explicación del surgimiento de la *pólis* a la luz de su continuidad con las comunidades anteriores, en cambio el discurso lógico-ontológico explica ese surgimiento a la luz de sus diferencias respecto de ellas. La diferencia reside en que esas comunidades satisfacen el “vivir” o las simples necesidades de la vida; en cambio la *pólis* existe en vistas de la realización del “bien vivir”, *i.e.* de la realización de un fin superior a esas necesidades de la vida¹³. La autosuficiencia de la *pólis*, implícita en su carácter de comunidad perfecta, no reside en el hecho de que ella satisface todas las necesidades, sino en el hecho de que ella realiza el fin último del hombre, es decir consume la virtud más específica

¹¹ *Política*, 1253a 2.

¹² *Política*, 1253 a 7 ss.

¹³ Cfr. *Política*, 1253 a 29-30. Según la traducción de Guillermo de Moerbecke: “consequens est dicere [civitas] facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi” (*Aristotelis Politicorum Libri Octo cum Vetusta translatione Guilelmi de Moerbeke* [ed. de F. Susemihl], Lipsiae, 1987, p. 7).

del hombre, su eticidad y su racionalidad¹⁴. Aristóteles lo ilustra contraponiendo la *phóné* animal y el lenguaje (*lógos*) humano. Mientras con la *phóné* el animal sólo significa pasiones, el *lógos* del hombre significa la percepción humana de “lo justo y de lo injusto”, de lo “bueno y lo malo” y de “lo conveniente y lo inconveniente”. Por ello la *pólis* se define como una participación común en la que los hombres comparten la racionalidad, la justicia y el bien¹⁵. Así, mientras el *oikos* es el ámbito de lo privado (*idion*) que satisface las necesidades de la vida y de la conservación del individuo, cuando esas necesidades son satisfechas irrumpe la *pólis* como apoteosis del ámbito de lo público (*koinón*) común a todos los ciudadanos y que excluye a lo privado.

c) La *pólis* es un ámbito en el que se verifican vínculos o relaciones de dominio que no descansan en la fuerza, sino en la razón. En el ámbito privado de la *oikonomía* hay una relación directa entre la fuerza y el dominio de los medios necesarios para satisfacer las necesidades de la vida. En cambio en la vida *oikonomica* predomina el ejercicio despótico sobre los miembros del *oikos* apoyado en la fuerza y ejercido sobre no libres (esclavos) o sobre menos libres (los hijos y la mujer). Recién la superación de lo privado y la satisfacción de las necesidades de la vida y del trabajo permiten el surgimiento del ciudadano como miembro de lo público. Por ello el dominio despótico se opone al dominio político¹⁶ del ciudadano libre sobre el ciudadano libre, que presupone el consentimiento de los dominados y el derecho u orden (*táxis*) de la *pólis*¹⁷. Y por ello la *pólis*, en cuanto

¹⁴ *Política*, 1253a 18; III 9, 1280a 30-36; 1280 b29-1281a4.

¹⁵ *Política*, 1253a 7-18. Sobre el tema véase Hans-Georg Gadamer, “Mensch und Sprache”, en: *Wahrheit und Methode II* [Ergänzungen. Register], Tübingen, 1986, p. 146; Manfred Riedel, “Gesellschaftstheorie oder politische Philosophie?”, en: *id.*, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt, 1975, p. 30 s.; Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, p. 26 s. y Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, 1985, p. 71 s.

¹⁶ *Política*, I, 2, 1255b 16 ss.

¹⁷ *Política*, 1253 a 37 s.

comunidad de libres e iguales¹⁸ no se apoya en la fuerza, sino en el derecho y la razón.

4. La presencia del modelo ético-político aristotélico clásico en la teoría política medieval

4a. Tomás de Aquino

En el *De regno* de Tomás de Aquino trata dos temas: el *origo regni* y el *officium regis*¹⁹. Tomás define el *officium regis* como conducir lo gobernado a su debido fin²⁰. Puesto que el *rex* gobierna una multitud de hombres, su *officium* resulta de la determinación del fin de esa multitud, que es el mismo que el del hombre individual. Tomás distingue entre *vivere* y *bene vivere*²¹ para diferenciar la vida en común de los animales (*vivere*) de la vida del hombre según la virtud en el *regnum* (*bene vivere*)²². Esa distinción le permite transitar desde la vida gregaria animal a la vida virtuosa humana, que si bien es el fin del *regnum*, no es aún el último fin humano. De modo paralelo, el poder temporal debe conducir a la multitud a la vida virtuosa, pero ese poder no logra satisfacer *todas* las potencias y virtudes de la naturaleza humana.

La presencia del modelo político clásico en Tomás se pone de manifiesto cuando Tomás afirma que el hombre puede alcanzar la vida virtuosa en el *regnum*.

¹⁸ *Política*, III, 6, 1279a 21.

¹⁹ DR (como nota 1), *Prologus*, 449,4-5.

²⁰ “gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere” (DR, 465,5-7).

²¹ La distinción había sido utilizada por Aristóteles (ver nota 13) para deslindar las comunidades prepolíticas – que satisfacen sólo el *vivere* – de la *civitas* – única que satisface *todas* las necesidades humanas.

²² “[...] bona autem vita est quae est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humane” (DR, 466, 62-4). “Si enim propter *solum vivere* homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis [...] Nunc autem videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad *bene vivendum*” (*ibid.*, 66-73).

Pero esa herencia se pone de manifiesto aún más pleno cuando Tomás concluye en la necesidad de que exista una *potestas*, superior a la temporal, que gobierne al hombre – ya en este mundo – para conducirlo a su verdadera felicidad, el fin último sobrenatural: *pervenire ad fruitionem divinam*²³. La tesis tomista acerca de la realización del último fin humano expuesta en ambas *Summae*²⁴ muestra la consumación teleológica de ese último fin ético, racional y sobrenatural de la vida política. Tomás, pues, entiende la realización de la felicidad del hombre en términos equivalentes a Aristóteles, pues aunque sostiene que la felicidad última no se realiza naturalmente, sino sobrenaturalmente, con todo, esa felicidad sobrenatural es la consumación de una *virtus*, es decir, de una perfección o entelequia del hombre que consiste en la plena realización de todas las posibilidades de su intelecto.

²³ “Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina [...], oportet autem eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius, non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam” (DR, 466, 74-80).

²⁴ En ScG, III, 39 atribuye al intelecto humano una potencia respecto de todo lo inteligible, afirma que la actualización de esa potencia es “requisito para alcanzar el fin último, que es la felicidad” e identifica la plena actualización de esa potencia con el conocimiento de Dios: “Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est ergo ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio” (ScG, III, 25). Ello plantea una situación curiosa: el deseo humano de felicidad y de conocimiento que culmina en la *visio Dei* es natural, pero la *visio Dei* que satisface ese deseo sólo se alcanza en la contemplación sobrenatural que, en la vida futura, podemos tener de Dios, que es lo máximo inteligible (STh, I-II^{ae}, q5, a3). Así, al tiempo que en DR afirma que la vida según la virtud natural es un fin, pero no un fin último, en ScG sostiene que el deseo natural de conocimiento es un fin del hombre, pero no su fin último, pues el intelecto humano está en potencia hacia todo lo inteligible (ScG, III, 39) y su actualización no se logra en esta vida naturalmente, sino recién en la vida futura por medio de la gracia (STh, I-II^{ae}, q5, a3). Así, el conocimiento *sobrenatural* que el hombre puede tener de Dios constituye la causa final del movimiento de su apetito *natural* hacia aquello en lo cual descansa ese apetito.

4b. Juan Quidort

Juan Quidort quiere atribuir al poder temporal una jurisdicción mayor que la que le atribuye Tomás. Para ello debe crearle un espacio conceptual cuya especificidad lo distinga totalmente del sacerdocio. Uno de los recursos teóricos que Juan utiliza para lograrlo es su resemantización de la expresión *tota vita*. Primero Juan identifica el *regnum* con la comunidad perfecta que satisface *omnia* [...] *necessaria ad totam vitam*²⁵, y luego identifica esa *tota vita* con una vida completa, equivalente a vivir *secundum virtutem* en el sentido aristotélico. Juan explica qué entiende por *vivere secundum virtutem* cuando argumenta contra Santiago de Viterbo²⁶, un defensor del pleno poder papal para quien el poder temporal se ocupa sólo de las cosas corporales, no de las espirituales.

Según Juan, la afirmación que sostiene que el poder temporal está ordenado al bien de los súbditos no solamente compromete al bien del hombre corporal, sino también al *bonum commune*. Este *bonum commune* equivale al *vivere secundum virtutem* y abarca al hombre integral, inclusive *una parte de la esfera espiritual* que quieren monopolizar los teóricos del poder papal. Así, Juan extiende la jurisdicción del *regnum* a todas las virtudes *naturales* del hombre espiritual cuyos referentes, dice, son la *Ética Nicomaquea* y la *Política*²⁷. De ese modo coloca también al hombre espiritual bajo la jurisdicción del poder temporal y limita la juris-

²⁵ “[...] nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno” (vgl. DRPP [ut supra, nota 2] 177, 6-8).

²⁶ Cfr. Karl Ubl, “Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie”, en: *Francia* (Forschungen zur westeuropäischen Geschichte), Bd. 30/31 (2003), p. 68.

²⁷ “Primo quia supponit quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et quod habeam curam corporum et non animatum, quod falsum est, ut dictum est supra, cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcumque, sed quod est vivere secundum virtutem, ut dicit Philosophus in Ethicis quod intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere ad virtutem, et in Politicis dicit quod sicut anima melior est corpore, sic legislator melior est medico quia legislator habet curam animarum, medicus corporum” (DRPP, 225, 28-34; también 178, 21-3 y 229, 26-8).

dicción del sacerdocio que queda circunscripta solamente al ámbito sobrenatural del hombre espiritual. Con esa definición acerca de la amplitud de facultades del poder temporal, Juan identifica el fin humano natural con el equivalente aristotélico *vivere secundum virtutem*.

4c. Dante Alighieri

Para Dante el Estado se llama *humana civilitas* y abarca a toda la humanidad. Dante deduce la existencia de esa *humana civilitas* a partir del fin de todo el género humano²⁸. Ese fin es una operación a la que están ordenados todos los hombres como totalidad²⁹ y esa operación se descubre a partir de la perfección propia de la humanidad³⁰: la operación de la *virtus intellectiva*³¹. Ésta no puede ser actualizada *tota et simul* por uno o varios hombres, sino por todo el género humano³². Política y filosofía se identifican cuando Dante concluye que la condición para actualizar toda la potencia del intelecto posible es la paz universal³³ que sólo puede ser lo-

²⁸ “Illud igitur, siquid est, quod est finis universalis civilitatis humani generis, erit hic principium per quod omnia que inferius probanda sunt erunt manifesta sufficienter: esse autem finem huius civilitatis et illius [...]” (*Monarchia* [ut supra, nota 3], I, ii, p. 139); “[...] optimus [est finis] ad quem universaliter genus humanum Deus eternus [...] in esse producit” (*ibid.*, I, iii, p. 139 s.).

²⁹ “Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur” (M, I, iii, p. 140).

³⁰ “Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat” (M, I, iii, p. 140).

³¹ “Patet [...] quod ultimum de potentia ipsius humanitatis sit potentia sive virtus intellectiva” (M, I, iii, pp. 141-2).

³² “Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuatur” (M, I, iii, p. 142).

³³ “proprium opus humani generis [...] est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis [...] patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus [...] liberrime atque facillime se habet” (M, I, iv, p. 143).

grada por el Emperador³⁴. Y política y filosofía vuelven a coincidir cuando Dante distingue entre el último fin ético-natural del hombre y su último fin ético-sobrenatural, correspondientes respectivamente al conocimiento filosófico y a la visión de Dios.

El objetivo que persigue Dante con la separación entre ambos fines es vincular a cada uno de ellos con dos poderes paralelos y diferentes encargados de conducir al hombre a cada uno de esos fines: la *beatitudo huius vite*, equivalente al ejercicio de la virtud propia del hombre, y la *beatitudo vite eterne*, a la que no se accede por virtud propia, sino con ayuda de la divina gracia³⁵. Luego identifica los medios a través de los cuales el hombre puede acceder a cada fin: al fin natural accede por medio de *phylosophica documenta* y al fin sobrenatural por medio de la teología (*documenta spiritualia*)³⁶. Y concluye colocando la conducción hacia cada uno de los fines en manos de dos autoridades de naturaleza tan diferente como diferentes son esos fines: el Papa y el Emperador³⁷. La identificación entre política y filosofía aparece, pues, con claridad, en dos oportunidades: primero, al principio del tratado, cuando afirma que la realización del fin ético-intelectual

³⁴ “nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum [...]: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc ‘Monarcha’ sive ‘Imperator’ dici debet” (M, I, v, p. 147).

³⁵ “Duos igitur fines providentia [...] homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit [...] et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus, ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta” (M, III, xv, p. 273).

³⁶ “Ad quas quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando [...]” (M, III, xv, p. 273).

³⁷ “Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perducere ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret” (M, III, xv, p. 274).

último de la *humana civilitas* tiene lugar gracias al logro de la paz garantizada por el Emperador, y luego al fin del tratado, cuando atribuye al Emperador el fin ético-moral de llevar la humanidad a su fin último natural por medio de la filosofía. Esa identificación entre política y filosofía muestra que, para Dante, el fin de la política consiste en conducir a la humanidad hacia la realización de su perfección última que Dante identifica con la actualización de todas las posibilidades de su intelecto.

4d. Marsilio de Padua

Marsilio de Padua muestra que el orden entre las partes de la *civitas vel regnum* garantiza que cada parte cumpla su función, evite la discordia y promueva la paz. A su vez, la paz garantiza el logro de la *causa final* de la institución de la *civitas*: el *bene vivere*. Orden, paz y *bene vivere* integran una serie de momentos teóricos que concluyen en la tesis de la necesidad racional de que exista la *civitas vel regnum* como ámbito de realización del *bene vivere*. Para exponer la aparición de la *civitas* Marsilio recurre a la teleología y a la constitución ético-racional del hombre. Lo hace cuando afirma que el *bene vivere* es la causa final de la comunidad política o comunidad perfecta. Mientras las comunidades primitivas constituyen sólo el origen del proceso que conduce a la institución de la *civitas*³⁸, Marsilio se apoya en Aristóteles para decir que la *civitas* es la comunidad política acabada, la *perfecta communitas* que ha llegado al término de su autosuficiencia, pues existe en vistas al *bene vivere*³⁹.

Así, mientras las comunidades anteriores a la *civitas* sólo satisfacen el *vivere* propio de bestias y esclavos, el *bene vivere* equivale una vida propiamente humana en la comunidad política; ésta dota al hombre de lo necesario para su realización plena en todas sus dimensiones, ocupándose inclusive de las artes liberales, cul-

³⁸ Cfr. *infra*, nota 65.

³⁹ “Est autem *civitas* secundum Aristotelem I^o Politice capitulo 1^o: *perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientie, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi ...*” (DP [ut supra, nota 4], I iv, 1).

minación de la vida humana⁴⁰. Así, la *civitas* es una *communitas perfecta* porque es capaz de lograr su *causa final* (el *bene vivere*) mediante diversas *artes* que regulan actos y pasiones del hombre⁴¹ y promueven el pleno desarrollo de sus facultades prácticas y especulativas⁴².

4e. Nicolás de Cusa

Por último, en el *De concordantia catholica* Nicolás de Cusa se ocupa de la Iglesia, integrada por el sacerdocio y el Imperio. El Libro I trata de la Iglesia como cuerpo místico, i.e. el *spiritus* de la Iglesia; El Libro II trata del sacerdocio, i.e. el *anima* de la Iglesia. Por fin el Libro III trata del poder temporal, i.e. del *corpus* de la Iglesia, el Imperio⁴³. El *De concordantia catholica* intenta ofrecer una solución teórica al problema de la concordancia de lo múltiple y lo uno, “*in uno et in pluribus*” dentro de la Iglesia⁴⁴. Del mismo modo como el tratado procura encontrar en el Libro II la concordancia entre los miembros que integran el *anima*

⁴⁰ “Quod autem dixit Aristoteles, vivendi gratia facta, existens autem gratia bene vivendi, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quod faciunt bestiae aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus qualia sunt virtutum tam practicae quam speculativae anime” (DP, I, iv,1).

⁴¹ “Et propterea oportet attendere, quod si debeat homo vivere et bene vivere, necesse est ut ipsius actiones fiant et bene fiant, nec solum actiones, verum etiam passiones, bene inquam, id est in temperamento convenienti” (DP, I, v, 3).

⁴² “Et quoniam ea quibus haec temperamenta complentur, non accipimus a natura omniquaque perfecte, necessarium fuit homini ultra causas naturales per rationem aliqua formare, quibus compleatur efficientia et conservatio suarum actionum et passionum secundum corpus et animam. Et haec sunt operum et operatorum genera, provenientium a virtutibus et artibus tam practicis quam speculativis” (DP, I, v, 3).

⁴³ “Praecipue ecclesiam Christi ex sacramentis, sacerdotio fidelibusque connexam, in qua unitate sacramenta ut spiritus, sacerdotium ut anima ac ceteri fideles ut corpus ad unius Christi mysticum corpus compositionem concorditer constringuntur” (cfr. CC, L. 3, c. 1, n. 292 [h xiv/iii, 327]).

⁴⁴ “Concordantia enim est, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis” (cfr. CC, L. 1, c.1, n. 4 [h xiv/iii, 29]).

de la Iglesia (o sacerdocio), del mismo modo procura encontrar, en el Libro III, la concordancia entre los miembros del *corpus* de la Iglesia, *i.e.* del poder temporal o del Imperio.

Dentro del contexto de esta síntesis, que sólo intenta presentar de modo breve el marco dentro del que el Cusano coloca al poder político temporal del Imperio, Nicolás se presenta, entre todos los autores analizados hasta aquí, como el que más insistentemente caracteriza al poder político temporal como público y común⁴⁵, al mismo tiempo que identifica la función de ese poder político con la tarea de promover el beneficio de la *res publica*⁴⁶ y de conducir al hombre a su fin último⁴⁷.

En síntesis, la presencia del modelo genuinamente aristotélico en la teoría política medieval desde Tomás de Aquino resulta, o bien de la identificación del orden político (*civitas, regnum* o *imperium*) con un ámbito público y común, o bien de su identificación con el ámbito en el que se realiza teleológicamente el fin del hombre como naturaleza ético-racional, o bien de la combinación de ambos.

5. Ruptura medieval del ideal ético-político aristotélico

El modelo ético-político aristotélico coexiste con distintos modelos de formación de la *civitas, regnum* o *imperium* que se alejan de ese modelo aristotélico.

5a. Tomás de Aquino

La primer presencia de elementos protomodernos se registra en la teoría política de Tomás de Aquino. Tomás presenta el tema del nacimiento del Estado

⁴⁵ “[...] omnis potestas [...] publica et communis persona [...] voc[er]atur [...]” (cfr. CC, L. III, c.4, n. 331 [h xiv/iii, p. 348]).

⁴⁶ cfr. CC, L. III, c. 7, n. 350 [h xiv/iii, p. 361]).

⁴⁷ “Omnis enim rex et imperator habet officium publicum ad publicam utilitatem ordinatum. Publica vero utilitas est pax, ad quam ordinantur iustitia et iusta proelia. Principium autem pacis est ad finem aeternum dirigere subditos [...]” (cfr. CC, L. III, c.7, n. 348 [h xiv/iii, p. 359/60]).

(*origo regni*), no como resultado de la realización de una perfección, sino como equivalente al surgimiento del *dominium* del gobernante sobre el gobernado. Tomás ofrece dos argumentos para demostrar que ese *dominium* es necesario.

El primero resulta de diferenciar la naturaleza humana de la naturaleza animal. Para satisfacer las necesidades de su vida, la naturaleza animal dispone de instintos y medios de defensa. El hombre, en cambio, carece de esos instrumentos, pero posee la razón⁴⁸ y un instinto gregario más fuerte que el animal⁴⁹ que lo impulsa a vivir en sociedad. Sin embargo, viviendo en sociedad, cada individuo utiliza su razón de modo divergente, pues aunque todas las acciones de los hombres tienden a un mismo fin⁵⁰, los hombres en sociedad intentan llegar a ese fin por caminos distintos⁵¹. Tomás apela al principio de economía: puesto que es mejor que lo que se ordena a un fin se dirija a él por el camino más corto⁵², los hombres deben ser dirigidos a él por un gobierno⁵³, *i.e.* debe existir el *dominium* o subordinación política.

El segundo argumento resulta del hecho de que los hombres que viven en sociedad no privilegian el bien de todos, sino su bien propio o individual. En este caso la sociedad se destruye, si en cambio todos atienden a lo común, ella se uni-

⁴⁸ “Aliis enim animalibus natura praepravit cibum, tegumenta pilorum, defensionem [...] Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeprato, sed loco omnium data est ei ratio [...]” (DR, 449, 28-33).

⁴⁹ “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia [...]” (DR, 449, 25-7).

⁵⁰ “Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari” (DR, 449, 10-13).

⁵¹ “Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat” (DR, 449, 13-6).

⁵² “In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem” (DR, 449, 3-6).

⁵³ “Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem” (DR, 449, 16-7).

fica⁵⁴. Ahora Tomás recurre al principio de preservación de la unidad: para salvar la integridad de la sociedad debe existir un gobierno, i.e. una subordinación política que conduzca a los hombres al *bonum commune*⁵⁵.

Aunque casi imperceptiblemente, Tomás introduce dos novedades notables que lo distancian de Aristóteles. En primer lugar, para Tomás la política es una instancia diferente de la *societas*; ella irrumpe como un momento lógicamente posterior, como un *plus* respecto de la *societas*; por ello la política ya no constituye una entelequia o perfección del hombre, o como dice Aristóteles, la *pólis* ya no es, “por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros”⁵⁶. En segundo lugar la política ya no es una perfección, sino el resultado del tránsito desde situaciones de falencia y conflicto en la *societas* hacia un estadio de neutralización del conflicto en el *regnum*. Por ello la política unifica los distintos caminos elegidos por los hombres para llegar a su fin último y, sobre todo, se caracteriza por su función neutralizante de los intereses de partes y porque conduce hacia el bien común a quienes pugnan por imponer su bien individual. Con ello, Tomás inaugura el camino de distanciamiento de la teoría política respecto de Aristóteles.

5b. Juan Quidort

Juan Quidort define la *communitas civitatis vel regni* como “regimen multitudinis perfectae ad communem bonum ordinatum ab uno”⁵⁷. Juan insiste en el carácter esencialmente virtuoso del *regnum*, pues éste debe satisfacer no sólo las

⁵⁴ “secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur” (DR, 450, 83-4).

⁵⁵ “Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens” (*ibid.*, 70-4); “[...] oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum” (*ibid.*, 85-9).

⁵⁶ *Cfr. ut supra*, nota 8.

⁵⁷ DRPP (*ut supra*, nota 2), 176, 24-5.

necesidades de la vida, sino *omnia* [...] *necessaria ad totam vitam*, expresión con la que Juan alude al carácter ético y racional del fin del *regnum*⁵⁸. Sin embargo, el carácter virtuoso y comunitario del *regnum* comienza a diluirse tan pronto como Juan comienza a describir sus características, claramente diferenciables del pensamiento aristotélico:

1) Mientras Aristóteles presenta la politicidad como una perfección ético-racional “natural”, donde “natural” significa su anterioridad ontológica respecto de otras comunidades menores, en cambio Juan presenta la politicidad del hombre como expresión y resultado, i.e. como consecuencia secuencial de sus necesidades y falencias⁵⁹;

2) Aristóteles presenta la *pólis* como un ámbito de lo común ético-racional en el que ya se han satisfecho las necesidades de la vida y de conservación; Juan, en cambio, presenta el *regnum* como un ámbito en el que se producen conflictos individuales, pues en él cada individuo busca satisfacer lo individual, no lo común⁶⁰;

3) Aristóteles considera el gobierno dentro de la *pólis* como un gobierno entre iguales entre quienes ya existe acuerdo acerca de lo común participado entre todos mediante el *lógos* humano; Juan considera que lo común es alcanzable recién después y como resultado del ejercicio del gobierno o *dominium*⁶¹;

⁵⁸ *Cfr.* supra, nota 27.

⁵⁹ “Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus solus sibi non sufficit [...] necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudini que sibi sufficiat ad vitam [...]” (DRPP, 177, 1-5).

⁶⁰ “Omnis autem multitudo quolibet querente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur nisi ad bonum commune ordinetur per aliquem unum cui sit cura de bono communi ... Hoc enim necessarium est, nam non est idem quod proprium est et quod commune est. Secundum proprium quidem differunt homines, secundum vero commune uniuntur” (*ibid.*, 8-16).

⁶¹ *ibid.*

4) la diferencia más importante reside en el hecho de que mientras para Aristóteles el gobierno dentro de la *pólis* se centra en lo común alcanzado una vez que han sido superadas las necesidades del individuo, en cambio para Juan el gobierno del *rex* dentro del *regnum* tiene como objetivo arbitrar en los litigios entre individuos que luchan en defensa de su propiedad, *i.e.* entre los intereses individuales que surgen entre propietarios⁶².

5c. Dante Alighieri

El núcleo de la *Monarchia* reside en la fuerza del modelo ético-filosófico y en la identificación entre filosofía y política. Dante llega a esa identificación articulando entre sí una sólida serie de momentos vinculados conceptualmente: el Emperador es el garante de la paz, la paz es la condición de realización del fin intelectual último de toda la *humana civilitas*, y ese fin es la actualización de todas las posibilidades del intelecto, consumación ético-intelectual de la *humana civilitas*⁶³. Desde esta perspectiva, el tratado se acerca al modelo aristotélico. Con todo, Dante se aleja de Aristóteles, especialmente por dos motivos:

1) Mientras para Aristóteles los vínculos de dominio político son resultado de la naturaleza, para Dante el gobierno del Emperador es *remedium peccati*⁶⁴, *i.e.* tiene como función neutralizar imperfecciones del hombre;

⁶² “Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines que sua sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit, ideo positus est princeps a populo qui in talibus preest ut iudex decernens iustum et iniustum, et ut vindex iniuriarum et ut mensura in accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi” (*ibid.*, 189, 24-30).

⁶³ “[...] proprium opus humani generis [...] est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis [...] patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus [...] liberrime atque facillime se habet” (M [*ut supra*, nota 3], I, iv, 143).

⁶⁴ “Preterea, cum ista regimina sint hominum directiva in quosdam fines, ut infra patebit, si homo stetisset in statu innocentie in quo a Deo factus est, talibus directivis non

2) Dante concibe la política como ejercicio del poder de dominio entre desiguales, i.e. entre el monarca y sus súbditos, y c) ese dominio tiene como función superar conflictos entre partes y satisfacer necesidades que, en Aristóteles, ya han sido neutralizados por las comunidades prepolíticas.

5d. Marsilio de Padua

Marsilio explica la aparición de la *civitas* como resultado de un desarrollo histórico genético de incremento cuantitativo a partir de las comunidades menos perfectas hacia las más perfectas. A partir de las primeras comunidades se generó la casa y luego la aldea o *vicus*⁶⁵. A ello agrega que el paso desde esa comunidad primitiva a la *civitas* o comunidad perfecta se explica mediante el incremento de la experiencia del hombre, de la que a su vez resulta una clara distinción entre las partes de la *civitas* en relación con las comunidades anteriores. Esas partes se corresponden con la aparición de las artes necesarias para el *bene vivere*⁶⁶. Fiel al discurso histórico genético de Aristóteles, Marsilio explica la aparición de la *civitas* como un proceso de avance e incremento de los vínculos humanos desde la casa hacia la *civitas*⁶⁷. Pero Marsilio limita su fidelidad a Aristóteles, pues se apoya más

indiguisset: sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati” (M, III, iv, 8, pp. 237-8).

⁶⁵ “[...] communitates civiles ... inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum ... ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas [...]” (DP, I, iii, 3).

⁶⁶ “Augmentatis autem hiis [communitatibus] [...] aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum racionem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distincione ...” (DP, I, iii, 5).

⁶⁷ *Política*, 1252a 24 ss.

en esta lectura *genético-fisicista* que en la lectura del naturalismo que Aristóteles expone en su segundo discurso, el ontológico-metafísico.

Así, mientras desde una perspectiva genética Marsilio afirma que el orden de la naturaleza es de lo menos a lo más perfecto, para explicar el tránsito de las comunidades prepolíticas hasta la *civitas* no recurre al principio aristotélico “el hombre es político por naturaleza”, sino a la experiencia, al arte y a la razón. Esta explicación ignora la teleología y se limita a colocar las diferencias de la *civitas* respecto de las comunidades anteriores sólo en el incremento cuantitativo de la experiencia y en el grado de diferenciación entre sus partes. La *civitas* ya no parece ser causa final de las comunidades anteriores ni ontológicamente anterior a ellas, sino que es descubierta por la experiencia e instituida por la razón porque es necesaria para satisfacer la indigencia del hombre.

Marsilio reitera este primer alejamiento de Aristóteles cuando introduce el principio que denomina la base de todas sus posteriores demostraciones: “[...] *omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod etiam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium, 1° De officiis, capitulo 3° [...]*”⁶⁸. El principio de la *sufficientia vitae* vuelve a ser una expresión de extremo naturalismo pues coloca a los hombres en el mismo plano que los animales cuando sostiene que esa *sufficientia vitae* tiende a satisfacer una situación de falencia o indigencia natural de la especie analogable al *vivere*, pero nunca al *bene vivere*. Marsilio, pues, establece una vinculación primaria de la *sufficientia vitae* con el optimismo naturalista atado a la conservación de la especie.

Este naturalismo fisicista queda canonizado cuando agrega que el impulso hacia la *civitas* arraiga en la precariedad de la naturaleza humana. En efecto, Marsilio hace suyo el *locus* de la condición natural de indigencia del hombre en comparación con los animales, pues el hombre es un ser compuesto de elementos contrarios, siempre se corrompe algo de su sustancia, nace indefenso y sufre las

⁶⁸ DP, I, iv, 2.

contrariedades del entorno. Por ello el hombre se vio necesitado de distintas artes para apartar los eventuales daños de tal condición. Y como tales artes sólo pueden ser ejercitadas a través del concurso de muchos hombres, fue preciso que los hombres se reunieran para obtener los beneficios que derivan de ellos, y evitar así los mencionados perjuicios⁶⁹.

El resultado de esa congregación es la *civitas*, *i.e.* la multiplicidad diferenciada de partes u oficios que es propia de la comunidad acabada o *civitas*⁷⁰. El hombre, pues, no tiende *naturalmente* a la comunidad política, sino que tiende naturalmente hacia la suficiencia de la vida; la comunidad política es la respuesta racional y específicamente humana a la necesidad de satisfacer esa tendencia natural hacia la superación de inicial indigencia. Naturalismo, pues, ya no significa que la *civitas* (o la politicidad humana) goza de anterioridad ontológica, sino que la *civitas* es descubierta por la experiencia como necesaria para satisfacer la vida suficiente del hombre y, por ese motivo, es instituída por la razón. Ello muestra que en Marsilio la teleología aristotélica es desplazada a un segundo plano y que, de ese modo, el carácter racional de la vida política – como lo ha mostrado recientemente Jürgen Miethke⁷¹ – pasa a ocupar un espacio secundario. Marsilio, pues, no solamente introduce la *conservatio sui* como nuevo principio de la teoría política. Además de ello pueden percibirse en él las primeras huellas del racionalismo instrumental.

⁶⁹ “[...] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis [...] rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, [...] passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum.” (DP I iv, 3).

⁷⁰ Cfr. DP I iv, 5.

⁷¹ Cfr. J. Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, 204-221, aquí p. 213.

5e. Nicolás de Cusa

En el *Prooemium* al *De concordantia catholica* Nicolás de Cusa se revela tributario de esta nueva concepción de la *civitas*. Nicolás se apoya en un naturalismo optimista, en una suerte de infalibilidad de la naturaleza que le permite transitar desde la multiplicidad y el desorden precivil hacia el éxito de la vida social y hacia la unidad y el orden propios de la *civitas*. El progreso desde un estadio de pluralidad y desorden representado por la vida precivil hacia el orden representado por la unidad del poder en la *civitas* es el resultado de un progreso desde un estadio menos perfecto de la humanidad hacia un estadio más perfecto. A este estadio hombres llegan mediante un proceso natural de mejoramiento y en este estadio la razón humana utiliza los medios necesarios para la conservación de la especie. Su argumentación puede ser reconstruida en los siguientes pasos.

En primer lugar Nicolás caracteriza el status epistemológico de los fundamentos de su argumentación; al respecto dice que se trata de *fundamenta necessaria*⁷²; éstos se identifican con lo que llama los *iura naturalia*; estos *iura* constituyen *principia* y tienen dos características: son *anteriores* a toda consideración humana y, consecuentemente con ello, son *principios* de toda consideración humana, *i.e.* principios en los que debe apoyarse toda consideración humana⁷³. La radicalidad que Nicolás atribuye a estos principios en el orden de la fundamentación lo conduce a universalizarlos y a transformarlos en puntos de partida de una extremadamente generosa cantidad de teóricos del pensamiento político: Platón, Aristóteles y Cicerón⁷⁴.

En segundo lugar define el contenido doctrinal de esos *iura naturalia* identificándolos con el principio de autoconservación de cada especie; si bien atribuye

⁷² Cfr. CC [*ut supra*, nota 5], L. 3, *Prooemium*, n. 268 (h xiv/iii, 313).

⁷³ “Naturalia quidem iura cunctas humanas considerationes et antecedunt et ad omnia illa principia sunt” (*ibid.*).

⁷⁴ “[...] essent petenda illa ipsa principia, in quibus vel Aristotelis, Platonis, Tullii ac aliorum omnium sapientium, dum de ordinatis politicis, oeconomicis aut monarchicis regiminibus scripsere, radices posuerunt” (*ibid.*).

ese principio a Cicerón (*De officiis*, I, 4, 11)⁷⁵, también lo expresa con una formulación propia según la cual lo primero de la esencia de cada especie es su existencia⁷⁶.

Como consecuencia de ello, en tercer lugar, afirma que la esencia de cada especie posee los instrumentos o medios necesarios para conservar su existencia (*principia connata, instinctus, appetitus et ratio*); es a partir de esos medios que se genera el arte tendiente a suplir las deficiencias de la naturaleza⁷⁷.

En cuarto lugar transita desde el instinto natural de conservación, propio de todos los seres vivos – en este caso el movimiento de la humanidad hacia su perfección –, a poner de manifiesto las repercusiones de ese movimiento en el ámbito de la teoría política. Por ello agrega que hay uno de esos *iura naturalia* que, como *fundamentum necessarium*, distingue a los hombres de los animales y favorece su perfección como especie: se trata de la *ratio*. En efecto, en el hombre, es ese mismo instinto natural de conservación el que lo movió a percibir, por medio de la razón (*rationabili discursu intelligentes*), la utilidad y necesidad de la vida en comunidad⁷⁸. Así surgieron las ciudades, es decir como resultado de la reflexión racional que muestra a cada hombre la necesidad de transitar *desde un estadio precomunitario* – en el que pueden irrumpir pasiones negativas y corrompidas –

⁷⁵ “Omni autem generi animantium primum a natura tribuitur, ut tueatur se, corpus vitamque, declinet nocitura, acquiratque necessaria, ut Tullius ex hac radice primo De officiis tertio capitulo intentum elicit” (*ibid.*).

⁷⁶ “primum quidem essentiae est ipsum esse” (*ibid.*).

⁷⁷ “Ex quo evenit secundum naturam diversitatem varia esse media propter esse et conservari naturaliter intinctui indita. Hoc fundamento Aristoteles septimo Politicae finali capitulo conclusit omnem artem et disciplinam pro supplemento naturalium defectuum fore” (*ibid.*).

⁷⁸ “Homines vero ratione prae cunctis animalibus dotati a principio consodalitatem ac communionem suae conservationi ac etiam fini, propter quem quisque est, multum conferre, immo necessariam rationabili discursu intelligentes, naturali instinctu se univere ac sic cohabitantes villagia urbesque construxere” (*cf. ibid.*, n. 269 [h xiv/iii, 314]).

hacia un estadio de paz regulado por normas provenientes del asentimiento de todos y destinadas a mantener la unidad y la concordia⁷⁹.

En quinto lugar, muestra que del mismo modo como el estadio de paz le permitió transitar hacia el *consensus* que es el origen del orden de normas de las comunidades humanas, ahora será ese mismo *consensus* el que le permite transitar hacia el tema de la *civitas* constituída como una absoluta unidad de lo público (*res publica*). En efecto, ahora Nicolás no menciona los *iura naturalia*, como había hecho poco más arriba, sino una admirable *lex divina* que sería accesible a la racionalidad humana y gracias a la cual los hombres percibieron no sólo (a) la utilidad de las comunidades, sino también (b) la utilidad de su conservación (c) mediante leyes (d) resultantes del *consenso* común⁸⁰.

En sexto lugar, identifica los protagonistas de la percepción de la utilidad de la conservación de la *civitas* mediante leyes resultantes del consenso; esos protagonistas son, o bien los más sabios (*sapientes*)⁸¹, o bien la *maior pars populi, civium aut heroicorum*, i.e. los más destacados entre los ciudadanos⁸².

En séptimo lugar transita hacia la determinación de la causa de la opción de esos protagonistas por la *recta via* de la cual proviene el éxito histórico de la vida social humana ratificada por leyes consensuadas; la causa de esa infalibilidad vuelve a ser un argumento de optimismo naturalista: la *maior pars populi* no yerra ni

⁷⁹ “Et nisi homo pacis servandae ob corruptum multorum affectum regulas invenisset, parum unio salutis contulisset. Quare civitates, in quibus civium unitas ac leges servandae unitatis et concordiae communi omnium assensu ac etiam earum omnium custodes potentes, quantum publicae conferebat utilitati, ex hoc consequenter ortum habuerunt” (*ibid.*).

⁸⁰ “Divina quidem superadmiranda ac omnibus gratiose collata lege apertum est, ut intelligerent homines maxime eorum utilitati consoliditates conferre et deinde ordine tali conservari, ut communi omnium ac saltem sapientum heroicorum consensu aliis ipsis faventibus leges statuerentur” (*cf. ibid.*, n. 270 [h xiv/iii, 314]).

⁸¹ *ut supra*, nota 74.

⁸² “[...] dum communi consensu res pro conservatione rei publicae tractantur, maior pars populi, civium aut heroicorum a recta via ac pro tempore utili non deficiet” (*cf. ibid.*).

se equivoca respecto de lo circunstancialmente útil para los hombres, pues ello ocurriría, se frustraría el apetito natural y el mismo orden de la naturaleza⁸³.

Y por último, en octavo lugar, Nicolás presenta las consecuencias de esa opción infalible de los mejores hombres por la *recta via*; en efecto, puesto que los hombres no se equivocan, y puesto que el hombre es, *naturaliter*, civil y político, se constituye la *civitas*, tal como lo sostiene Aristóteles en la *Política*⁸⁴.

A pesar de sus referencias a Aristóteles, el discurso de Nicolás se apoya en una interpretación muy particular y sesgada del naturalismo aristotélico. Como lo ha mostrado G. Kallen⁸⁵, esa interpretación no resulta de una directa lectura de Aristóteles, sino de su lectura del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua en el que éste reconstruye el origen de la *civitas* especialmente *a partir de su utilidad, encontrada por la razón humana en búsqueda de la satisfacción del natural instinto de conservación*⁸⁶. Ello explica que también la argumentación sobre la que Nicolás construye su *civitas* esté anclada, sobre todo, en un naturalismo que privilegia una interpretación de la politicidad natural aristotélica más histórica que teleológica y, sobre todo, apoyada en la experiencia y en la razón humana como medios para satisfacer las necesidades de la propia conservación. Esta interpretación de la politicidad natural se aleja de la politicidad entendida como entelequia o perfección realizable del hombre. Nicolás, en síntesis, interpreta la naturaleza como un movimiento histórico infalible de la razón y de la experiencia de los hombres hacia la búsqueda y el logro de lo mejor para su especie. Así, como resultado del principio de auto-conservación, nació la *civitas*.

⁸³ “Alioquin contingeret naturalem appetitum frustrari, ut in pluribus, quod pro inconvenientissimo apud philosophantes habetur” (*cf. ibid.*).

⁸⁴ “Videmus enim hominem animal esse politicum et civile et naturaliter ad civilitatem inclinari. Hinc oportet valentiorum partem pro remanentia politicae esse, ut Aristoteles primo Politicae primo capitulo concludit” (*ibid.*).

⁸⁵ *cf.* CC, L. 3, Prooemium, n. 268, nota 1 (h xiv/iii, 313).

⁸⁶ *Cfr. supra*, nota 66.

6. Conclusión

Desde los pioneros trabajos de Martin Grabmann⁸⁷, el tema de la influencia de la filosofía aristotélica en la formación de la teoría política medieval ha sido un *leitmotiv* de la historiografía. Posteriormente, Walter Ullmann ha insistido en numerosos trabajos sobre lo que llamó la decisiva influencia que la *Política* de Aristóteles habría tenido en la formación de la teoría política medieval⁸⁸.

La historiografía más reciente ha revisado el papel atribuido por Ullmann a los textos de Aristóteles conocidos en el siglo XIII. De hecho, esa historiografía tiende hoy a impugnar la atribución a los textos aristotélicos del protagonismo que le había asignado Ullmann y a discutir el predominante papel de Aristóteles como responsable exclusivo del punto de inflexión que la teoría política habría experimentado en los siglos XIII y XIV⁸⁹. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XIII la teoría política no parece tributaria solamente de Aristóteles; ella muestra también elementos jurídicos, teológicos y filosóficos no sólo aristotélicos, sino también no aristotélicos.

Sin embargo, e independientemente de coincidencias cronológicas relevantes y no casuales que no pueden ser ignoradas, es un hecho que recién después del conocimiento del texto de la *Política* y de los *libri morales* el medioevo tuvo acceso a una clara formulación conceptual de nuevos temas de teoría política. Aunque la influencia de Aristóteles no haya sido excluyente, ella fue muy relevante en relación con la incorporación de nuevos temas al repertorio de las

⁸⁷ Cfr. Martin Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1934, Heft 2).

⁸⁸ Fundamentalmente en *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, 1961 y en *A History of Political Thought*, Harmondsworth, 1965.

⁸⁹ Cfr. C. J. Nederman, "Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century", *Journal of the History of Ideas*, 1991, pp. 179 ss.; id., "The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought", *ibid.*, 1996, pp. 563 ss.; A. Black, *El pensamiento político en Europa. 1250-1450*, Cambridge, 1996, pp. 120 s.

ideas políticas. La dependencia de los autores que he analizado aquí respecto del modelo ético-teleológico aristotélico es indudable. Aunque cada uno de ellos utiliza y resuelve ese modelo de modo diferente, aun embargo todos coinciden entre sí porque se inspiran en el mismo modelo y porque incorporan ese modelo en momentos decisivos de la resolución teórica de cada una de sus teorías.

Sin duda, esa influencia también debe ser revisada, pues al mismo tiempo que el modelo aristotélico inspira a esos autores, éstos han reformulado radicalmente el modelo aristotélico. La coexistencia en la teoría política medieval de la vertiente clásica con la vertiente protomoderna puede contribuir a poner en evidencia el significado que puede haber tenido la llamada “recepción” del aristotelismo político en las teorías políticas medievales.

Sin duda, la afirmar que la teoría política medieval ha heredado del mundo antiguo una concepción comunitaria ortodoxa de la política es propio de una historiografía romántica y cargada de nostalgia por el comunitarismo clásico. Esa supuesta herencia se debilita cuando se percibe que la teoría política medieval tuvo que conciliar el modelo aristotélico con un espectro de temas protomodernos que no desempeñan ningún papel relevante en la formación de la *pólis* aristotélica entendida como espacio ideal de relaciones humanas. Esos temas delatan un claro distanciamiento del ideal ético-político de Aristóteles, y en lugar de consolidar la presencia del paradigma ético-político clásico en la teoría política medieval, anuncian la irrupción en ella del ámbito de lo privado. Con ello se produce la ruptura de la apoteosis del ámbito de lo público propio del ideal político clásico anunciado por la República de Platón y canonizado por Aristóteles en la *Ética* y la *Política*.

Ello produce inevitables colisiones entre la eticidad de lo público -propia de la teoría política aristotélica - y los nuevos temas que delatan el comienzo de la fractura de la monolítica unidad de la *pólis* como espacio público. Esas colisiones no han sido resueltas satisfactoriamente por la teoría política medieval. Con todo, la presencia de temas protomodernos señala, ya en la edad media, el momento histórico en el que la teoría política comienza a sustituir sus propios paradigmas. Objetivo de este trabajo no ha sido mostrar el mayor o menor aristotelismo

presente en los textos políticos medievales, sino mostrar el paulatino tránsito que, entre Tomás y Nicolás de Cusa, se produce desde el modelo clásico hacia el modelo protomoderno de la política.

La intención de este trabajo ha sido poner de manifiesto una consecuente tendencia hacia el paulatino abandono de la explicación metafísica del nacimiento del Estado y su sustitución por una explicación fisicalista. Ello significa, en otros términos, que en la teoría política medieval tiene lugar un claro cambio de acento que abandona el modelo clásico de la política para deslizarse hacia un modelo protomoderno. La reconstrucción de ese tránsito muestra una nueva imagen de la teoría política medieval. Según esa nueva imagen, la teoría política medieval no se apoya totalmente ni en el modelo clásico ni en el protomoderno, sino que participa de ambas y se presenta como una suerte de *pendant* conceptualmente suspendido entre tradición y modernidad.