

LA RECEPCIÓN DE LA *POLITICA* ARISTOTÉLICA Y EL DESARROLLO DEL CONCEPTO DE ESTADO EN EL MEDIOEVO TARDÍO EN TOMÁS DE AQUINO Y MARSILIO DE PADUA

GEORG WIELAND*

I. Tendencias de desacralización y el origen de la autoridad estatal

Monopolizar la custodia de la paz y del derecho es característico de los estados modernos, que por consiguiente han limitado en gran manera y puesto bajo estrecho control los espacios de autodefensa, resistencia y autocracia. En la institución de la defensa propia se muestra todavía algo de aquel dualismo de la salvaguardia del derecho y de la paz, que encontramos claramente marcado en los ordenamientos premodernos del poder. En el Estado medieval la esfera de la autocracia y de la autodefensa es extraordinariamente grande; toda su estructura está marcada a partir de allí¹. El ordenamiento de la paz en la Edad Media reconoce, por consiguiente, un poder legítimo en forma de autodefensa que, por otra parte, como en el caso del conflicto, se halla sometido a un procedimiento reglamentado. Hay autores² que quisieran restringir el concepto de "Estado" a las formas modernas y contemporáneas de gobierno, porque la custodia de la paz hacia fuera y hacia adentro y la decisión sobre qué es conforme a derecho, se cuentan entre las señales exclusivas del accionar estatal, que de hecho no se encuentran en los ordenamientos medievales del poder. Una soberanía como un supremo poder de jurisdicción, no derivado, total e ilimitado hacia afuera y hacia adentro, no existe en la Edad Media o en el mejor de los casos se da sólo en su forma inicial. Las pretensiones de poderes universales, por parte del papa y del emperador en la cristiandad medieval, se oponen a una soberanía efectiva hacia afuera. Ésta se desarrolla a partir del

* Universidad de Tübingen.

¹ O. Brunner, "Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter", en H. H. Hoffmann (ed.), *Die Entstehung des modernen souveränen Staates*, Colonia/Berlín, 1964 (primera publicación del trabajo: 1956), pp. 115-136, 119.

² Cfr. por ejemplo, J. R. Strayer, *Die mittelalterlichen Grundlagen des modernen Staates*, Colonia/Viena, 1975 (ed. inglesa, 1970), p. 1: "Hubo épocas... en las que no había Estado, y su no existencia no le preocupaba a nadie". En forma similar H. Vollrath en su "Introducción a la edición alemana" de este libro, p. IX: "La institución Estado no ha existido siempre en Europa".

rechazo de los poderes superiores. La soberanía hacia adentro, la "*summa... legibus soluta potestas*", significa la suprema y última instancia decisoria sobre lo que es conforme a derecho en el sentido de una legislación positiva. Bodin, en quien se origina la clarificación conceptual del concepto de soberanía, no es ningún positivista jurídico. Comprende por consiguiente las leyes no simplemente como expresiones del poder; él presupone, por cierto, la distinción entre el derecho como la suma de principios jurídicos y morales y la ley como precepto positivo, no conoce sin embargo ninguna ley separada en este sentido del derecho.

En el pensamiento político, pero sobre todo en la praxis política de la Edad Media, el derecho y la ley permanecen largo tiempo sin separación, y tanto el gobernante como el pueblo están igualmente ligados por un "ordenamiento jurídico tradicional consagrado". Existe naturalmente un desarrollo jurídico, y por consiguiente, cambios y nuevas formas del derecho, pero deben ser entendidos como adaptación al "buen derecho antiguo" y como su interpretación actualizadora. La arcaicidad y sacralidad del ordenamiento jurídico concuerdan con la configuración sacral del poder soberano medieval. El hecho de que la fundamentación religiosa del reino no conduzca a un despotismo análogamente fundado, como lo encontramos en Bizancio y en Rusia, es debido a la autonomía e individualidad de los poderes locales, que en caso necesario afirman su "buen derecho antiguo" resistiendo al gobernante³.

Esta concepción del Estado y del derecho, caracterizada por el entrelazamiento inseparable de realidades religiosas y mundanas, está en correspondencia con una actitud intelectual a la que podemos denominar simbolismo. Toda la realidad en sus aspectos histórico-políticos es concebida por ella como imagen y semejanza de una realidad numinosa más elevada. Pero así como ya en el siglo XII la naturaleza es descubierta como una entidad individual, no relacionada con el obrar salvífico de Dios, o al menos sólo mediatamente, de igual manera se desarrollan también en el campo político formas de gobierno, que se alejan cada vez más, en su racionalidad administrativo-burocrática, de una fundamentación sacral. Este hecho es bien observable sobre todo en la formación de la "*Monarchia Sicula*" y en el reino anglo-normando en la isla británica⁴.

El fenómeno aquí indicado de la desacralización, igualmente observable en contextos naturales y políticos, no parece ser un proceso exógeno, sino endógeno. Esto vale en todo caso para el campo histórico-político. El conflicto entre el papado y los poderes seculares tiene causas internas. La diferenciación entre esfera espiritual y secular no parece haber sido suscitada por influencias fuera del mundo latino. Pero los procesos de raciona-

³ Para este tema, cfr. O. Brunner, o. c., sobre todo pp. 118-122.

⁴ Cfr. A. Haverkamp, *Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056-1273*, München, 1984, pp. 27-30 (con bibliografía); cfr. también J. R. Strayer, nota 2, cap. 1.

lización de las profesiones —como aparecen en el desarrollo de la ciencia decretalista y canonística así como también en la nueva orientación de los estudios filosóficos y teológicos— tampoco pueden ser considerados causas de esa diferenciación, por más importante que pueda llegar a ser su papel en el curso de la controversia⁵.

Este juicio se aplica también a la *Politica* aristotélica. Es traducida al latín recién en 1260 o poco después por Guillermo de Moerbeke; sólo la *Poetica* y la *Oeconomica*, tenida por auténtica en el Medioevo, son traducidas más tarde⁶. La influencia de Aristóteles no se puede naturalmente comprobar sólo por el número de los comentarios a sus escritos y por los programas de estudios de las universidades. Con todo, tales datos proporcionan ciertas referencias, y aquí sobre todo señalan que la *Politica* aristotélica tiene un papel subordinado en el sistema de estudios de los siglos XIII y XIV.

En el estatuto de la facultad de Artes de París de 1255, la *Politica* naturalmente todavía no aparece⁷. Pero en el estatuto de 1366, válido para toda la Universidad de París, tampoco es mencionada expresamente esa obra. Por cierto, el candidato al *magisterium in artibus* debe presentar al comprobante de que ha asistido a clases sobre los “escritos morales” (*libri morales*), pero en este contexto es mencionada expresamente sólo la *Ethica*⁸. Esto no excluye por cierto que también hubiera habido clases sobre la *Politica*. Así por ejemplo, Pierre Dubois, uno de los conocidos publicistas de la época de Felipe el Hermoso, atestigua que Siger de Brabante dio esas clases, y en ese contexto nos transmite la frase de Siger, de que es mejor que un Estado (*civitas*) sea regido por leyes rectas que por hombres probos⁹. También el estudio de la Filosofía moral introducido en la orden de los dominicos en 1315 incluye clases sobre la *Politica*; de ese modo, el dominico Galvaneus de la Flamma da clases en Milán sobre la *Ethica*, la *Politica* y la *Rhetorica* de Aristóteles¹⁰.

⁵ Cfr. G. Wieland, “Plato oder Aristoteles? Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters”, en *Tijdschrift voor Filosofie* 47, 1985, pp. 605-630; id.: “Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts”, en J. P. Beckmann y otros (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 61-79.

⁶ Sobre la autenticidad de la “*Oeconomica*”, cfr. la nota de G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München, 1973, p. 271, nota 7; sobre el estado actual de nuestros conocimientos sobre las traducciones latinas de Aristóteles informa sintéticamente B. G. Dod, “Aristoteles latinus”, en N. Kretzmann et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 45-79.

⁷ H. Denifle (ed.), *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, París, 1899, n. 246.

⁸ O. c., III, París, 1894, n. 1319: “item quod nullus admittatur ad magisterium in artibus, nisi predictos libros audiverit, nec non libros morales, specialiter librum *Ethicorum pro majori parte*...” [Igualmente, que nadie sea admitido al magisterio en artes, si no hubiese asistido a clases de los libros mencionados, y por cierto de los libros morales, especialmente del libro de la Ética en su mayor parte].

⁹ Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, ed. Ch. V. Langlois, París, 1891, pp. 121 s.: “... quod melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris”. [Que es mejor que la ciudad sea gobernada por leyes rectas que por hombres probos].

¹⁰ M. Grabmann, *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles* (SB

Por el número de los comentarios que conocemos de la *Politica* es posible comprobar igualmente la escasa significación de la *Politica* de Aristóteles en los siglos XIII y comienzos del XIV, si se lo compara con el casi inabarcable número de los comentarios de la misma época a los escritos lógicos y de filosofía natural de Aristóteles. Por cierto, conocemos entre tanto una cantidad apreciable de comentarios anónimos de la *Politica* y también numerosos comentarios atribuibles a un autor¹¹. Entre ellos hay nombres tan conocidos como san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Pedro de Alvernia o en el siglo XIV, Walter Burleigh, Guido Vernani de Rímini, Juan Buridano, Nicolás de Oresme y Heinrich Totting von Oyta. La *Politica* sigue siendo, sin embargo, de una significación filosófica subordinada.

De esta circunstancia y de la escasa significación de las realidades políticas en la estructura de la enseñanza filosófica se podría, pues, sacar la conclusión de que las consideraciones aristotélicas no contribuyeron en nada a la concepción del Estado en el Medioevo tardío. Y quizás se podrían aducir como fundamentos para tal punto de vista una comprensión totalmente moral de la política y la "escasa relación (de las discusiones teóricas) con la vida política de la época"¹². Frente a esto quisiera aludir al papel absolutamente importante que cumple la *Politica* aristotélica en la formulación de una comprensión del Estado que se separa progresivamente de las tradiciones medievales. En esto me parece que tres puntos de vista tienen un peso especial: a) con Aristóteles queda contestada la pregunta sobre el origen de la autoridad estatal; b) con Aristóteles se abre la posibilidad de concebir la comunidad humana como una dimensión plena de sentido en sí misma; c) en la filosofía práctica de Aristóteles hay puntos iniciales para una diferenciación de la relación entre la política o la ley con la moral. En autores tan diversos como santo Tomás de Aquino y Marsilio de Padua se puede ilustrar la significación de la *Politica* aristotélica para el desarrollo de un pensamiento que tiene en cuenta en forma creciente la autonomía de lo político. En los tres aspectos mencionados se puede comprobar este fenómeno con mayor precisión. En esta primera parte quiero hablar en principio sobre el origen de la autoridad estatal.

Si preguntamos por el origen de hechos humanos fundamentales como la lengua, la cultura, la técnica o el gobierno, no podemos responder en forma histórica; el hecho sin embargo de que sean planteados y contestados, es un indicio del carácter especial de tales cuestiones. Se trata en esto —en la medida en que están en juego circunstancias prácticas— de discusio-

der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt. 1941, t.II, H.10), Munich, 1941, pp. 11 s.

¹¹ Sobre esto es actualmente fundamental Ch. Flueter, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, partes 1 y 2, Amsterdam, 1992.

¹² H. Maier, "Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert", en D. Oberndörfer (ed.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg, 1962, pp. 59-116, 72.

nes sobre la legitimación. Esto queda especialmente claro con el ejemplo del problema del gobierno. Para la antigüedad cristiana y para el Medioevo latino los hombres son iguales por naturaleza (*qui sibi naturaliter pares sunt*), y aspirar al dominio sobre los hombres es una señal, como dice san Agustín, de intolerable soberbia¹³. El poder estatal, sin embargo, no es rechazado. Proviene de Dios y debe ser concebido como un medio salvífico para nuestros pecados. La pregunta sobre el origen del gobierno se manifiesta así como la pregunta por su justificación: el poder estatal es legitimado por su importancia en la historia de la salvación. De allí no se sigue necesariamente que una condición libre de pecado desconozca la superioridad y la subordinación. San Gregorio Magno señala por ejemplo la jerarquía de los ángeles, que subsiste no por un poder coercitivo, sino por la concordia, el amor y el respeto¹⁴.

La opinión que se puede hallar en san Agustín y en san Gregorio se convierte en la concepción normal de la Edad Media¹⁵. La autoridad estatal proviene de Dios, que la ha instituido a causa de los pecados de los hombres. No es, por consiguiente, una institución natural, sino que tiene una significación en la historia de la salvación. La acción del Estado recibe así una dignidad teológica, que no permite considerar a lo político como una dimensión de derecho y exigencia propios. Se podría hablar de un simbolismo político, que interpreta todos los acontecimientos histórico-políticos como manifestación del obrar salvífico divino. Es evidente el potencial teocrático subyacente a esta posición.

Sería sin embargo un equívoco grosero si se quisiera comprender como simbolismo político todas las afirmaciones que designan a Dios como el creador del poder estatal. También para Dante, un testigo totalmente insospechado del punto de vista teocrático y papal, es claro "que la autoridad del monarca temporal tiene su origen, sin ninguna intermediación, inmediatamente en la fuente de toda la autoridad"¹⁶. La diferencia respecto de la Antigüedad cristiana y del Medioevo temprano y tardío reside en que la autoridad estatal tiene ya su fundamento —desde el punto de vista teológico— en el orden de la creación, por consiguiente, en la naturaleza del hombre, tal como Dios lo quiere a éste en la creación. Dante da de esta nueva visión, caracterizada sobre todo por la separación de lo político de

¹³ *De doctrina christiana*, I, 23: "cum vero etiam eis qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est hominibus, dominari appetat, intolerabilis animi superbia est". [Pero también cuando uno intenta dominar a los que son por naturaleza iguales a él, es decir, a los hombres, esto constituye una soberbia propia de un alma intolerable].

¹⁴ *Epistolae*, V, 59 (Corpus Christianorum, series latina 140, pp. 357 s.).

¹⁵ R. W. y A. J. Carlyle, *A history of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. V: *The Political Theory of the Thirteenth Century*, Edinburgh-London, 1971 (1ª edición, 1928), p. 35.

¹⁶ *Monarchia* III, 16: "sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit". [Es evidente, por consiguiente, que la autoridad del monarca temporal desciende, sin ningún intermediario hasta él, de la Fuente universal de la autoridad].

los contextos de la historia de la salvación, una clara configuración en la *Monarchia*: un orden terreno universal bajo el gobierno de un solo hombre es el fin natural del género humano¹⁷.

La *Política* aristotélica brinda el espécimen para la nueva concepción. Muestra empero sin recurrir a interpretaciones tradicionales, cómo se debe comprender "que el Estado pertenece a las estructuras conformes a la naturaleza y que el hombre es por naturaleza un ser que tiende a la comunidad estatal"¹⁸. Por otra parte, es completamente evidente que desistir del modelo interpretativo tradicional refuerza claramente el papel de la razón constructiva en la configuración del campo político. Aristóteles concibe la *pólis* como el lugar social donde el hombre puede llevar a su pleno desarrollo las posibilidades que le son dadas por la naturaleza. Los comentaristas de la *Política* —al menos los del siglo XIII— aceptan sin objeciones esta idea aristotélica. Por cierto, para saber si ellos la afirman objetivamente, habría que examinar no sólo sus comentarios, sino sobre todo sus afirmaciones sistemáticas.

Ni san Alberto Magno ni santo Tomás de Aquino desarrollan una filosofía política que considere desde el punto de vista práctico la vida histórico-concreta de la comunidad. Santo Tomás presenta sin duda "principios para un posible tratamiento filosófico" de este campo. Pero su auténtico interés sigue siendo teológico, concentrado "en la estructura del orden salvífico"¹⁹. Santo Tomás desarrolla en el tratado de la ley de la *Summa theologiae* (I-II, 90-105) las distinciones significativas para nuestro planteamiento del problema. El obrar humano está determinado por principios internos y externos. Principios internos son las potencias (*potentiae*) y hábitos; externos, que nos conducen al bien, la ley y la gracia²⁰. Por ley entiende santo Tomás "una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud uno es inducido a obrar o apartado de la operación"²¹. En el tratado de la ley se distinguen cuatro clases de leyes: la ley eterna, la natural, la humana y la divina; una diferenciación, que hace estallar la uniformidad del "buen derecho antiguo" y que permite determinar con mayor precisión el origen de la autoridad humana.

La idea decisiva para nuestro problema es la clara separación entre ley humana y divina: "El fin de la ley humana es distinto al fin de la ley divina"²². La política y la legislación humana se encuentran, en conformidad con esto, fuera de la jurisdicción teológica. La autoridad humana tiene una justificación propia, no fundamentada en el orden salvífico ni en la

¹⁷ O. c., I, 14; III, 14.

¹⁸ I, 2, 1253 a 1 ss.

¹⁹ W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, 1980 (1ª edición, 1964), p. 241.

²⁰ I-II, 49, prol; I-II, 90, prol.

²¹ I-II, 90, 1.

²² I-II, 98, 1: "*Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae et alius legis divinae*". [Ahora bien, es de saber que uno es el fin de la ley humana y otro el de la ley divina].

historia de la salvación. La autonomía principal de lo político no queda anulada por el hecho de que santo Tomás llame la atención sobre sus fronteras: la inseguridad del juicio humano en las cuestiones referentes a la conducción de la vida o la imposibilidad de dominar efectiva y totalmente el mal mediante preceptos humanos, documentan con claridad suficiente la necesidad de un orden directamente divino. Con ello de ninguna manera se ven menoscabadas las tareas propias del obrar político y de la legislación, a saber, asegurar el orden comunitario y salvaguardar la paz²³. Es evidente, por cierto, que las posibilidades humanas no se agotan al fijar estos fines. El amplio silencio de santo Tomás sobre la configuración concreta de las circunstancias políticas se puede explicar fácilmente por esta autodelimitación de su teología. Por otra parte, cuando se expresa sobre temas concretos, como por ejemplo sobre la cuestión judía, allí se manifiestan bien claramente los habituales prejuicios de su tiempo²⁴.

La independencia de lo político, como la desarrolla santo Tomás, corresponde óptimamente a la doctrina aristotélica del origen natural de la *pólis*. Es ocioso preguntar si incluso sin la recepción de la *Politica* se hubiera logrado fundamentar teoréticamente la independencia de lo político de los principios teológicos. En todo caso, en lo sucesivo se refieren expresamente a Aristóteles y a su *Politica* sobre todo los interesados en la independencia de acción del Estado ante las pretensiones teocrático-papales. Entre ellos, los más importantes son Dante y Marsilio de Padua.

La doctrina aristotélica sobre el origen natural de la *pólis* tiene pues, por cierto, sus propias dificultades, especialmente cuando el origen de la "comunidad perfecta" no se concibe histórico-genéticamente a partir de la familia, la casa y la aldea²⁵, sino como determinación estructural de la comunidad humana en general. La dificultad se puede reducir a la simple fórmula de que Aristóteles concibe la *pólis* como el resultado de procesos de índole natural y, por consiguiente, como creación humana; para él es claro "que el Estado (*pólis*) pertenece a los productos de índole natural"²⁶, que sin embargo hay que atribuir a un fundador: "el primero que estableció realmente el Estado, fue con ello causa de los mayores bienes"²⁷.

Esta contradicción queda resuelta si la naturaleza se concibe —como

²³ L. c.: "*legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis*" [pues el fin de la ley humana es la tranquilidad temporal de la ciudad]. Junto a esto hay empero también expresiones que afirman la calidad moral del hombre como fin de la legislación, por ej., I-II, 92, 1: "*proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur*" [el efecto propio de la ley es hacer buenos a aquellos a quienes se da]. Esto vale para todo tipo de ley, por consiguiente, también para la humana.

²⁴ Cfr. el juicio de O. H. Pesch, en *Das Gesetz* (deutsche Thomas-Ausgabe, tomo 13), Heidelberg, 1977, p. 740: "Lo que él expresa al respecto [es decir, sobre la cuestión judía], no contribuye a que su aureola luzca más resplandeciente".

²⁵ *Pol.* I, 2, 1252 b 9-30.

²⁶ L. c., 1253 a 1 s: "*hoti toon physei he pólis esti*" (traducción latina de Moerbeke: "*quod omnis civitas natura est*" [que toda ciudad existe en virtud de la naturaleza]).

²⁷ L. c., 1253 a 31 s.

Aristóteles— teleológicamente y se interpreta naturalmente el obrar humano. Según esto, el hombre depende naturalmente de la comunidad, debiendo sin embargo crearla, por lo cual ha habido y hay épocas y regiones sin *pólis* o comunidad perfecta, y por ello también se encuentran hombres fuera de la comunidad, pero no hormigas o abejas, puesto que éstas no crean ellas mismas su unión.

Es sumamente notable en esta instancia que Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* tenga evidentemente como punto de partida la independencia y autonomía de la comunidad estatal perfecta, utilizando para ello profusamente la *Politica* y la *Ethica* aristotélicas, aunque empero sin mencionar siquiera el clásico principio de Aristóteles del hombre como *animal politicum*. Marsilio tampoco menciona la lengua y su función fundadora de la comunidad; tampoco menciona finalmente la idea aristotélica de que la *pólis* es naturalmente “más original... que la casa y que cada uno de nosotros”²⁸. Esta clara reserva ante el aspecto natural de cuestiones fundantes sociales y políticas no debe ser interpretada con categorías contemporáneas y modernas. Marsilio no conoce una apreciación individualista con su correspondiente teoría contractual de la comunidad estatal ni concibe el Estado con conceptos de necesidad económica y biológica²⁹.

La reflexión con la que concluye su descripción “sobre el origen de la comunidad estatal” tiene el siguiente tenor: “Cuando esas comunidades (*vicus* o *vicinia*) se habían multiplicado progresivamente, creció la experiencia de los hombres; se descubrieron técnicas (*artes*) más perfectas, reglas y formas de vida y se diferenciaron más nítidamente los elementos constitutivos de la comunidad. Finalmente, empero, la razón y la experiencia de los hombres llevaron a la perfección aquello que es necesario para la vida y para la buena vida, y así surgió la comunidad perfecta, llamada Estado (*civitas*), con la distinción de sus elementos constitutivos”³⁰. Según este texto la experiencia y la razón humanas producen finalmente la comunidad perfecta. En la medida en que el aspecto teleológico pasa a segundo término, cobra importancia la idea de la espontaneidad y actividad humanas. Con semejantes desplazamientos de acento Marsilio sin embargo no representa —traspasando ya su época— posiciones contemporáneas, sino un cambio espiritual que puede ser caracterizado como la transición de problemas cosmológicos a analíticos³¹ y que abre en forma creciente mayor

²⁸ L. c., 1253 a 19; sobre Marsilio en este punto, cfr. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, vol. 3: *Le "Defensor pacis"*, Lovaina/París, 1970, pp. 96 ss.

²⁹ G. de Lagarde, o. c., p. 98; cfr. también C. J. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham, 1995, p. 23 y passim.

³⁰ *Defensor pacis I, 3: De origine communitatis civilis*. El texto citado se encuentra en el § 5 de este capítulo (Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens*. Auf Grund der Übersetzung von W. Kunzmann bearbeitet und eingeleitet von H. Kusch, Darmstadt, 1958, p. 37).

³¹ Así describe el cambio del siglo XIII al XIV J. E. Murdoch, “From Social into In-

campo libre a la posibilidad de estructuración humana. Los textos normativos, por consiguiente en este caso la *Política* aristotélica, en tales contextos ya no sirven más propiamente como iniciadores, sino como confirmación del nuevo interés, un interés que intensifica la participación humana en la génesis del poder y de la autoridad del Estado.

II. Sobre el sentido de la comunidad estatal y la distinción entre derecho y moral

En un primer paso hemos ilustrado la creciente autonomía de lo político, mediante el ejemplo de la génesis del Estado. Hemos mostrado que ya santo Tomás de Aquino abre un gran campo de acción a la responsabilidad propia del hombre gracias a la distinción entre ley divina y humana, y que Marsilio de Padua reduce el Estado a la experiencia y razón humanas. En forma todavía más clara que a partir de su origen, se puede determinar el carácter propio y el sentido de lo político desde el fin al que está orientado. En este ámbito subyacen ahora sin embargo dificultades especiales en un mundo caracterizado por conceptos teológicos. Según la concepción cristiana, el hombre y su obrar se hallan en todas las condiciones y circunstancias dentro del orden salvífico. La ética y la política, "en la medida" en que se ocupan "del hombre en su situación concreta", parecen estar por lo tanto "por sí mismas en dependencia de la teología" y tener que "incorporarse o por cierto al menos subordinarse a ella"³². Jacques Maritain sostuvo tal concepción no sólo para la Edad Media, considerándola intrínsecamente ineludible y llama al mismo tiempo la atención sobre la dificultad decisiva, de que hay sólo un fin del obrar humano: la bienaventuranza eterna; todo lo demás está subordinado a este fin último. La política es explicada moralmente y la moral interpretada teológicamente. La teología se convierte en la disciplina auténticamente decisoria para todo el ámbito de la praxis.

De esta constelación argumentativa se apropian por completo los representantes de los intereses de la curia papal. El tratado *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate* de Egidio Romano, según la opinión de Richard Scholz "sin duda la producción más importante de los escritos curiales de la época"³³, compara por ejemplo la relación de lo temporal con lo espiritual con la del alma al cuerpo y saca de allí la conclusión política de la *potestas ecclesiae*, más exactamente del Papa, "sobre todas las cosas, alma, cuerpo y hacienda"³⁴. La respuesta de los publicistas del entorno de Felipe

Intellectual Factors: an Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning", en J. E. Murdoch - E. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht/Boston, 1975, p. 307.

³² J. Maritain, *Von der christlichen Philosophie*, Salzburgo, 1935 (ed. francesa, 1933), pp. 98 s.

³³ R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, 1903, p. 46.

³⁴ L. c., p. 50.

el Hermoso no se hace esperar. La anónima *Quaestio de potestate papae: Rex pacificus* alude a la mayor dependencia del alma, por consiguiente del poder espiritual, respecto de las cosas temporales, sacando de allí la consecuencia en favor de la independencia del poder civil³⁵. Me parece que no es nada casual que el autor anónimo deje de lado tácitamente la consideración teleológica de Egidio.

La *Politica* aristotélica cumple un papel decisivo para considerar el carácter propio y el sentido de lo político en la medida en que, conjuntamente con la *Ethica*, permite plantear y responder razonablemente la cuestión sobre el fin de la comunidad estatal. Aristóteles concibe la *pólis* como la comunidad que contribuye a llevar al hombre a la perfección de sus posibilidades. La condición política necesaria para ello es la justicia. "Pues el derecho es el orden en la *pólis*, la justicia empero determina lo que es justo"³⁶. La verdadera cuestión sigue siendo en qué consiste la perfección humana. Aristóteles, en este contexto, tiene que tomar distancia del absolutismo platónico, el cual —al menos a la luz de los presupuestos aristotélicos— hace desaparecer el ámbito de lo humano-terreno en beneficio de lo eterno³⁷. Aristóteles aboga, por el contrario, en favor de una forma propia de la existencia civil, plena de sentido en sí misma, consistente en una vida conforme a las virtudes³⁸.

Para los autores medievales la pregunta decisiva consiste en si reconocen o no, además del fin absoluto de la vida, fines mundanos con su propia dignidad. Santo Tomás de Aquino es el primero en fundamentar sistemáticamente, bajo la influencia de la doctrina aristotélica sobre la felicidad, posibilidades de perfección intramundanas³⁹. Él reconoce una felicidad intramundana, "como se la puede obtener aquí", la denomina por cierto imperfecta, a saber, en comparación con la perfecta "que se espera en la vida futura"⁴⁰, y distingue de ese modo la forma superior contemplativa, de la práctica; ésta consiste "en la actividad de la razón práctica, que ordena las acciones y pasiones humanas"⁴¹. La vida activa tiene, por consiguiente

³⁵ L. c., p. 269, nota 41: "*unde maiorem dependentiam habet anima a temporalibus quam contra*" [De allí que el alma tiene mayor dependencia de las cosas temporales que éstas de aquella]. (Scholz cita el texto según P. Dupuy, *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel, roy de France*, Paris, 1655, p. 680).

³⁶ *Pol.* I, 2, 1253 a 38 s.

³⁷ Utilizo aquí una idea de G. Bien (cfr. n. 6, p. 179), quien caracteriza un aspecto de la posición platónica como "la desaparición de lo humano entre lo animal y lo eterno".

³⁸ *Eth. Nic.* X, 8, 1178 a 9 s: "En segundo lugar [es decir, después de la vida filosófica] es feliz aquella vida que es conforme a la otra virtud. Porque las actividades correspondientes a esta otra virtud son de naturaleza humana".

³⁹ Cfr. W. Kluxen, "Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin", en G. Bien (ed.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, 1978, pp. 77-91; G. Wieland, *Ethica - Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, 1981, pp. 143-212.

⁴⁰ I-II, 3, 5 c.

⁴¹ L. c.: "*beatitudo autem perfecta... consistit... secundario in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas*" [la felicidad imperfecta empero...

te, un sentido propio, es participación —aunque más no sea en una medida por demás exigua— en la felicidad perfecta, adquiriendo de ese modo una importante significación propia⁴².

Esta reflexión sistemática está en concordancia con esta idea del comentario a las Sentencias: “en aquellas cosas que corresponden al bien civil hay que obedecer más al poder temporal que al espiritual”⁴³. En contradicción con ésta están sin embargo expresiones en el *De regimine principum*, según las cuales bajo las condiciones de la Nueva Alianza “los reyes deberían estar subordinados” a los sacerdotes⁴⁴.

La solución de esta contradicción presenta algunas dificultades. Quien interprete a santo Tomás por ejemplo en la línea que sigue Gilson, explicará las expresiones del *De regimine principum* en forma papal y les concederá una preeminencia en la interpretación⁴⁵. Aquí, por cierto, hay que tener en claro que tal exégesis descansa en supuestos históricos y sistemáticos, que no carecen totalmente de problemas. A saber, ¿cómo hay que comprender la índole propia, subrayada por santo Tomás, de la naturaleza? ¿Cómo la autonomía de la filosofía, que él tiene como presupuesto? ¿O cómo, precisamente también, el sentido intrínseco, aceptado por él, de la vida activa y política? ¿La gracia anula la naturaleza, suprime la teología a la filosofía, excluye el poder eclesial al temporal? La respuesta de santo Tomás no me parece dudosa: a pesar de la preeminencia de la gracia, de la teología y de la Iglesia, queda salvaguardada la índole propia de la naturaleza, de la filosofía y del poder temporal. De ese modo, por ejemplo, se puede siempre separar del sistema teológico la concatenación filosófica de ideas como tal. Esta

consista... secundariamente en la operación del intelecto práctico que ordena las acciones y pasiones humanas].

⁴² I-II, 5, 3: “*aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest*” [una cierta participación de la bienaventuranza puede tenerse en esta vida]. E. Gilson, *Dante und die Philosophie*, Freiburg, 1953 (ed. francesa, 1939), pp. 225-228, reconoce por cierto que según santo Tomás, “el hombre natural también tiene un fin natural, que debe perseguir y alcanzar en esta vida” (p. 225), le niega empero un sentido propio: no es “diverso del último fin... sino... sólo una participación de él”. Esta afirmación es por lo menos equívoca; sin duda participación significa semejanza, porque el participante es determinado internamente por aquello en lo que participa, permaneciendo aquél sin embargo distinto de esto último, porque de lo contrario no se podría hablar de ningún modo de participación. La felicidad de esta vida es verdadera felicidad, en la medida en que presenta una semejanza con la felicidad perfecta. La mediatización de la felicidad imperfecta induce a Gilson a hacer más grande la distancia entre santo Tomás y Dante de lo que en realidad es.

⁴³ *In II Sent.*, d. 44, expos. textus: “*in his autem quae ad bonum civile pertinent est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali*”. El hecho de que santo Tomás en el contexto del mismo texto le otorgue al papa el supremo poder espiritual y temporal (“*qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis*” [quien ocupa la cima de ambos poderes, a saber, del espiritual y del temporal]) no cambia nada de la índole propia, sistemáticamente fundamentada, del poder temporal en asuntos del bien civil. Con esta afirmación, santo Tomás tiene en cuenta una constelación histórica, que está totalmente en tensión o incluso en contradicción con el punto de partida sistemático.

⁴⁴ *De regimine principum* I, 14.

⁴⁵ E. Gilson, o. c., nota 42, p. 226.

posición se mantiene en santo Tomás, de modo que la expresión arriba citada del comentario a las Sentencias corresponde plenamente a su punto de partida sistemático. Claro está que el empalme de los elementos heterogéneos no queda libre de tensiones. La expresión tomada del *De regimine principum* contradice, en efecto, en su tenor literal el punto de partida sistemático. Se puede empero comprender, sin hacer violencia al texto, de tal modo "que el poder estatal está sometido al poder eclesial sólo en la medida en que entran en consideración los intereses y exigencias del fin último sobrenatural"⁴⁶, o como lo formula santo Tomás mismo: "en asuntos que corresponden a la salvación del alma"⁴⁷.

Por otra parte, hay que tener presente lo que piensa la investigación reciente —especialmente después de la edición crítica de este texto— sobre la calidad del *De regimine principum* y cómo hay que juzgar de allí su valor sistemático: uno no puede en todo caso referirse simplemente y sin más a esta obra —tal es la opinión cada vez más concordante—, dejando de lado el contexto sistemático más amplio⁴⁸.

La cuestión se presenta en Marsilio de Padua en forma totalmente distinta que en santo Tomás. Él acepta la determinación aristotélica del fin de la *pólis*: "Quien vive en el orden estatal (*civiliter viventes*) vive bien, a saber, libre para las nobles tareas de la vida (*opera liberalia*), que son adecuadas a las fuerzas de un alma orientada tanto práctica como especulativamente"⁴⁹. En la buena vida hay que distinguir, según Marsilio, dos formas: la temporal y la eterna⁵⁰; ambas no se contradicen, pero no están tampoco en una relación recíproca de superioridad y subordinación. Marsilio, sin embargo, no saca de allí la justificación para dos comunidades autónomas e independientes. Él concibe el *sacerdotium* —en contra del tradicional dualismo medieval— como una parte integrante de la *civitas*⁵¹ y le asigna la tarea de educar a los hombres y adoctrinarlos sobre lo que hay que creer, hacer y omitir para alcanzar la salvación eterna⁵².

A diferencia del poder coercitivo estatal, el sacerdote no cuenta con ninguna clase de medios para obligar a alguien en este mundo a seguir la doctrina cristiana, tanto más que la coerción no tiene valor para la salvación eterna⁵³. Las leyes en sentido propio, y por consiguiente el poder que coarta la arbitrariedad individual, existen sólo para el gobernante tempo-

⁴⁶ M. Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt., 1934, H. 2), München, 1934, p. 13.

⁴⁷ In II Sent., d. 44, expos. textus: "in his quae ad salutem animae pertinent".

⁴⁸ Cfr. J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg, 1995, pp. 186 s.

⁴⁹ *Defensor pacis* I, 4 § 1 (traducción alemana, cfr. n. 30).

⁵⁰ O. c., I, 4 § 3.

⁵¹ O. c., I, 5 § 1: "El sacerdocio, la milicia y la magistratura son en sentido estricto [*simpliciter*] partes integrantes del Estado".

⁵² O. c., I, 6 § 8.

⁵³ O. c., II, 9 § 2.

ral. Así se perfila en Marsilio la idea de la soberanía interior, en la medida en que él considera el poder estatal como la suprema y última instancia decisoria sobre lo que es justo en sentido positivo.

Para Marsilio, por consiguiente, el monopolio del poder estatal (*potestas coactiva*) es una idea evidente, porque no puede imaginarse de otro modo la salvaguardia de la paz. La coexistencia de dos autoridades con pretensiones de poder legítimo acarrea consigo aquella carencia de paz que él tiene ante los ojos y que procura evitar. Además, la integración que él pide de las tareas sacerdotales en el ámbito del obrar estatal tiene tan poco que ver con el simbolismo político de la tradición como las pretensiones papales teóricamente fundamentadas de fines del siglo XIII y comienzos del XIV. Pues después de que lo político fuera descubierto en su índole peculiar y una vez que ha sido reconocido como una dimensión de derecho propio, tales pretensiones se convierten normalmente en tentativas de anular la contraparte respectiva en su índole propia o, en el mejor de los casos, de mediatizarla.

La creciente separación de lo político de afirmaciones religiosas se muestra también en una distinción, que se impone totalmente por cierto recién en la época moderna, pero se delinea eficaz y persistentemente ya en la Edad Media. La distinción entre derecho positivo y justicia comienza a desarrollarse en la medida en que el simbolismo político, y por consiguiente el entrelazamiento inseparable entre Iglesia y mundo, pierde su importancia. En el curso de este desarrollo aumenta progresivamente la importancia del derecho natural. Pues con su ayuda se puede asegurar la idea de la justicia, sin tener que basarse en la arcaicidad del derecho ni en su sacralidad. Al mismo tiempo, se destaca cada vez más la importancia del derecho positivo. Este fenómeno está en una clara relación con el perfeccionamiento de los equipos estatales administrativos y burocráticos. La filosofía política de Aristóteles ocupa una parte importante en este desarrollo.

El concepto de la justicia, tal como es desarrollado en el libro V de la *Ética nicomaquea*, contiene por cierto aspectos cuantificables y apunta hacia una orientación completamente técnico-jurídica⁵⁴. También la *Politica* aristotélica está en una cierta tensión ante cuestionamientos éticos; de todos modos, Aristóteles concibe "la constitución y el ordenamiento del Estado" "como un problema específicamente político"⁵⁵. La primera influencia de la *Politica* en el tratado de la ley de santo Tomás de Aquino se encuentra en el artículo que trata la cuestión de si el efecto de la ley consiste en hacer buenos a los hombres⁵⁶. Santo Tomás responde en principio afirmativamente, y se mueve de ese modo en las concepciones tradicionales, que todavía no distinguen los órdenes jurídico y moral. Hace sin embargo dos

⁵⁴ Cfr. G. Bien, o. c. en n. 6, pp. 32 s.

⁵⁵ O. c., p. 208.

⁵⁶ I-II, 92, 1; cfr. O. H. Pesch, o. c. en n. 24, p. 559.

restricciones basadas, una, en la *Politica*, y la otra en conceptos teológicos. El efecto propio de toda ley consiste en la “bondad formal de la obediencia al legislador y a la ley”⁵⁷. Para esto, santo Tomás se basa en una idea del libro I de la *Politica*, según la cual “la virtud de cada súbdito consiste en estar bien sometido al gobernante”, y en la conocida frase del libro tercero, según la cual “la virtud de cada ciudadano no es la misma que la del hombre bueno”⁵⁸. La restricción aquí formulada, por la influencia de Aristóteles, contra una simple identificación entre el derecho y la moral queda robustecida por la salvedad teológica de que existen formas de ser bueno en las que la ley no interviene de ninguna manera⁵⁹.

En esta dirección se encuentran también todas las afirmaciones que atribuyen a la ley humana sólo efectos limitados respecto de las virtudes y los vicios: ella ni prescribe “respecto de todos los actos de todas las virtudes”⁶⁰ ni “son prohibidos por la ley humana todos los vicios”⁶¹. Su fin consiste más bien “en la tranquilidad temporal de la ciudad” (*temporalis tranquillitas civitatis*) y está por consiguiente dirigida a reprimir “los actos exteriores” (*exterioribus actibus*) “que pueden alterar la situación de la paz en la ciudad”⁶².

Mientras que santo Tomás una y otra vez involucra y enlaza recíprocamente el fin pacificador de la ley humana y su fin moral, Marsilio se limita en este tema a lo “justo en la vida estatal” (*civile iustum*) y a la utilidad común (*conferens commune*)⁶³. Por el contexto surge claramente que no tiene en vista la justicia superior a la positiva: porque subraya que el Estado necesita regulaciones positivas, sin las cuales en su opinión “de ninguna manera se pueden pronunciar correctamente juicios civiles”⁶⁴. Son pasibles de regulación sólo aquellas acciones que resultan en provecho o perjuicio de otro⁶⁵. Es tarea de los sacerdotes recordarles a los hombres el juicio en el otro mundo, “para así intimidar a los pecadores en este mundo y [apartarlos] de los crímenes y faltas, llamándolos a penitencia”⁶⁶. A través

⁵⁷ O. H. Pesch, o. c. en nota 24, p. 558.

⁵⁸ I-II, 92, 1 c y ad 3m; cfr. *Pol.* I, 13, 1259 b 40 y 1260 a 20, donde por cierto se encuentra de nuevo la idea, pero no el tenor literal del texto tomasiano; *Pol.* III, 4, 1276 b 40.

⁵⁹ I-II, 92, 1, ad 1m.

⁶⁰ I-II, 96, 3: “*non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit*”. [Sin embargo, la ley humana no prescribe lo concerniente a todos los actos de todas las virtudes].

⁶¹ I-II, 96, 2: “*et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosius abstinentur*”. [Y por consiguiente, la ley humana no prohíbe todos los vicios de los cuales se abstienen los virtuosos].

⁶² I-II, 98, 1.

⁶³ *Defensor Pacis* I, 11 § 1.

⁶⁴ O. c.: “*absque quo civilia iudicia simpliciter recte fieri nequeunt*”. [Sin las cuales no se pueden sin más pronunciar correctamente los juicios civiles].

⁶⁵ O. c.: II, 8 § 5: “*regula humanorum actuum imperatorum transeuncium fieri possibilium ad commodum vel incommodum*”. [La regla de los actos humanos imperados se refiere a los que puedan resultar en provecho o perjuicio (de otro)].

⁶⁶ O. c.: II, 7 § 4.

de estos pocos indicios queda ya claro en qué medida Marsilio elimina de las actividades estatales la dimensión ética. La consolidación de convicciones morales sigue siendo por cierto importante, pero no se la puede esperar de la autoridad estatal. Con esta posición Marsilio avanza claramente más allá que Aristóteles, quien a pesar de todas las diferenciaciones que hace, esencialmente orientadas contra Platón, sigue aferrado a la relación entre política y ética. En Marsilio, por el contrario, sobresale claramente el aspecto funcional y técnico del obrar estatal. La univocidad de las decisiones, la tentativa de podar así lo más posible desde el punto de vista humano los factores superhumanos, la sujeción del gobernante a las leyes positivas, ocupan el primer plano de su interés. En este ámbito de los intereses se comprende por qué gana peso propio la idea de la seguridad y duración del gobierno⁶⁷.

Todas estas reflexiones están en relación con la génesis en el Medievo tardío del Estado moderno. En esto la *Politica* aristotélica proporciona sugerencias importantes, y también, por cierto, imposibles de soslayar; en la justificación filosófica del principio de la índole propia de lo político me parece que reside su auténtica significación para el pensamiento del Medievo tardío sobre el Estado.

(Trad.: Gustavo D. Corbi)

ABSTRACT

The author analyzes the contribution of Aristotle's *Politics* to the process of separation between theology and politics, in which the predominance of political theology concludes. He emphasizes specially three aspects of aristotelian thought and their influence on this process: Aristotle answers the question about the origins of state authority; he considers the human community as a genuine dimension of the reality; his practical philosophy offers elements to distinguish between politics and ethics. Finally the author studies the autonomy of politics in the political thought of Aquinas and Marsilius of Padua.