

in: Pedro ROCHE ARNAS (ed.), *El pensamiento político en la edad media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 17-40.

## **La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad**

Francisco Bertelloni

### 1. INTRODUCCIÓN: HECHOS E IDEAS

Es un hecho obvio y, además, vastamente conocido, que la teoría política medieval no es solamente un sistema conceptual, sino un sistema de conceptos resultante, también, de un extenso desarrollo histórico. Por ello, al momento de reconstruir el periplo de formación de los conceptos políticos que confluyeron en el apogeo de la teoría política medieval entre fines del siglo XIII y principios del XIV, es necesario tener en cuenta dos aspectos. El primero concierne a los hechos histórico-políticos que nos permiten remontarnos al momento con el que puede indentificarse el origen primero de la teoría política medieval. El segundo aspecto se refiere a la teoría política medieval como sistema conceptual; desde esta segunda perspectiva ella se configuró como resultado de la confluencia de elementos heredados tanto del modelo clásico expuesto en la *POLÍTICA* de Aristóteles como de otros elementos que son novedosos respecto de ese modelo clásico y que la distancian de la tradición clásica para anunciar el pensamiento político moderno.

Esta comunicación constituye un intento de determinación del lugar que, a partir del siglo XIII, la teoría política medieval comienza a ocupar entre la teoría política clásica y el pensamiento político moderno. Ello equivale a procurar alcanzar una tipología conceptual del modelo teórico-político medieval comparándolo con otros dos modelos, el clásico y el moderno, respecto de los cuales la teoría política medieval se acerca y al mismo tiempo se distancia. Son fundamentalmente dos las tesis que apoyan la interpretación que expondré a continuación. La primera sostiene que cuando la teoría política medieval debe fundamentar conceptualmente el nacimiento del orden político -

llámese *civitas*, *provincia*, *communitas civitatis*, *regnum*, *civilitas* o *res publica*-, ella se revela deudora de la tradición clásico-aristotélica pero, al mismo tiempo, comienza a separarse de esa tradición clásica. La segunda sostiene que cuando la teoría política medieval procede a esa separación, anuncia novedosas tesis que parecen adelantar ideas políticas protomodernas.

## 2. LOS HECHOS HISTÓRICOS

El historiador de la filosofía que se asoma a los sistemas filosóficos del largo milenio medieval puede constatar en ellos dos características: por una parte cada sistema se distingue de los otros por su carácter propio; por la otra, todos los sistemas acusan una cierta unidad que los revela esencialmente arraigados e identificados con una misma época histórica. Estas características se reiteran también en las ideas políticas medievales. Pues si bien cada teoría se diferencia de las otras por su especificidad, todas ellas coinciden en el común intento de resolver, teóricamente, un problema fáctico: *el conflicto entre el poder espiritual y temporal*. Así, aunque para argumentar acerca de esa conflictiva relación cada teoría política haya apelado a recursos teóricos propios y aunque del uso de esos recursos hayan resultado teorías políticas cuya especificidad diferencia a cada una de ellas respecto de las otras, todas esas teorías pueden ser consideradas como un único *corpus* textual, pues todas ellas constituyen una sucesión de textos sólidamente encadenados entre sí que muestran una tipología constante: su búsqueda de respuesta teórica al problema de las relaciones entre los dos poderes.

Curiosamente, una de las expresiones más paradigmáticas de esa tipología reiterativa en su intento de solucionar el conflicto entre los dos poderes provino de un teólogo. En efecto, en su breve tratado titulado DE REGNO, Tomás de Aquino expuso una de las formulaciones más claras de un problema que heredó de la teoría política precedente y que, después de Tomás, se reiteraría como *leit motiv* hasta Hobbes. En ese tratado Tomás afirma que, *ya en esta vida*, el hombre comienza a preparar su salvación en el mundo futuro, y que por ese motivo, está simultáneamente dirigido, en esta vida, por dos guías diferentes: el príncipe temporal, que lo conduce a su fin último natural, y

el sacerdote, que lo conduce a su fin último sobrenatural<sup>1</sup>, pues si el hombre debe ser conducido a su virtud y a su fin naturales por un soberano, también otro soberano debe conducirlo, simultáneamente, a su virtud y a su fin sobrenaturales. Con ello, y quizá sin intentarlo, Tomás estaba planteando uno de los problemas más relevantes de toda teoría política: el problema de la existencia simultánea de dos poderes coactivos sobre un mismo súbdito.

No me detendré aquí en la solución que ofrece Tomás al problema que podríamos denominar "simultaneidad de soberanías". Simplemente dejo constancia de que Tomás recoge el tema de la relación entre ambos poderes y de que -por lo menos en el DE REGNO<sup>2</sup>- lo hace con cierta ingenuidad, pues procede como si esos dos poderes acordaran acerca de sus respectivas jurisdicciones, es decir como si cada uno de ellos coincidiera perfectamente con el otro acerca de la jurisdicción que corresponde a cada uno de ambos soberanos<sup>3</sup>. En suma, antes de Tomás, en Tomás, y después de Tomás, la teoría política medieval se configuró como un discurso acerca de dos poderes separados, es decir de dos soberanías diferentes y de la relación entre ellas.

Pero los historiadores de la teoría política medieval solemos ocuparnos muy poco de reconstruir su arqueología. Y aunque sabemos que el discurso político acerca de las dos soberanías vio su fin cuando fue reemplazado por la teoría de un poder único y absoluto formulada en el siglo XVII en el LEVIATÁN de Hobbes, hemos descuidado la búsqueda del *terminus a quo* de ese proceso, es decir del origen más remoto del

---

<sup>1</sup> "[...] sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem [...]. Unde homo christianus [...] indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae; hec autem cura per ministros Ecclesie Christi fidelibus exhibetur" (Cito página y líneas de la ed. de Hyacinthe-F. Dondaine, *De Regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma, 1979, aquí pág. 465, líneas 33-44)

<sup>2</sup> Uno de los problemas de la exégesis del pensamiento político de Tomás de Aquino es la determinación precisa de las relaciones entre los poderes espiritual y temporal. Del pensamiento tomista no resulta con nitidez si esa relación se define (1) como una autonomía fundada en la simultánea dependencia de ambos poderes respecto de Dios, tal como surge de *In Sent.*: "Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent [...]. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali" (*In II Sent.*, dist. 44, q. 2, art. 2); o (2) como una autonomía relativa que admite la intervención del poder espiritual en el orden temporal, tal como surge de la *S. Theol.*: "Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae [...]. et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis potestas se intromittit de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur" (*S. Theol.*, IIa IIae, q. 60, art. 6, ad 3um); o (3) como una subordinación del poder temporal al espiritual que anula cualquier autonomía: "Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi..." (*De regno*, ut supra, nota 1, pág. 466, líneas 116-119). Queda claro que cualquiera sea la relación que Tomás haya querido establecer entre ambos poderes, siempre reconoció que los poderes son dos, y no sólo uno, el poder papal, como afirmará posteriormente, por ejemplo, Egidio Romano.

discurso político medieval acerca de los dos poderes diferentes. Hubo, con todo, algunos historiadores preocupados en seguir las huellas de esa historia y en reconstruir la historia del cristianismo europeo y de sus ideas políticas desde una perspectiva integral. Ernst Benz, por ejemplo, ha llamado la atención sobre la necesidad de rastrear esa historia no solamente desde la perspectiva occidental católico-romana, sino también desde una perspectiva oriental, es decir romano-bizantina<sup>4</sup>. En mi opinión, es ésta la única posibilidad de remontarnos exitosamente hasta el principio en el que toma su origen la teoría de los dos poderes separados y de las dos soberanías en el pensamiento político medieval.

Desde esta perspectiva, según Benz, los fenómenos que poco antes y después del año 400 giraron en torno de la crisis y del vacío de la soberanía imperial provocada por la decadencia y posterior caída del Imperio occidental resultan de fundamental importancia a efectos de identificar el *terminus a quo* de los conflictos políticos que tuvieron lugar en el mundo europeo medieval y de las teorías consecuentes a esos conflictos. En efecto, como consecuencia de la desaparición de la Roma occidental surgieron tres interpretaciones de la caída del Imperio y tres propuestas cristianas referidas a las posibilidades de su renovación. Aunque las tres propuestas fueron diferentes entre sí, las tres coincidieron en afirmar que el verdadero poder reside donde reside el verdadero Cristianismo. ¿Dónde estaba, pues, el verdadero Cristianismo para cada uno de estos tres intérpretes?

a) *La respuesta bizantina*. La primera respuesta fue la constantiniana. Ella sostenía que el verdadero Cristianismo estaba en el Imperio romano-cristiano subsistente en Bizancio. Según esta concepción, transmitida por Eusebio, biógrafo de Constantino, Dios había elegido a Constantino como monarca absoluto y representante *directo* y *único* de Dios en la tierra. Esa inmediata dependencia se explicaba porque Constantino había sido conducido *directamente* por Dios -sin intermediarios- al conocimiento del Cristianismo que lo puso en camino hacia su conversión. Por ello ningún hombre podía reclamar el privilegio de actuar como intermediario entre Dios y el Emperador. Ese carácter del Emperador resultaba de su dependencia inmediata respecto de una concesión divina. En Bizancio la relación entre Cristianismo y poder político repetía la relación entre religión y Estado propia del viejo Imperio romano.

---

<sup>3</sup> Cfr. Juergen Miethke, *Las ideas políticas de la edad media*, Buenos Aires, 1993, pp. 87 s.

<sup>4</sup> Cfr. Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg, 1957, pp. 145 ss.

Esta concepción acerca de las relaciones entre religión y política hizo una carrera triunfal en el mundo mediterráneo y logró influir directamente en el desarrollo de las ideas políticas del mundo latino. Primero en el Imperio helenístico y luego en el Imperio romano, esta figura hacía del Emperador, es decir del *pontifex maximus*, la cabeza de la religión del Estado. Pero ahora, con la cristianización del Imperio, el poder imperial incluye, dentro de sí, a la Iglesia cristiana como una cara interna del Imperio, con lo que el Cristianismo se transforma en religión imperial y en figura del derecho público. Para esta concepción, la soberanía del Imperio Romano vacante se renovaba *temporalmente* a través de la fundación de Constantinopla en Bizancio como nueva Roma cristiana. Con la conversión de Constantino en el siglo IV, ese mismo *pontifex* se transformó en la cabeza del Cristianismo que, en lo sucesivo, sería la religión imperial estatal, del mismo modo como lo había sido la religión romana en el mundo romano pagano. Esta situación llamada césaropapismo, es la primera figura histórica del Cristianismo institucionalizado.

b) *San Agustín*. Una segunda propuesta de renovación provino de San Agustín. En su *De civitate Dei* Agustín toma posición frente a la caída de Roma en manos bárbaras, rechaza el ataque lanzado contra el Cristianismo como culpable de la catástrofe romana, sostiene *otra* concepción de la naturaleza de la Iglesia basada en una lectura providencial del sentido de la historia y propone una renovación del Imperio, no histórica, sino espiritual y *mística*: la Ciudad de Dios. Aunque conoce la versión cristiana oriental de la segunda Roma, Agustín no mira a Bizancio como paradigma opuesto a la Roma pagana. Su modelo sustitutivo de origen divino de la vieja Roma pagana no es la nueva Roma imperial cristiana, sino la *civitas Dei*, entendida como cuerpo místico y ciudad espiritual que no es de este mundo.

c) *La respuesta papal-europea*. La tercera propuesta, también temporalista, fue la del papado romano. En el siglo V el papa León I comenzó a construir la teoría de la monarquía papal y, sobre la base del derecho romano referido a la herencia, hizo del papa un heredero de todos los poderes de Pedro, espirituales y temporales. El mismo León I insinuó, en la institución papal, la *exacta contrafigura* del Emperador bizantino, es decir, una máxima autoridad religiosa que es también la máxima autoridad política porque es el primado de la Iglesia. La relación entre religión y política tiene aquí una estructura inversa a la bizantina, pues ahora es la Iglesia la que incluye dentro de sí al poder político y le otorga su origen y su legitimidad. A ello se agregan las primeras

advertencias papales a los cristianos bizantinos acerca de la naturaleza del poder. Hacia fines del siglo V, en una conocida carta al emperador bizantino escrita por el papa Gelasio I, éste escribe que no hay *un solo poder*, el del Emperador, sino que *dos poderes* gobiernan el mundo, el sacerdotal y el real, y que el poder sacerdotal está por encima del real en virtud de la superioridad de sus fines. Con ello sugiere, por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, una separación entre ambos poderes y una dependencia del reino respecto del sacerdocio basada en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las de los príncipes temporales.

A partir de Gelasio el poder espiritual y el temporal comenzaron a ser entendidos como dos poderes distintos, pero subordinados entre sí. Francis Dvornik, el más grande estudioso de las relaciones entre el Papado y el Imperio bizantino, sostuvo que la doctrina gelasiana generó, en la edad media occidental, una *nueva* teoría política: la teoría política de la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal<sup>5</sup>. Junto con el dualismo gelasiano, esta superioridad estimuló la legitimación de la existencia del poder temporal como epígono del poder espiritual y promovió la interpretación de las relaciones de dominio en términos teológicos, es decir como un capítulo de la historia de la salvación.

Como lo ha mostrado Arquillière en sus memorables trabajos sobre el llamado agustinismo político<sup>6</sup>, a partir de Gelasio, el dualismo y la consecuente tendencia a absorber el poder temporal en el espiritual hicieron una exitosa carrera que culminó en el debilitamiento de las estructuras políticas temporales de los reinos occidentales. A partir de esta dualidad gelasiana se desarrolla el posterior discurso político medieval como teoría acerca de *dos* poderes, el temporal subordinado al espiritual, subordinación que el papado medieval fue interpretando paulatinamente como una soberanía única y universal, tal como surge de la más paradigmática formulación de esa doctrina, contenida en la bula *Unam Sanctam*<sup>7</sup>. La teoría política medieval intentará neutralizar

---

<sup>5</sup> Cfr. Francis Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 52

<sup>6</sup> Cfr. H.-X. Arquillière, *El agustinismo político*, Granada, 2005.

<sup>7</sup> Thomas Hobbes enunció en su *Leviatán* una formulación cargada de aguda intuición histórica: "Si un hombre considera el origen de este gran dominio eclesiástico percibirá con facilidad que el *papado* no es sino el *fantasma* del fallecido Imperio romano, que se sienta coronado sobre su tumba. Porque así brotó súbitamente el papado de las ruinas de ese poder pagano [...]". Cfr. *Leviatán*, cap. XLVII.

los mutuos conflictos entre estos dos poderes transformando a cada uno de ellos en momento conceptual de una teoría.

### 3. LOS DOS PODERES TRANSFORMADOS EN MOMENTOS CONCEPTUALES DE TEORÍAS

Hasta el siglo XIII la relación entre los dos poderes fue interpretada empleando diversos recursos, en su gran mayoría no filosóficos, provenientes de las distintas disciplinas que en ese momento eran accesibles al medio intelectual que se ocupó del problema: exégesis alegóricas de pasajes bíblicos, interpretaciones simbólicas, metáforas (cuerpo-alma, etc.) que trasladaban otros ámbitos de la realidad al ámbito político, el derecho canónico e, inclusive, falsificaciones de la historia, como la *donatio Constantini*. Suele mencionarse, como primera solución de continuidad de este desarrollo teórico aún no filosófico, la irrupción de los *libri morales* de Aristóteles y su introducción de la idea de lo político *por naturaleza*. Walter Ullmann, por ejemplo, ha centrado todas sus tesis en torno de la ruptura que en la segunda mitad del siglo XIII habría producido la lectura de la ÉTICA y de la POLÍTICA. Mas allá del carácter controvertido de esas tesis, es un hecho que ambos textos aristotélicos implicaron un punto de inflexión importante en el futuro desarrollo de la teoría política. A partir de la lectura de estos textos -y ciertamente también de otros textos filosóficos no aristotélicos que contribuyeron a sistematizar conceptualmente las ideas políticas- la teoría política se constituyó como confluencia de tres temas:

1) El primero es ético y fue heredado de la filosofía griega. Se trata de la teleología de los actos humanos y de 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) dramáticos debates sobre las relaciones entre ambos fines, es decir, sobre si uno de ellos es *más último* que el otro, sobre si uno de ellos excluye al otro y, sobre si existe sólo un fin.

2) El segundo tema es específicamente político y propiamente medieval. Se trata de la existencia concreta de dos *potestates*, la espiritual y la temporal. Antes del siglo XIII ambos poderes fueron entendidos como dos *potestates*, cada una de las cuales

debía cumplir una *función* determinada: conducir al hombre a un fin -natural o sobrenatural- cuya naturaleza es análoga a la naturaleza de cada *potestas*. A partir del siglo XIII la utilización de la teleología aristotélica permitió reinterpretar esa justificación *funcional* de ambas *potestates* definiéndola teóricamente en directa dependencia respecto de la resolución de un problema anterior: el problema ético de las relaciones entre los fines. La masiva irrupción de la filosofía en el discurso político logró que estas dos *potestates*, equivalentes a la dualidad de una soberanía que en el mundo Bizantino seguía siendo una, se transformaran en dos momentos conceptuales protagonistas de una sólida e intensa discusión teórico-política.

3) A su vez, la necesidad de definir el status ontológico del poder temporal, de determinar su función y de justificar su relación con el espiritual generó una finísima especulación acerca de la fundamentación teórica del surgimiento del orden político natural, el mismo que Aristóteles había llamado *pólis*. Me concentraré en este tercer tema para mostrar que -como ya lo adelanté- cuando las teorías políticas medievales explican el nacimiento del orden político natural, someten el modelo aristotélico-clásico a una sutil metamorfosis provocada por una radical reinterpretación del naturalismo aristotélico. Esta metamorfosis hace de ellas un corpus de ideas que sigue siendo tributario de Aristóteles, pero que al mismo tiempo comienza a anunciar ideas políticas modernas.

#### 4. LA TEORÍA POLÍTICA MEDIEVAL ENTRE LA TRADICIÓN CLÁSICA Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

En muy pocas páginas de su ensayo titulado *THEORIE UND PRAXIS*, Jürgen Habermas advirtió hace algunos años acerca de un cambio cualitativo operado por la teoría política medieval. Según Habermas, entre la política clásica (Aristóteles) y la filosofía social moderna (Hobbes), tuvo lugar una sustitución de paradigma identificable en el tratado *DE REGNO* de Tomás de Aquino. Sin duda, algo importante debía haber sucedido en la historia de la teoría política capaz de mover al estudioso alemán a sostener que fue nada menos que la teoría política de la edad media la que consumó lo que él llama "la transformación de la *política clásica* en la moderna *filosofía social*". ¿Qué acontecimiento teórico tuvo lugar en el mundo de la filosofía política medieval como



para dar lugar a tal transformación? Ese acontecimiento fue simple. Aunque desde Tomás de Aquino la teoría política invoca reiteradamente a la naturaleza aristotélica para fundamentar el surgimiento del orden político, esa naturaleza y ese aristotelismo empiezan a delatar un vaciamiento de su contenido original y su reemplazo por un contenido diferente. Esa nueva naturaleza pierde su carácter de entelequia y perfección ético-racional del hombre y deviene motor del hombre hacia la satisfacción de las necesidades de su vida. Ello provoca una devaluación del pensamiento aristotélico que puede sintetizarse en dos puntos: 1) mientras que para Aristóteles la *pólis* satisface más que las simples necesidades de la vida, en la teoría política medieval el orden político parece surgir para satisfacer esas necesidades; 2) mientras la *pólis* de Aristóteles presenta relaciones de dominio que descansan en la razón y en el libre consentimiento del ciudadano, en la teoría política medieval las relaciones de dominio comienzan a ser despóticas y a asemejarse más a las relaciones de dominio que tienen lugar en el *oikos*, y, con ello, a transformarse en relaciones económicas.

Habermas procede en cuatro pasos: 1) despliega los elementos teóricos básicos que llegan al medioevo desde los *libri morales* de Aristóteles; 2) expone la estructura teórica propia de cada uno de esos elementos básicos mostrando los vínculos de subordinación propios de cada una de las tres partes de la *philosophia practica* aristotélica -ética individual, económica y política; 3) analiza el modo que esos vínculos asumen en la monarquía, que Tomás considera como óptima forma de gobierno, y 4) concluye que el *De regno* posibilitó el tránsito desde la *filosofía política clásica*, cuyo paradigma es Aristóteles, a la *filosofía social moderna*, cuyo paradigma es Hobbes<sup>8</sup>. Habermas señala que cuando Aristóteles sostiene que la *pólis* no sólo se funda en la adquisición de lo necesario para la vida o en la simple satisfacción de las necesidades vitales del ciudadano, no hace otra cosa que rehusarse a aceptar que la vida política pueda consistir en un sistema contractual de derecho privado. Con ello Aristóteles niega que la politicidad se agote en el equivalente a un sistema que garantice sólo las transacciones de tipo comercial entre ciudadanos. Pues para Aristóteles el fundamento de la *pólis* es la virtud del ciudadano. Para Habermas, la relevancia de Aristóteles como paradigma de la filosofía política clásica yace en el

---

<sup>8</sup> "Wir verfolgen die Entwicklung von der klassischen Politik zur modernen Sozialphilosophie unter dem doppelten Gesichtspunkt eines Wechsels der methodischen Einstellung und der Erschließung eines neuen wissenschaftlichen Objekts [...] Wie hat sich, zwischen Aristoteles und Hobbes, die Umwandlung der

hecho de que opuso enérgicamente la estructura interna del ámbito de la esfera privada - el *oikos*- al ámbito de la esfera pública -la *pólis*-. Pues para Aristóteles la comunidad jurídica fundada para garantizar el orden de los negocios y las transacciones comerciales de los individuos o para la defensa en caso de un eventual conflicto bélico no es un Estado, pues en ese caso “[...] los individuos frecuentarían los lugares comunes como si estuvieran separados [...]”<sup>9</sup>.

Al contrario, la *pólis* se define en virtud de su oposición a los intereses privados. Habermas implica a Tomás como intermediario en el proceso de tránsito desde Aristóteles a la moderna filosofía social de Hobbes porque Tomás optó por la monarquía como mejor forma de gobierno, y porque la concepción tomista de la monarquía es equivalente a la que Aristóteles describe como *oeconomica*, i.e. a la forma de gobierno despótico ejercido por el señor sobre los integrantes de la casa. Habermas define la tipología de la monarquía utilizando los elementos que Aristóteles utiliza para describir los diversos tipos de vínculos de subordinación que se verifican en el *oikos*, la casa. Esa subordinación tiene lugar de modo *unilateral* por un solo señor. En la monarquía tomista el príncipe ejerce un poder similar al ejercido por el señor dentro de su *oikos*, i.e. un poder que, considerado cualitativamente, es *oiko-nómico*.

Habermas avanza en su tipificación del pensamiento de Tomás vinculando entre sí, por una parte, la definición aristotélica del gobierno monárquico como gobierno de carácter *económico* cuya vigencia se verifica en el ámbito exclusivamente privado y, por la otra, la opción tomista por la monarquía que Habermas interpreta como opción por una forma de gobierno más económico que propiamente político. Y concluye que, a causa de esa opción, en Tomás desaparecen totalmente las diferencias entre dominio sobre la casa y dominio político, entre ámbito privado y público. La teoría política de Tomás, pues, olvida las diferencias entre *politica* y *oeconomica* que Aristóteles subrayó cuidadosamente en su tripartición de la filosofía moral. Así la *politica* es transformada en lo que Aristóteles atribuyó a la *económica*: "En Tomás - escribe- está ausente la diferencia decididamente establecida por su Filósofo entre el poder económico del señor de la casa para disponer de sus súbditos y el poder de dominio político en el orden público: [para Aristóteles] el poder despótico ejercido por el señor de la casa es dominio unilateral, monarquía; el poder ejercido en la *pólis* es un

---

klassischen Politik in die moderne Sozialphilosophie vollzogen?" (cfr. *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin, 1969<sup>3</sup> p. 18)

dominio sobre libres e iguales, *politía*"<sup>10</sup>. Para Tomás, pues, lo político ya no sería más político en el sentido aristotélico, sino que gobernar significa ejercer un dominio despótico sobre los súbditos, pues el *princeps* tomista gobierna monárquicamente, es decir en virtud de un vínculo de dominio sobre sus súbditos que no delata diferencia alguna entre el gobierno político y el del *pater familias*.

Para Habermas, pues, son tres los aspectos de la teoría política tomista que desnaturalizan lo político en sentido aristotélico: la desaparición en el pensamiento político tomista de la dimensión de la politicidad, la economización de la política, que es la consecuencia de la identificación de la monarquía con la mejor forma de gobierno y la transformación del *dominium* político en simple ejercicio unilateral del poder<sup>11</sup>. Sobre la base de esas tres notas Habermas tipifica la opción de Tomás por la monarquía. De esa opción, afirma, resulta la sustitución de la *pólis* aristotélica por una sociedad que es anticipatoria de la sociedad que la moderna filosofía social tiene como objeto de estudio. Nuevamente, lo que es específico de la economía irrumpe en el ámbito de la politicidad, sustituye la politicidad y transforma lo político en económico, es decir, en puramente social: "La oposición [aristotélica] de *pólis* y *oikos* es equiparada por Tomás en el común denominador de *societas*. Ésta es interpretada apolíticamente, en analogía con la vida de la casa y de la familia sujeta a un orden patriarcal"<sup>12</sup>.

Habermas encuentra una confirmación de la reducción tomista de la política a la economía en la traducción tomista de la definición aristotélica de *zoon politikon*. En la *Suma Teológica* Tomás traduce *politikon* como *sociale* ("homo naturaliter est animal sociale"<sup>13</sup>). En esa sutil transición del hombre *político* al hombre *político y social* Habermas percibe una subrepticia metamorfosis de la politicidad de la *civitas* y de su transformación en la economización de esa *civitas* como *societas*<sup>14</sup>.

Habermas ve en Tomás un ejemplo palmario de la transición desde la forma clásica a la forma moderna de pensar la política, pues aunque por una parte Tomás es tributario de la tradición aristotélica, por la otra facilita la pérdida del genuino significado de la politicidad cultivado por esa tradición. Esta pérdida abre el paso hacia la conversión de esa tradición genuinamente *política* en un orden que es sólo *social*. La

---

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 19.

<sup>10</sup> *ibid.*

<sup>11</sup> "Dominium heißt nun Herrschaft schlechthin" (cfr. *ibid.*, p. 20)

<sup>12</sup> *ibid.*

<sup>13</sup> Cfr. *S. Theol.*, I, q. 96, a.4

<sup>14</sup> "die civitas ist unter der Hand societas geworden" (*Theorie und Praxis*, p. 19)

dependencia tomista respecto de la tradición aristotélica aparecería en una afirmación muy puntual del *De regno* que exhorta a fundamentar la vida política en la virtud. Una reunión de hombres con el solo fin de vivir o de sobrevivir es una reunión que mezquina los verdaderos fines de la pólis como estado político. Habermas encuentra un pasaje paradigmático de esa concepción aristotélica en un texto tomista que presenta las posibles consecuencias de esa hipotética *congregatio humana*: "Si los hombres llegaran a un acuerdo solo en virtud de vivir, los animales y los siervos constituirían una parte de la sociedad civil. Si se reunieran para adquirir riquezas, todos los hombres de negocios pertenecerían al mismo tiempo a una misma ciudad"<sup>15</sup>. Para Tomás, escribe Habermas, "si bien el Estado puede fundarse en vistas a la supervivencia, su existencia solo se justifica en virtud de que él debe promover el buen vivir"<sup>16</sup>. Pero al mismo tiempo Habermas percibe que Tomás abandona esa concepción cuando transforma esa política -que se debe fundamentar en la virtud<sup>17</sup>- y la reemplaza por un conglomerado de hombres del que solamente interesa su *orden formal*. La consecuencia del predominio de ese orden formal es la pérdida de la virtud entendida como condición de la vida política. Ese tránsito revela con claridad la presencia en Tomás de un neto "distanciamiento respecto de la antigua política"<sup>18</sup>.

En la atribución a Tomás de un orden social puramente formal y de *una concepción de la política que hace extensivo al estado un orden doméstico y familiar* culmina la interpretación que hace Habermas de Tomás. En efecto, el distanciamiento tomista respecto de la política aristotélica se concretaría en la definición del *bonum* propio de los hombres que viven congregados. Habermas lee esa definición tomista del bien como el manifiesto de una simple *pax* formal<sup>19</sup>, i. e. de una *pax* consistente en la transformación de la *pax* cristiana en una mera tranquilidad (*Ruhe*) equivalente a un orden policial: "[para Tomás] el criterio del orden no es la libertad de los ciudadanos, sino la tranquilidad y la *pax*, una interpretación sobre todo policial del concepto neotestamentario de la paz. Con ello desaparece el problema central de la vieja política, i.e. el problema de la calidad del gobierno"<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> *ut supra*, nota 1, pág. 466, líneas 66 ss.

<sup>16</sup> Cfr. *Theorie und Praxis*, p. 19

<sup>17</sup> "Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem" (*ut supra*, nota 1, pág. 466, líneas 58 ss.)

<sup>18</sup> Cfr. *Theorie und Praxis*, p. 19

<sup>19</sup> El texto de Tomás en que se basa Habermas es el siguiente: "Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax" (*ut supra*, nota 1, pág. 451, líneas 9-11)

<sup>20</sup> *Theorie und Praxis*, p. 20

Para Habermas, la opción tomista por la monarquía no fue, pues, una opción sin consecuencias. Al contrario, el fatal tránsito tomista desde la filosofía política a la filosofía social abrió el camino a la sustitución, en el ámbito público, del orden de la *pólis* por el orden del *oikos*, a la irrupción de la economía en la política, a la transformación del orden público en un orden privado custodio de intereses particulares y a la sustitución del *homo politicus* por el *homo socialis*. Mientras el *homo politicus* es el hombre virtuoso aristotélico, el *homo socialis* se congrega con otros y produce un *ordo* vaciado de contenido político y llenado por una estructura que debe garantizar el trabajo, ahora legitimado por la nueva *pax* formal tomista. Ese nuevo orden del trabajo burgués -por lo demás, rechazado por los griegos en virtud de su apoliticidad- da lugar a un orden que Habermas llama *ordo societatis*<sup>21</sup>.

Procuraré mostrar esta devaluación<sup>22</sup> en términos extremadamente sintéticos en tres casos paradigmáticos: Tomás de Aquino, Jean Quidort de París y Marsilio de Padua.

## 5. TOMÁS DE AQUINO

En el *De regno* Tomás de Aquino trata dos temas: el *origo regni* y el *officium regis*<sup>23</sup>. Tomás define el *officium regis* como conducir lo gobernado a su debido fin<sup>24</sup>. 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* o la vida en común de los animales del *bene vivere*, i.e. la vida del hombre según la virtud en el *regnum*<sup>25</sup>. Esa distinción le permite transitar desde la vida gregaria animal a la vida virtuosa humana. Tomás asume el modelo político clásico cuando afirma que el hombre puede alcanzar la vida virtuosa en el *regnum*, y lo asume de modo aún más pleno cuando concluye en la necesidad de que exista una *potestas*, superior a la temporal, que

---

<sup>21</sup> *ibid.*

<sup>22</sup> Planteos similares al de Juergen Habermas pueden encontrarse en Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona-Bs. As.-México, 1993, esp. capítulo II.

<sup>23</sup> *ut supra*, nota 1., pág. 449, líneas 4-5

<sup>24</sup> «gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere» (*ibid.*, 465, 5-7).

<sup>25</sup> “[...] bona autem vita est quae est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humane” (*ibid.*, 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)

gobierne al hombre ya en este mundo para conducirlo a su verdadera felicidad, el fin último sobrenatural.

Pero junto con este modelo virtuoso de la política, la teoría política de Tomás de Aquino registra la primera presencia de elementos protomodernos. Pues Tomás presenta el tema del nacimiento del Estado (*origo regni*) como equivalente al tema del surgimiento del *dominium* del gobernante sobre el gobernado, y ofrece dos argumentos para demostrar que ese *dominium* es necesario.

El primero diferencia 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 razón<sup>26</sup> y un instinto natural gregario más fuerte que el animal<sup>27</sup> que lo impulsa a vivir en sociedad. Así, para Tomás, por naturaleza los hombres acuden primero a vivir en sociedad para satisfacer las necesidades de su vida. 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 fin<sup>28</sup>, los hombres en sociedad intentan llegar a ese fin por caminos distintos<sup>29</sup>. 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 corto<sup>30</sup>, los hombres deben ser dirigidos a él por un gobierno<sup>31</sup>, i.e. debe existir el *dominium* o subordinación política.

El segundo argumento resulta del hecho de que los hombres que acuden a vivir en sociedad para satisfacer necesidades no privilegian el bien de todos, sino su bien propio o individual. Ese egoísmo destruye la sociedad, si en cambio todos atienden a lo común, ella se unifica<sup>32</sup>. 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*<sup>33</sup>.

---

<sup>26</sup> "Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem... Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio..." (DR, 449, 28-33)

<sup>27</sup> "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia..." (DR, 449, 25-7)

<sup>28</sup> "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).

<sup>29</sup> "Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat" (DR, 449, 13-6)

<sup>30</sup> "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)

<sup>31</sup> "Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem" (DR, 449, 16-7)

<sup>32</sup> "secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur" (DR, 450, 83-4)

<sup>33</sup> "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

Tomás introduce notables novedades frente a Aristóteles:

- 1) opta por el dominio despótico del *princeps* sobre los súbditos, no por el dominio de ciudadanos libres e iguales; su opción por la monarquía equivale a trasladar las figuras de dominio propias de la economía aristotélica a la política;
- 2) presenta la política es una instancia diferente de la *societas*; la política o la politicidad no constituye una entelequia humana, anterior por naturaleza a cada comunidad prepolítica, sino que adviene como un momento lógicamente posterior, como un *plus* respecto de la *societas* y como resultado del tránsito desde situaciones de falencia y conflicto en la *societas* hacia un estadio de neutralización del conflicto. Por ello la política 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.

## 5. JUAN QUIDORT

Según Juan, si el poder temporal está ordenado al bien de los súbditos, ese bien no es sólo el bien del hombre corporal, sino el *bonum commune*; éste 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*<sup>34</sup>-, coloca también al hombre espiritual bajo la jurisdicción del poder temporal y limita la jurisdicción del sacerdocio al ámbito sobrenatural del hombre espiritual. Juan insiste en el carácter esencialmente virtuoso del *regnum*, pues éste debe satisfacer no sólo las 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*<sup>35</sup>.

---

mouet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid inuenitur alterius regituum" (ibid., 85-9)

<sup>34</sup> «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» ( Cito el tratado de Juan con la sigla DRPP y refiero a página y líneas de la edición de Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'écclésiologie du XIII<sup>e</sup>*, Paris, 1942. Aquí DRPP, 177, 6)

<sup>35</sup> Cfr. DRPP, 225, 28-34; además: 178, 21-3 y 229, 26-8

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. Aristóteles presenta la politicidad como una perfección ético-racional “natural”, donde “natural” significa su anterioridad ontológica respecto de otras comunidades menores; Juan en cambio presenta la politicidad del hombre como expresión y resultado, i.e. como consecuencia secuencial de sus necesidades y falencias<sup>36</sup>: "el hombre es por naturaleza un animal político o civil, como se dice en el libro primero de la *Política* (1253 a 2), lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido y la defensa, cosas en las que uno solo no se basta a sí mismo, [por ello] es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida".
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 común<sup>37</sup>: " toda multitud en la cual cada uno persigue lo que es suyo se disuelve y dispersa en diferentes direcciones, a no ser que esté ordenada hacia el bien común por una única persona que procure el bien común, pues no es lo mismo lo que es propio y lo que es común. Según lo propio los hombres difieren, mas según lo común se unen".
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*<sup>38</sup>;
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 una vez que han sido superadas las necesidades del individuo, para Juan el gobierno del *rex* dentro del *regnum* tiene como

---

<sup>36</sup> “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)

<sup>37</sup> “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)

<sup>38</sup> ibid.



objetivo arbitrar en los litigios entre individuos que luchan en defensa de su propiedad, i.e. entre los intereses individuales que surgen entre propietarios<sup>39</sup>.

## 6. 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*<sup>40</sup>. 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*<sup>41</sup>. Fiel a Aristóteles, explica la aparición de la *civitas* como un proceso de avance histórico-genético de los vínculos humanos desde la casa hacia la *civitas*<sup>42</sup>, pero limita su fidelidad a Aristóteles, pues se apoya más en una lectura *genético-fisicista* que ontológica del naturalismo aristotélico.

Así, mientras desde una perspectiva genética 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

---

<sup>39</sup> “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)

<sup>40</sup> “...communitates civiles...incepterunt 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 [...]” (Cito la edición del *Defensor Pacis* (=DP) refiriendo a Dictio, capítulo y párrafo según la edición de C. W. Previté-Orton, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928. Aquí: DP,I,iii,3).

<sup>41</sup> “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 rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distincione ...” (DP,I,iii,5).

<sup>42</sup> *Política*, 1252a 24 ss.,

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 ulteriores demostraciones: “[...] *todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no solo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género según Tulio, 1 del De officiis, capítulo 3º [...]*” (DP, I, iv, 2). 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 análoga 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 contrariedades del entorno. Por ello 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 perjuicios<sup>43</sup>.

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*<sup>44</sup>. 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

---

<sup>43</sup> “[...] 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)

<sup>44</sup> Cf. DP I iv, 5

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 pasa a ocupar un segundo plano. 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.

## 7. CONCLUSIÓN

En la *Política* Aristóteles desarrolla dos discursos complementarios acerca de la *pólis*. El primero reconstruye un proceso histórico-genético que parte de lo primero “para nosotros”, es decir, parte de “las partes más pequeñas del todo”<sup>45</sup>, 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*<sup>46</sup>. El segundo discurso es lógico-ontológico, y en él 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 el mismo 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, i. e. entelequia de esas comunidades menores<sup>47</sup>. Este segundo discurso llama “naturales” a todas las comunidades implicadas en este proceso<sup>48</sup>, pero insiste en el carácter natural de la *pólis*, pues ella constituye el bien, el fin y la consumación de las comunidades anteriores comprometidas en el proceso de perfeccionamiento de la vida en común que buscan su culminación en la *pólis*<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> *Politica*, I,2,1252a 24.

<sup>46</sup> *Politica*, I, 2, 1252b 12-22

<sup>47</sup> *Politica*, 1252b 32

<sup>48</sup> *Politica*, 1252a 26-35

<sup>49</sup> *Politica*, 1252b34-1253a 1

Tres aspectos distinguen a la *pólis* de esas comunidades prepolíticas:

1) *La pólis es más que social*. La definición aristotélica del hombre como político por naturaleza<sup>50</sup> 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 primera<sup>51</sup>. La *pólis* no resulta de un impulso social o gregario, sino que ser-político es más que ser-gregario. Por ello la *POLITICA* dedica poco espacio a la gregariedad, pero es generosa en su discurso acerca de la *pólis* y acerca de los vínculos de subordinación interhumanos propios de la *pólis*.

2. *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 fundamental diferencia reside en que mientras esas comunidades satisfacen el “vivir” o las simples necesidades de la vida, la *pólis*, en cambio, existe en vistas de la realización del “bien vivir”, i.e. de la realización de un fin superior a esas necesidades de la vida<sup>52</sup>. 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, i.e. consuma la virtud más específica del hombre, su eticidad y su racionalidad<sup>53</sup>. Aristóteles lo ilustra contraponiendo la *phoné* animal y el lenguaje (*lógos*) humano. Mientras la *phoné* del animal sólo significa pasiones, el *lógos* humano 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

---

<sup>50</sup> *Politica*, 1253a 2

<sup>51</sup> *Politica*, 1253 a 7 ss.

<sup>52</sup> *Politica*, 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 Moerbeka*. Recensuit Franciscus Susemihl, Lipsiae, 1987, p. 7)

<sup>53</sup> *Politica*, 1253a 18; III 9, 1280a 30-36; 1280 b29-1281a4

bien<sup>54</sup>. 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*) que excluye a lo privado y que es común a todos los ciudadanos.

3. *Las relaciones de dominio que se verifican en la pólis descansan en la razón y en el libre consentimiento del ciudadano.* En cambio en el ámbito privado del *oikos* hay una relación directa entre la fuerza y el dominio de los medios necesarios para satisfacer las necesidades de la vida. En el *oikos* predomina el ejercicio despótico apoyado en la fuerza y ejercido sobre no libres (esclavos) o menos libres (los hijos y la mujer). Sólo 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 en la *pólis*, ámbito en el que se verifican relaciones de dominio que no descansan en la fuerza, sino en la razón. Por ello el dominio despótico se opone al dominio político<sup>55</sup> del ciudadano libre sobre el ciudadano libre, que presupone la igualdad entre ciudadanos, el consentimiento de los dominados y el derecho u orden (*táxis*) de la *pólis*<sup>56</sup>.

Dos tesis constituyen el núcleo conceptual de este modelo aristotélico: 1) el hombre es político *por naturaleza*; 2) la *pólis* es la consumación de una perfección o entelequia *natural* del hombre. La politicidad humana y 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 de la *pólis* como ámbito de lo público opuesto a lo privado (el *oikos*) y responde al modelo político clásico anunciado en la REPÚBLICA de Platón y teóricamente consumado en la POLÍTICA de Aristóteles.

\*\*\*

---

<sup>54</sup> *Politica*, 1253a 7-18. "... dadurch, das er sich so mitteilen kann, gibt es überhaupt nur unter den Menschen ein Meinen des Gemeinsamen, d. h. gemeinsame Begriffe [...] ohne Mord und Totschlag, in der Form des gesellschaftlichen Lebens [...]. Das alles liegt in der schlichten Aussage: der Mensch ist das Lebewesen, das Sprache hat" (vgl. Hans-Georg Gadamer, "Mensch und Sprache", in: *Wahrheit und Methode II* [Ergänzungen. Register], Tübingen, 1986, S. 146. Über das Verhältnis *Sprache-pólis* vgl. Manfred Riedel, "Gesellschaftstheorie oder politische Philosophie?", in: ders., *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt, 1975, S. 30 f.; Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, S. 26 f.; Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, 1985, S. 71 f.

<sup>55</sup> *Pol.*, I, 2, 1255b 16 ss.

<sup>56</sup> *ebda.*, 1253 a 37s.; *ebda.*, III, 6, 1279a 21

Desde los pioneros trabajos de Martin Grabmann<sup>57</sup>, 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 *Politica* de Aristóteles habría tenido en la formación de la teoría política medieval<sup>58</sup>. 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 como responsable exclusivo del punto de inflexión que la teoría política habría experimentado en los siglos XIII y XIV<sup>59</sup>. 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.

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 *Politica* 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 relevante en relación con la incorporación de nuevos temas al repertorio de las ideas políticas. La dependencia respecto del modelo ético-teleológico aristotélico de los autores que he analizado aquí indudable. Aunque cada uno de ellos utiliza y resuelve ese modelo de modo diferente, todos coinciden porque se inspiran en el mismo modelo y porque lo incorporan 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

---

<sup>57</sup> 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).

<sup>58</sup> Fundamentalmente en *Principles of Government ad Politics in the Middle Ages*, London, 1961 y en *A History of Political Thought*, Harmondsworth, 1965

<sup>59</sup> Nederman, C.J., «Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century», *Journal of the History of Ideas*, 1991, 179 ss.; «The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought», *ibid.*, 1996, 563 ss.; Black, A., *El pensamiento político en Europa. 1250-1450*, Cambridge, 1996, 120 s.

políticas medievales. 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 el 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 y rompen 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 propio 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 se produce desde el modelo clásico hacia el modelo protomoderno de la política. Al mismo tiempo he querido 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 la cual ella 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. En síntesis, la fundamentación del orden político en la teoría política medieval ha sido realizada sobre la base de reinterpretaciones del concepto aristotélico de "naturaleza", lo que permitirá al lector percibir el modo cómo en la teoría política medieval la causalidad final aristotélica ha

---

sufrido metamorfosis que obligan a revisar la continuidad entre pensamiento político medieval y pensamiento político clásico para mostrar en aquél una suerte de convivencia de la tradición comunitaria y el individualismo moderno, entre pensamiento clásico y modernidad protoburguesa.