

# *Facere de necessitate virtutem*

Francisco Bertelloni

El principio *conservatio sui* en la teoría política medieval<sup>1</sup>

## 1. Problemas metodológicos: perspectiva política y perspectiva filosófica

Las ideas políticas medievales pueden ser estudiadas desde varias perspectivas. Por su obviedad, la más frecuente ha sido la perspectiva política, que las estudió como si ellas fueran un momento más de la historia del pensamiento político. A veces esta perspectiva acentuó la contraposición entre las ideas políticas medievales y las clásicas, sobre todo en virtud de la fuerte presencia en aquéllas del *factum* histórico del Cristianismo, pues éste, incorporado como momento teórico de las ideas políticas de la edad media, siempre formó parte de su trama conceptual. Otras veces la perspectiva política consideró las ideas políticas medievales como antecedente del pensamiento político laico moderno; en este caso los análisis se concentraron en definir la jurisdicción de los poderes espiritual y temporal y sus mutuas relaciones. En términos modernos –sin duda, bastante anacrónicos– esta temática suele ser conocida como el problema de las relaciones entre la Iglesia y el «Estado». La necesidad de definir la jurisdicción de cada uno de ambos poderes y sus mutuas relaciones obligó a los autores de tratados políticos medievales a tipificar, ante todo, la naturaleza de la *Ecclesia* y del orden

---

1. Este texto es la versión ampliada de una conferencia leída en la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile) en el marco del proyecto «Autoconservación egoísta e interés altruista: la teoría estoica de la 'familiaridad' (*oikeiosis*) como principio de la eticidad y la politicidad: su proyección en el medioevo y la modernidad» (Proyecto Fondecyt Chile 1120127). Agradezco la invitación de la Universidad Alberto Hurtado y del director del proyecto, Marcelo Boeri.

político. Éste, aún de carácter preestatal, fue llamado *regnum, civitas, potestas temporalis* o *imperium*.

La insistencia de los tratados en definir ese orden preestatal movió a muchos historiadores de las ideas políticas a interpretar las teorías políticas medievales como el momento de gestación del Estado laico moderno. Esta perspectiva política puede ser bien ejemplificada evocando un testimonio historiográfico muy expresivo del interés despertado por la teoría política medieval como teoría concentrada en el estudio del «Estado». Se trata del clásico trabajo de G. de Lagarde, quien quiso ver en las ideas políticas medievales la primera contribución al nacimiento del Estado laico y el surgimiento de las ideas políticas modernas. Sobre el comienzo de su libro G. de Lagarde decide el paradigma «político» de su trabajo: «*écrire une histoire c'est choisir un angle de vue*»<sup>2</sup>. Y de inmediato define el núcleo de su análisis: el «*mouvement qui oppose l'Église à l'Etat*» y «*la lutte du pouvoir civil contre l'autorité religieuse*».<sup>3</sup> Ello evidencia el ostensible carácter político de su perspectiva.

Mientras esta perspectiva insiste en los elementos solo políticos, la perspectiva filosófica identifica los conceptos filosóficos que actúan como base de las teorías políticas medievales, busca la oferta conceptual de las tradiciones filosóficas que operan como fuente de esos conceptos, analiza su contenido doctrinal y determina el lugar que ellos desempeñan en cada sistema dando lugar a la estructura teórica de cada uno. En suma, la perspectiva filosófica procede a una doble deconstrucción: histórica, porque busca remontarse hacia las tradiciones filosóficas de las que se alimenta la teoría política medieval, y doctrinal, porque procede a reconducirla hacia sus estructuras filosóficas más últimas. Propongo aquí un deslizamiento desde el análisis político de algunas ideas políticas medievales hacia su análisis desde la perspectiva filosófica.

## 2. Tribulaciones historiográficas de la *natura*

Los conceptos filosóficos presentes en la teoría política medieval son muchos. Si bien su espacio de gestación intelectual fue la escolástica, sus conceptos no provienen sólo de ella, sino también de la filosofía clásica, con todas las mediaciones y tropiezos que ellos sufren antes de llegar al mundo medieval. Me concentraré aquí sólo en uno de ellos –la *natura*– cuando ella es empleada para explicar dos

2. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Nouvelle éd. refondu, vols. I-V, Louvain-Paris, 1956-1963. Aquí, vol. I, 1956, p. VII.

3. *Ibid.*, p. IX.

temas: la politicidad natural del hombre y el origen y fin del orden político, *i.e.* de la *civitas* o *regnum*.

Es casi superfluo insistir en la relevancia del concepto de *natura* en la formación de los temas centrales de la teoría política medieval. Ella fue centro de interés de una profusa historiografía. Quizá su momento más álgido fueron las recientes tesis de W. Ullmann sobre la influencia de los *libri morales* de Aristóteles en la constitución de la teoría política medieval. Según Ullmann, la recepción del concepto aristotélico de *natura* fue la principal causa del tránsito desde la teología política hacia la filosofía política hacia mediados del siglo XIII.<sup>4</sup> Aunque admite que en esos años ese concepto no era nuevo, sostiene que la novedad residió en la fuerte transformación introducida por Aristóteles en la semántica de la *natura*: «Progress in this direction could only come from a change on the meaning attributed to nature».<sup>5</sup>

La difusión de esas tesis del Ullmann las transformó en foco de controversias. Sobre todo provocaron reacciones su insistencia en las radicales novedades causadas por la *natura* y cierta rapidez de sus alusiones al origen y al contenido teórico de la *natura*. C. Nedermann, por ejemplo, sostuvo que en las ideas políticas medievales a partir de mediados del siglo XIII no existió una «revolución» provocada por el tránsito desde la teología política hacia la filosofía política, sino que el cambio ya se había anunciado en el siglo anterior; su causa no fue sólo la lectura de Aristóteles, dice, sino también de otros autores –Cicerón y Séneca– ya conocidos antes del siglo XIII. Nedermann niega que la *Política* de Aristóteles haya causado una revolución, afirma que el naturalismo ingresó en Europa a través de textos clásicos latinos ya antes de la recepción de la *Política* hacia 1265 y concluye que los textos aristotélicos se limitaron a confirmar ese naturalismo.<sup>6</sup> A. Black, por su parte, insistió en la relevancia del lenguaje ciceroniano en la teoría política medieval. El término que más se aproxima a la noción de Estado, *civitas*, habría sido ya afirmado por Cicerón como asociación natural protectora del hombre. Con el ingreso de la *Política* –agrega– el concepto de *civitas* fue reforzado, pero no produjo cambios radicales.<sup>7</sup> Según Black la contribución del legado

4. «The means which made this transformation possible were those supplied by the concept of Nature and the resultant view on natural law. Thereby the complexion of society, of man, of the individual, was somewhat radically changed» (cfr. Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London, 1961, p. 25).

5. *Ibid.*, p. 241.

6. C. Nedermann, «Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», en: *The Journal of the History of Ideas* 49, 1988, pp. 3-26; *id.*, «Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century», *ibid.*, 52, 1991, pp. 179-194; *id.*, «The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought», *ibid.*, 57, 1996, pp. 563-585.

7. A. Black, *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Cambridge, CUP, 1996, pp. 28 ss.

ciceroniano impide hablar de un cambio relevante en la teoría política de esos años causado sólo por Aristóteles. Éste no provocó cambios en las doctrinas, sino sólo en el modo de expresarlas a través de un nuevo lenguaje político; por ello la influencia de Aristóteles debería medirse teniendo en cuenta que las teorías políticas medievales utilizaron «el aristotelismo como lenguaje y no como doctrina».<sup>8</sup>

No me detendré en la evaluación de estas tesis. Me limitaré a llamar la atención sobre el hecho de que todo análisis del evidente punto de inflexión producido en la teoría política en la segunda mitad del siglo XIII exige examinar exhaustivamente el contenido teórico del concepto de *natura* presente en los tratados políticos que surgen en esos años. Objetivo de ese análisis debe ser verificar si la recepción medieval de la *natura* aristotélica implicó sólo cambios de lenguaje o también mutaciones doctrinales, *i.e.* transformaciones conceptuales y cualitativas respecto de los textos políticos en los que Cicerón invocaba una *natura* ya conocida, por lo menos, desde el siglo XII.

### 3. Dos modelos naturalistas clásicos para explicar el surgimiento de la *civitas*

En mi opinión, entre mediados del siglo XIII y mediados del XIV, cuando la teoría política comenzó a invocar insistentemente la *natura* para fundamentar la politicidad natural del hombre y el origen y fin naturales de la *civitas*, utilizó dos modelos de *natura* cuyo contenido teórico es radicalmente diferente. Uno es aristotélico y privilegia la causalidad final. Otro proviene de algunas recepciones latinas de la *oikéiosis* estoica; a su modo, este modelo también es finalista. Aunque ambos modelos utilizan la causalidad final, cuando la teoría política medieval utilizó alguno de estos dos modelos, o ambos, para fundamentar el origen natural del orden político y la politicidad natural del hombre, lo hizo de modo fragmentario. En ese uso fragmentario, la teoría política medieval o bien devaluó y limitó el alcance de la causalidad final, o bien privilegió la causalidad eficiente. En lo que sigue sintetizaré primero el contenido teórico de ambos modelos y luego procuraré reconstruir la difícil coexistencia entre ellos que tiene lugar en algunos tratados teórico-políticos de matriz naturalista que surgen a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Es posible que esa difícil coexistencia resulte de la recepción fragmentaria de sus contenidos y de la ausencia de una resolución satisfactoria de las diferencias teóricas entre los dos diferentes conceptos de *natura* empleados por cada uno de esos dos modelos.

8. *Ibid.*, p. 15.

### 3.1. El modelo aristotélico

En *Ética Nicomaquea* Aristóteles hace culminar la teleología de los actos humanos en lo que denomina el sumo bien, o bien humano por excelencia, al que identifica con el objeto de la ciencia política.<sup>9</sup> En las primeras páginas de *Política* Aristóteles sugiere que ese bien humano por excelencia se identifica con el fin de la *pólis*. Esa identificación hace de la *pólis* el ámbito de la completa realización humana. Aristóteles vincula esta realización humana con la politicidad, pues al mismo tiempo que ésta es la pertenencia por naturaleza del hombre a la *pólis*, el hombre alcanza en la *pólis* su fin (o bien) más excelente equivalente al logro de su plena realización. Estas ideas de Aristóteles suelen ser denominadas su «naturalismo político», que puede resumirse en dos tesis: 1) la *pólis* existe por naturaleza,<sup>10</sup> *i.e.* es la realización de una perfección o entelequia natural del hombre y 2) el hombre es político por naturaleza,<sup>11</sup> *i.e.* pertenece por naturaleza a la *pólis* y sólo se realiza en ella. Aristóteles fundamenta ambas tesis en un único discurso sobre origen y fin de la *pólis* en el que sostiene que origen y fin de la *pólis* se identifican y forman una unidad, pero quizá por motivos pedagógicos desdobra ese discurso unitario en dos subdiscursos.

El primero expone el origen de la *pólis* y comienza en las comunidades más simples y más conocidas «para nosotros».<sup>12</sup> Este subdiscurso describe un proceso histórico-genético que divide la *pólis* en «las partes más pequeñas del todo» y procede desde esas partes (*ex arjées*) que, como momentos de una secuencia genética, culminan en la *pólis*, momento final del desarrollo de comunidades incluidas en la cadena de las necesidades. Aquí Aristóteles presenta la *pólis* como resultado de una continuidad entre las comunidades prepolíticas y la misma *pólis*. Esa continuidad resulta de considerar la *pólis* como último momento de un proceso de complejización e incremento de relaciones humanas, cada una de las cuales cristaliza en una comunidad diferente cuyo fin es satisfacer distintas necesidades del simple «vivir»: el hombre y la mujer, la casa, la aldea y la *pólis*. Ésta es presentada como la culminación de las comunidades anteriores pues satisface todas las necesidades.<sup>13</sup>

El segundo subdiscurso, que expone el fin de la *pólis*, no comienza en sus partes, sino en la *pólis* considerada en sí, como un todo, *i.e.* ontológicamente, según su *physis* o naturaleza. Esta *physis* da razón del *status* ontológico de la *pólis*, es

9. *Et. Nic.*, I, 2, 1094b 4ss; I, 4, 1095a 14ss.

10. *Politica*, I, 2, 1252b 30

11. *Politica*, I, 2, 1253a 2.

12. *Politica*, I, 2, 1252a 24.

13. *Politica*, I, 2, 1252b 27-29.

fundamento de la génesis histórica expuesta en el primer subdiscurso y explica el movimiento de las comunidades que, en el primer subdiscurso, culminan en la *pólis*. Ésta es, «por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros».<sup>14</sup> Puesto que es anterior a las otras comunidades, es su entelequia, su perfección y causa final;<sup>15</sup> es aquello en vistas de lo cual algo se hace y es *télos* de la génesis descrita en el primer subdiscurso. Ella mueve el proceso temporal como causa final y, en ese movimiento, coimplica a las comunidades anteriores y actúa como bien y fin de esas comunidades comprometidas en el proceso de perfeccionamiento de la vida en común.<sup>16</sup> Aquí la anterioridad ontológica de la *pólis* hace que el desarrollo histórico-genético expuesto en el primer subdiscurso no sea solo un proceso temporal empíricamente verificable, sino que su estructura es metafísica y accesible a la razón. Por ello esa anterioridad ontológica predomina sobre la *cronología* política del primer subdiscurso; además, esa anterioridad privilegia una *ontología* política que transforma la historicidad del tránsito desde la primera *koinonía* hasta la *pólis* en un proceso no contingente. De allí que el proceso hacia la *pólis* muestre una causalidad *positiva* que supera el proceso del primer subdiscurso, ya que éste estaba anclado en una serie causal negativa dentro de la cual la *pólis* sólo era el eslabón final de una cadena de satisfacción de necesidades o del simple «vivir». Definida, pues, como espacio virtuoso, la *pólis* rompe la cadena de necesidades y opera un salto cualitativo desde lo necesario para la vida hacia la vida humana racional y virtuosa («vivir bien»), que es su fin.

Los dos subdiscursos no aluden a dos realidades distintas, *i.e.* a una *pólis* histórica y a otra ontológica, sino que cada uno describe la misma *pólis*, pero desde diferente perspectiva: el primero hace una exposición, «según nosotros», de la misma *pólis* que el segundo presenta como ontológica o «en sí». La existencia de una única *pólis* resulta de la tesis que afirma la anterioridad ontológica de la *pólis* respecto de las comunidades prepolíticas. Esa anterioridad neutraliza la dicotomía, pues ella opera como vínculo conceptual que anuda, en una única realidad, dos procesos que Aristóteles desdobra sólo pedagógicamente. Si para Aristóteles el primer momento del proceso fuera –en términos absolutos, *i.e.* ontológicos– la unión del hombre y la mujer, la *pólis* como término de ese proceso sería la culminación de una serie de comunidades que sólo satisfacen necesidades de la vida; y si así fuera, la vida en la *pólis* sería sólo gregaria o social. Pero la anterioridad ontológica de la *pólis* pone en el comienzo del proceso una entelequia orientada a culminar en la *pólis* entendida como perfección en la que se realiza un fin vir-

14. *Politica*, I, 2, 1253a 19

15. *Politica*, I, 2, 1252b 32

16. *Politica*, I, 2, 1252b34–1253a 1.

tuoso, y ello permite saltar desde una concepción de la naturaleza entendida como satisfacción de necesidades («vivir») a una concepción de la naturaleza entendida como realización de perfecciones propiamente humanas («bien vivir»). Por ello la expresión *physis* (=naturaleza) presente en las tesis sobre la politicidad natural del hombre y sobre la naturalidad de la *pólis*, no alude a la necesidad del hombre de vivir con otros sólo una vida social para satisfacer urgencias de la vida, sino que alude a una virtud específicamente humana que se realiza en la *pólis* como ámbito de perfecciones ético-rationales.<sup>17</sup>

La anterioridad ontológica de la *pólis* es el principal protagonista del naturalismo aristotélico; sin ella, ambos procesos serían diferentes: el histórico correspondería a la satisfacción de necesidades expresadas en la vida humana social y haría de la *pólis* una *societas*; y el ontológico correspondería al carácter virtuoso de la *pólis* como ámbito de plena realización de la naturaleza humana. Si la anterioridad de la *pólis* no operara como vínculo conceptual entre las necesidades de la vida y la virtud política, el discurso de Aristóteles sobre origen y fin de la *pólis* sería expresión de una ruptura entre vida social/gregaria por un lado, y vida política por el otro.

Aristóteles, pues, procede doblemente. Por una parte vincula el «vivir» y el «bien vivir» mediante dos tesis de fuerte marca metafísica: la *pólis* es por naturaleza y el hombre es por naturaleza un animal político. Y por la otra hace de una y la misma *natura* el fundamento del «vivir» y también del «bien vivir». Por ello la *pólis* satisface tanto las necesidades de la vida como los requisitos de la vida virtuosa, supera la dicotomía social-político y unifica ambos subdiscursos en uno. La misma *pólis* es última y primera: última en un proceso en el que cada comunidad natural prepolítica se complejiza originando el surgimiento de una comunidad más rica en cuanto a la satisfacción de necesidades; y primera, porque esa misma *pólis* es causa final de las comunidades prepolíticas y, por ello, anterior a ellas.

### 3.2. *El modelo de origen estoico según la versión ciceroniana*

El segundo modelo naturalista es de origen estoico. Este modelo llegó a la teoría política medieval a través de algunas versiones transmitidas por textos filosóficos latinos, especialmente de Cicerón, pero también de Séneca, quienes las reelaboraron y transmitieron al medioevo. El núcleo teórico de este modelo puede ser reconducido hasta la doctrina estoica de la *oikeiosis*<sup>18</sup> que los latinos tradujeron

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

18. La literatura sobre la *oikeiosis* es extensa. Una síntesis puede encontrarse en R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua origine*, Vita e pensiero, Milano, 2000. También

como *conciliatio*, *commendatio*, *conservatio* y *conservatio sui*, y que tanto griegos como latinos entendieron como una inclinación natural y teleológica hacia la autoconservación o autopreservación.<sup>19</sup> Por ello la *oikeiosis* está asociada a la idea de familiaridad de cada individuo consigo mismo, de pertenencia de cada uno a su propio ser y de apego a su constitución natural.

Según esta doctrina, luego de nacer y desde los primeros momentos de la vida se advierte en los seres animados una disposición natural hacia el cuidado de la propia integridad y hacia la apropiación de las cosas adecuadas para autoconservarse como individuos.<sup>20</sup> Pues todos los seres vivos perciben en sí mismos, primero, su propia constitución, luego sus falencias y fortalezas y, por fin, las hostilidades que presenta el entorno; por ello reaccionan con sus propios medios de defensa asumiendo una conducta autopreservadora, primero respecto de sí, y después en relación con sus otros congéneres. En el niño, que aún no ha desarrollado plenamente su racionalidad, también se percibe la tendencia hacia el amor a sí mismo y a desarrollarse autoconservándose. Pero si bien en el comienzo de la vida esta tendencia natural sugiere un cierto predominio de tendencias de carácter individualista centradas en una visión limitada y primitiva de la autoconservación, el modelo ciceroniano afirma que cuando la racionalidad irrumpe en el hombre y éste toma conciencia de su presencia tanto en sí como en sus congéneres, ese inicial amor a sí mismo se transforma en un *appetitus societatis*<sup>21</sup> superior de la tendencia al bien solamente individual. Esta tendencia ya no es

---

en V. Juliá, M. D. Boeri y L. Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, EUDEBA, Bs. As., 1998, pp. 45 ss., edición que incluye una selección y traducción de textos de la tradición estoica. La fuentes griegas y latinas han sido reunidas y muy bien comentadas en M. D. Boeri/R. Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición de los principales textos griegos y latinos*, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy 12), Sankt Augustin 2014. Sobre la *oikeiosis* v. *ibid.*, pp. 481 ss. En lo sucesivo reproduzco solo breves textos de Cicerón y algunos de Séneca sobre la *oikeiosis*, que gozaron de recepción en el mundo medieval y fueron empleados en su teoría política.

19. «[...] es estimable [...] lo que en sí mismo es acorde a la naturaleza o bien lo que produce algo conforme a ella [...]. Por consiguiente [...] el primer deber (*officium*) consiste en que el hombre se conserve en su constitución natural, luego que procure aquello que es conforme a la naturaleza y que rechace lo contrario [...]. En efecto, hay una inclinación (*conciliatio*) primera del hombre hacia aquellas cosas que son acordes con la naturaleza [...]» (cfr. Cicerón, *De finibus*, III, 20-21; la trad. es de L. Corso en: V. Juliá, M. D. Boeri, L. Corso, *Las exposiciones antiguas...*, cit., pp. 273- 274).

20. «[...] desde el momento en que el animal ha nacido [...] se siente atraído hacia sí mismo y es conducido a la conservación de sí y de su constitución y a inclinarse hacia las cosas que convienen a la conservación de su constitución y, en cambio, a apartarse de su destrucción y de lo que parezca conducirlo a ella [...] De lo cual debe concluirse que el impulso rector es el amor de sí mismo» (cfr. Cicerón, *De finibus*, III, 16; trad. de L. Corso en: V. Juliá, M. D. Boeri, L. Corso, *Las exposiciones antiguas...*, cit., pp. 269-271).

21. Para el uso de la expresión *appetitus societatis*: «[el hombre es el] único que tiene el apetito de uniones y sociedad de hombres (*appetensque convictum hominum ac societatem*)» (Cicerón, *De fi-*

egoísta, sino que comienza a ser virtuosa, pues el amor a sí mismo muta en un amor a los otros, también teleológico, que tiende hacia la conservación de los demás miembros de la propia especie a través de su integración mutua en la vida social anteponiendo «el beneficio común al nuestro». <sup>22</sup> El surgimiento de ese *appetitus societatis*, que parece asociado a la presencia de la racionalidad, revela una metamorfosis radical del *télos* originario presente en los inicios de la vida, pues este *télos* inicial, equivalente al interés del individuo centrado solamente en sí, se transforma en una orientación altruista, también teleológica, entendida como interés solidario por los demás hombres, sin que ello signifique abandonar el interés en sí mismo. <sup>23</sup>

Podrá percibirse que ambos modelos muestran semejanzas y diferencias. Son semejantes porque: 1) ambos modelos invocan la teleología de la *natura* como principio del movimiento autoperfectivo del hombre; 2) el modelo estoico distingue dos momentos en ese movimiento autoperfectivo: 2.a) uno, en el que el individuo tiende a su autoconservación en términos cuasi biológicos, es semejante al proceso histórico-genético expuesto por el primer subdiscurso de Aristóteles y que éste presenta como cadena de necesidades; 2.b) otro momento de madurez y racionalidad en el que irrumpe la vida social como espacio solidario

---

*nibus*, IV, 18); «Tan grande como el odio a la soledad es la voluntad de vida social» (*Quomodo solitudinis odium est et adpetitio societatis...*) (Séneca, *Ep. Ad Lucilium*, IX, 17).

22. «[...] el mundo es [...] como la urbe y la ciudad común de hombres y dioses, y cada uno de nosotros es parte del mundo; de lo cual se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común al nuestro. En efecto, así como las leyes anteponen el bienestar de todos los ciudadanos al de los particulares, así también el varón bueno y sabio, que obedece las leyes y no desoye el deber civil, sirve al interés de todos más que al de alguien en particular o al suyo propio» (cfr. Cicerón, *De finibus* III, 64; trad. de L. Corso en: V. Juliá, M. D. Boeri, L. Corso, *Las exposiciones antiguas...*, cit., p. 303). Sobre ambos estadios v. L. Corso, «Oikeiosis. The Ciceronian Reading and its 13.th. Century Reception», en: A. Vigo (ed.), *Oikeiosis and the natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/N. York, 2012, pp. 67-94, esp. pp. 78 ss.

23. «[...] la naturaleza hace que los hijos sean amados por sus padres, a partir de lo cual nos esforzamos por alcanzar la provechosa sociedad común del género humano [...]; así como es evidente que la naturaleza nos hace huir del dolor, también lo es que por la misma naturaleza somos impelidos a amar a los que hemos engendrado. A ello obedece que también sea común a los hombres una natural estima entre ellos, de tal modo que un hombre, por el hecho mismo de que es hombre, no deba ser visto como un extraño por el otro [...]; y de la misma forma las hormigas, las abejas [...] hacen algunas cosas por causa de los otros. Esta unión se da mucho intensamente entre los hombres de tal manera que somos aptos por naturaleza para asociarnos con otros para realizar asambleas, para constituir ciudades [...]; de la misma forma como utilizamos nuestros miembros antes de que aprendamos para qué uso los poseemos, así también somos unidos y asociados entre nosotros para la comunidad civil [...]. Pero no existen vínculos de derecho entre el hombre y los animales como los que establecen los hombres entre sí [...]; los hombres existen en vistas de su comunidad y sociedad» (cfr. Cicerón, *De finibus* III, 62-65; trad. de L. Corso en: V. Juliá, M. D. Boeri, L. Corso, *Las exposiciones antiguas...*, cit., pp. 301-305).

y virtuoso de plena realización humana; este momento es semejante al segundo subdiscurso de Aristóteles que describe un proceso de causalidad *positiva* hacia la *pólis*, rompe la cadena de necesidades y opera un salto cualitativo desde lo necesario para la vida hacia la vida humana racional y virtuosa equivalente al «vivir bien»; 3) también el momento estoico de madurez racional y vida social como espacio solidario y virtuoso de plena realización humana es similar a Aristóteles, pues también éste identifica la vida del hombre con otros en la *pólis* con el ápice de eticidad y racionalidad.

Pero entre ambos modelos existen dos diferencias muy marcadas. 1) La primera concierne a la tipología de la *natura* como principio del movimiento auto-perfectivo del hombre; en efecto, la *natura* del modelo aristotélico está referida a la naturaleza de cada cosa en particular y opera como principio ínsito en la cosa; por ello para Aristóteles la *natura* tiene un fuerte perfil individualizante; en cambio el modelo estoico invoca una *natura* referida al mundo como un todo, entendido como «...orden natural omniabarcante que, regido por la razón cósmica, constituye una verdadera unidad orgánica, de la cual las cosas individuales son simples partes»<sup>24</sup>; por ello, mientras para Aristóteles la *natura* es de cada cosa e inmanente a ella, para los estoicos ella es un *lógos* universal, una racionalidad totalizante que, desde fuera, opera como regla o legalidad perfectiva de cada una de las cosas del cosmos y del cosmos en su totalidad. 2) La segunda diferencia emerge al momento de establecer el vínculo entre los dos movimientos, *i.e.* por una parte, el movimiento que en Aristóteles llamé «cadena de necesidades» y que en los estoicos correspondería a la *oikeiosis* inicial (que sugiere individualismo) y, por la otra, el movimiento que Aristóteles identifica como proceso virtuoso hacia el «vivir bien» y que en los estoicos correspondería al surgimiento de la racionalidad virtuosa que conduce al hombre a la vida social. Recordemos que cuando Aristóteles sostiene que la *pólis* es anterior por naturaleza, esa anterioridad logra establecer un sólido vínculo entre el movimiento que corresponde a la *pólis* histórica y el que corresponde a la *pólis* ontológica; de ese modo ambos movimientos quedan fuertemente anudados entre sí y referidos a una única *pólis*. En el modelo ciceroniano, en cambio, no se percibe la presencia de un vínculo –con la misma fuerza conceptual que el vínculo que establece la *natura* de Aristóteles–, que logre unir ambos movimientos; pues mientras esta *natura* de Aristóteles logra unir satisfactoriamente el subdiscurso histórico con el subdiscurso

24. La diferencia ha sido marcada en el reciente trabajo de A. Vigo, «Naturaleza, finalidad y normatividad según Aristóteles. Apuntes para una reconstrucción sistemática», en: L. Corso/M. J. Soto-Bruna/M. I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 19-42. Aquí p. 23.

ontológico, el modelo ciceroniano no logra resolver con la misma eficiencia el vínculo entre el movimiento del individuo hacia la *conservatio sui* egoísta y el movimiento de racionalidad y madurez de ese mismo individuo que se consolida como vida social solidaria virtuosa de plena realización humana.<sup>25</sup>

#### 4. La ruptura medieval de la unidad de origen y fin de la *pólis*

Desde mediados de siglo XIII, a partir de la recepción del modelo aristotélico –que se añade al modelo estoico ya conocido posiblemente desde el siglo XII–, ambos modelos estaban disponibles para ser empleados en textos políticos. Aunque los dos modelos muestran diferencias, éstas no atentaron contra la vigencia que comenzó a asumir la teleología de la *natura* presente en ellos. Por ello, y a pesar de la subsistencia de teorías políticas de fundamento predominantemente teológico y hierocrático, que nunca desaparecieron –por ejemplo el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano y el *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo–, en esos años aumenta notablemente el número de textos políticos que acuden a la teleología de la *natura*. Todos estos textos naturalistas afirman reiterativamente o bien que la *civitas* o el *regnum* constituyen, por naturaleza, un ámbito de satisfacción de falencias humanas o bien que, también por naturaleza, ellos son el espacio de realización posible de algún tipo de *virtus* o perfección.

Sin embargo, los detalles teóricos más finos de esas dos ideas presentes en ambos modelos no parecen haber interesado a los autores de textos de teoría política, pues ellos estaban más urgidos en encontrar doctrinas filosóficas, aunque fueran fragmentarias, para fundamentar sus teorías, que en ingresar en sus fundamentos teóricos más últimos. Por ello los tratados recurrieron a ambos modelos atendiendo sólo a sus coincidencias externas, y de ese modo, los principios «el hombre es político por naturaleza» y «la *pólis* es por naturaleza», conocieron una difusión verdaderamente exitosa, más allá del contenido conceptual que se les atribuía.

Es casi superfluo señalar que la ausencia en los tratados políticos de un examen pormenorizado del significado último de ambas tesis, creaba circunstancias altamente favorables para que la difusión exitosa de esas tesis no fuera paralela a la claridad del contenido teórico con que ellas fueron utilizadas. Ello se percibe en las diversas interpretaciones que ellas admitieron, todas provenientes de uno u otro modelo, lo cual las transformó en problemáticas desde el punto de vista de

25. Cfr. las atinadas observaciones de M. D. Boeri/R. Salles en *Los filósofos estoicos ... (ut supra, nota 18)*, p. 501.

su comprensión. Esa problematicidad se agudizó, sobre todo, al momento de invocar el principio de la politicidad natural del hombre para explicar la relación entre el origen y el fin «por naturaleza» de la vida del hombre con otros. Pues si bien Aristóteles y Cicerón habían encontrado en la *natura* una solución relativamente satisfactoria al problema de esa relación, en las teorías políticas medievales, en cambio, la resolución del vínculo entre origen y fin de la vida del hombre con otros mediante el recurso a la *natura* y a la politicidad natural humana provenientes de los modelos de Aristóteles y de Cicerón constituyó más un problema que una solución.

Por ese motivo, a veces ambos modelos coexistieron dentro de una misma teoría política; a veces el modelo estoico actuó como sustitutivo del aristotélico, pero invocando la autoridad de Aristóteles; y otras veces el modelo estoico fue invocado, pero en versiones parciales o mutiladas que tomaban partes de él y olvidaban otras. Ello explica porqué ambos modelos han llegado a los textos políticos en situaciones teóricas muy diferentes y, a veces, hasta confusas, pero siempre invocando dos ideas que se impusieron como principio teórico y que, a pesar de su escasa claridad, lograron realizar una carrera exitosa: el hombre es político o civil por naturaleza y la *civitas* o *regnum* son naturales.

Puesto que la politicidad natural y la teleología presentes en ambos modelos eran invocadas en los textos políticos en ayuda de una solución al problema del origen y del fin de la *civitas* o *regnum*, era obviamente esperable que estos dos problemas fueran resueltos apelando a algún tipo de finalismo y que éste lograra unificar el origen y el fin. Sin embargo, origen y fin fueron presentados en dos discursos yuxtapuestos: uno explicaba el origen de la *civitas* o *regnum* entendidos como comunidad de tipología *social* y fundamentaba ese origen en las necesidades de la vida y en la *conservatio sui*; otro explicaba teleológicamente su *fin* virtuoso y culminaba en la *civitas* o *regnum* entendida como comunidad virtuosa cercana a la tipología de la *civitas* aristotélica. En estos casos es notable el hecho de que estas teorías políticas sostienen un discurso acerca del origen y otro diferente acerca del fin, pero sin lograr establecer una satisfactoria relación conceptual entre ellos. Y aún más notable es el hecho de que si bien en esas teorías políticas el modelo finalístico aristotélico coexistía con el modelo ciceroniano de la *conservatio sui*, ellas privilegian el empleo del principio de la *conservatio sui* para explicar el origen de la *civitas* o *regnum*, pero descuidan el discurso acerca del fin. Así, aunque esas teorías insistieran en invocar a Aristóteles, se trataba de una invocación sólo de su nombre y su autoridad, pues la unidad aristotélica de un único proceso en el que la misma *natura* cumple la función de origen y fin fue leído por los autores medievales como si fueran dos procesos diferentes protagonizados por dos naturalezas también diferentes, cada una de las cuales operaba como protagonista de cada uno de

esos dos procesos: un proceso definido por la satisfacción de necesidades y protagonizado por una naturaleza equivalente a un conjunto de falencias, y otro proceso teleológico donde la naturaleza es perfección y está asociada con el logro de un fin cercano a la vida virtuosa aristotélica y que, en algunos textos, se extiende inclusive hasta la consumación de la perfección del hombre cristiano.

Este tercer caso fue muy frecuente y dio lugar a explicaciones del surgimiento de la *civitas* que pusieron el acento en el primer momento del modelo estoico-ciceroniano –el de la autoconservación y la necesidad–, pero pasaron por alto que ese modelo quedaba incompleto si no se incluía en él el momento virtuoso, altruista y social. De esa lectura, concentrada en el primer momento, resultó una explicación del surgimiento la *civitas* que solo atendió al principio de la necesidad natural identificado con la tendencia natural hacia la autoconservación. A su vez, esa transformación del principio de autoconservación en primer principio lógico de la argumentación tuvo como consecuencia la irrupción inmediata de una instancia instrumental, necesaria para corresponder a esa autoconservación y para satisfacerla; esa instancia instrumental es la *civitas* o *regnum*; ambos aparecen como segundo momento de la argumentación transformados en efecto inmediato del principio de autoconservación y como respuesta directa a ese principio.

De ese modo el lugar de la *civitas* o *regnum* en la argumentación resulta totalmente invertido respecto del lugar que ocupaban en Aristóteles. Si en Aristóteles la virtud define la necesidad, ahora es la necesidad la que define la virtud. De allí el título de este artículo: *facere de necessitate virtutem*. En efecto, en lugar de considerar a la *civitas* o *regnum* como virtuosos, *i.e.* como causa final ordenadora de la cadena de necesidades, ese finalismo de la *civitas* fue sustituido por el finalismo de la necesidad y de la autoconservación. La *civitas* dejó de ser fin para pasar a ser considerada como directo efecto de una causa eficiente: *la necesidad de autoconservarse*, que se transformó en la nueva *virtus*, protagonista principal de la vida en común. Ese fue el motivo por el cual, al momento de explicar el surgimiento del orden político (*civitas* o *regnum*), se introdujo en la teoría política medieval el predominio de la causalidad eficiente sobre la causalidad final. Ese predominio sustituyó la explicación teleológica del surgimiento de la *civitas* por una explicación mecanicista en la que cada momento era causado por uno inmediatamente anterior con la consiguiente pérdida del carácter totalizante de la politicidad natural que, en Aristóteles, desde el fin, había desempeñado la función de organizadora y ordenadora de todo el proceso de formación de sucesivas comunidades humanas. En síntesis, el antiguo y amplio espacio de la politicidad humana y de la *pólis* explicadas como causas finales naturales, fue sustituido por otra causa final hacia la que el hombre tiende también naturalmente: la autoconservación y la satisfacción de sus necesidades. La consecuencia de esa sustitución

fue, o bien la devaluación de la teleología virtuosa y ordenadora en la fundamentación del surgimiento de la *civitas*, o bien su total desaparición.

#### 4.1. Tomás de Aquino: la satisfacción de las necesidades de la vida (necessaria vitae) en el origen de la vida política

Entre 1271 y 1273 Tomás escribió su único tratado político, el *De regno*.<sup>26</sup> En el prólogo anuncia su tratamiento de dos temas: el *origo regni* (origen de reino) y el *officium regis* (su función). Tomás los explica a la luz de tres problemas: (1) la vida del hombre *con* otros, (2) el *dominium* de un hombre (el *rex*) *sobre* otros, y (3) el fin del *rex* en relación con los hombres sobre los que reina.

Tomás comienza examinando un fenómeno que presenta como lógicamente primero en la argumentación: la vida del hombre *con* otros. Al momento de tipificar este fenómeno no decide aún si esa vida con otros es una *societas* en sentido moderno o una *civitas* en sentido aristotélico; por ello la llama, con cierta neutralidad, *vida in multitudine*.<sup>27</sup> Su decisión irrumpe cuando define las características del impulso que mueve al hombre a vivir *in multitudine*. Tomás define ese impulso invocando el principio de la necesidad natural. En tácita dependencia respecto de Séneca,<sup>28</sup> Tomás expone esa necesidad natural del hombre comparándola con la condición de falencia natural en que originalmente se encuentra el animal. Esa falencia es cuantitativamente mayor en el hombre que en el animal; éste puede vivir solo, pues la naturaleza le otorgó medios que le permiten superar sus falencias naturales y defenderse de las adversidades; el hombre, en cambio, carece de esos instrumentos, pero posee la razón y el *officium manuum*, cuya utilización para satisfacer todas sus necesidades (*sufficienter vitam transigere*) no puede

26. Cfr. *De Regno ad regem Cypri* (=DR). Cito pág. y línea de la ed. de Hyacinthe-F. Dondaine, en: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma, 1979. Sobre la composición tardía del *De regno*, en la madurez de Tomás, v. Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Teil I, Amsterdam/Philadelphia, 1992, pp. 27 ss.

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

28. «[...] quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis virium est. Quaecumque vaga nascuntur, et actura vitam segregem, armata sunt: hominem imbecillitas cingit: non unguium vis, non dentium, terribilem ceteris facit: duas res dedit, quae illum, obnoxium ceteris, validissimum facerent, rationem et societatem [...]» (cfr. Séneca, *De Beneficiis*, Lib. IV, cap. XVIII). Además de esta dependencia de Tomás respecto de Séneca algunos autores interpretan la alusión de Tomás a las posibilidades naturales del animal de vivir solo y a la necesidad natural del hombre de vivir con otros, como un tema estoico que habría llegado a Tomás también a través de Séneca (*Epistola* 121); v. por ej. Marcelo D. Boeri, «Innateness, Universal Reason and Self-Preservation: Making Room for Stoicism in John Locke», en: Alejandro G. Vigo, *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 2012, p. 214, nota 31.

efectivizar un hombre solo. Tomás llama *societas* a esta vida con otros *in multitudine* hacia la que cada hombre es movido por la necesidad de satisfacer falencias que solo no puede satisfacer. Por ello concluye: *est... homini naturale ut in societate... vivat*.<sup>29</sup> Ello permite colegir tres ideas: 1) la *societas* o vida humana *in societate*, primer momento de la vida del hombre con otros, es una directa consecuencia de sus necesidades y falencias naturales; 2) las características de estas necesidades resultan de una comparación simplemente cuantitativa con las de los animales; de esa comparación resulta que, por naturaleza, el animal es un ser con menos necesidades y falencias que el hombre; aunque Tomás no menciona explícitamente el trabajo como componente de la vida *in societate*, lo sugiere cuando menciona las dotes que la naturaleza otorgó al hombre (*ratio* y *officium manuum*), que suplen las naturales dotes con que los animales satisfacen sus necesidades; 3) Tomás concluye con su propia exégesis de la tesis *est homini naturale ut in societate vivat*: la naturaleza ha dotado al hombre con la tendencia hacia la vida en sociedad para responder a la satisfacción de sus necesidades que, si viviera solo, no podría satisfacer; y, por ende, tampoco podría subsistir. Por ello la tendencia natural, *i.e.* la *natura* que mueve al hombre a vivir *in societate*, equivale aquí a *necesidad natural*. Ésta es el nuevo fin que Tomás incorpora como argumento inicial de la construcción de su teoría política. Esta nueva *natura* reemplaza la naturaleza teleológica y virtuosa de Aristóteles y, además, opera como una causa eficiente cuyo efecto directo es la *societas*. Así, los dos primeros modelos causales a los que Tomás recurre para explicar la vida del hombre con otros son: primero, una tendencia finalística hacia la satisfacción de las necesidades de la *natura* humana menesterosa, y luego la causalidad eficiente que opera cuando esa *natura* menesterosa produce, como efecto directo, la vida *in societate*.

Desde allí transita hacia el segundo problema, el ejercicio del *dominium* del *rex* sobre otros hombres, *dominium* que Tomás entiende como *regnum*; por ello el *dominium* es equivalente a *regnum*. Origen del *regnum* son las falencias internas a la vida *in societate*. Para mostrarlo Tomás parte de un dato empírico: los hombres que viven *in societate* no privilegian el bien de todos, sino su propio bien; por ello la sociedad se destruye. Si en cambio ellos atienden a lo común, ella se unifica.<sup>30</sup> Tomás invoca el principio de conservación de la unidad: para salvar la integridad de la vida en común debe existir un gobierno –el *regnum*– que con-

29. «Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale ut in societate multorum vivat» (*DR*, p. 449, 28-38).

30. «[...] secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur» (*DR*, p. 450, 83-4).

duzca a los hombres al *bonum commune*.<sup>31</sup> Así, el *regnum* no es –como lo es la *pólis* de Aristóteles– una perfección posible que, como causa final, es ontológicamente anterior a las necesidades de la vida, sino que el *regnum* adviene como momento lógicamente posterior, como un *plus* que se encuentra en la misma línea que la *societas* y que resulta del tránsito desde un estadio de falencia y conflicto en la *societas* hacia un estadio de neutralización de las falencias y del conflicto operado por un *rex* cuya función es conducir al bien común a quienes causan conflicto cuando pugnan por imponer su bien individual. Por ello la *societas* es anterior al *regnum* y éste no es una ruptura respecto de ella, sino su continuidad, pues se encuentra en la misma línea causal negativa que la *societas*. Ésta existe para neutralizar falencias, pero provoca conflictos; por ello surgen el *dominium* y su equivalente, el *regnum*. Más aún, Tomás no solamente implica al *regnum* con las deficiencias propias de la vida societaria, sino que además identifica la *perfecta communitas* con la simple vida societaria limitada a satisfacer «todo lo necesario para la vida», y la llama *civitas*:

Puesto que al hombre compete vivir en multitud, porque si permaneciera solitario no se bastaría a sí mismo de lo necesario para la vida, conviene que sea tanto más perfecta la *societas* de la multitud cuanto más suficiente sea por sí para lograr lo necesario para la vida. Hay cierta suficiencia de vida en una familia de una casa, a saber, lo que hace a los actos naturales de nutrición, generación de la prole y otros similares; en un villorio, lo que compete a un único oficio; y en la *ciudad, que es la comunidad perfecta*, lo que hace a todo lo necesario para la vida; pero más aún en una provincia por la necesidad de la lucha y del auxilio mutuo contra los enemigos [...].<sup>32</sup>

Con ello la vida en sociedad resultante del impulso a satisfacer las necesidades de una vida menesterosa, se transforma en el paradigma de la vida humana colectiva. El texto muestra la primera devaluación que sufre la *natura* respecto del naturalismo político aristotélico. Para Aristóteles la naturalidad de su *pólis* es un ámbito

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

32. «Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur» (*DR*, p. 451, 154-169). Los pasajes destacados en itálica en el texto castellano citado en el cuerpo del artículo me pertenecen.

sustraído a la fuerza de la necesidad que queda encerrada en las comunidades prepolíticas. Para Tomás, en cambio, la legalidad causal que define la *civitas* es la necesidad y la falencia humana. Si bien su empleo del principio *conservatio sui* para identificar las necesidades y falencias no es explícito, el principio está presente, pero oculto bajo la idea de una naturaleza humana que tiende a la satisfacción de sus necesidades. Son éstas las que definen las características del espacio paradigmático de convivencia humana que satisface la *sufficientia vitae* y que, por ello, Tomás denomina *perfecta communitas*.

El tercer momento es la justificación del *officium regis*. Si en el Libro I ese *officium* consistía en neutralizar conflictos, en el Libro II Tomás no olvida que la función del *rex* también es conducir al hombre a la virtud natural; y tampoco olvida que la función del sacerdocio es conducir al hombre a la *virtus* sobrenatural.<sup>33</sup> Pero la virtud natural de los súbditos a la que debe conducir el *rex* no logra ocupar un lugar relevante en la argumentación del tratado, pues esa argumentación se desencadena toda a partir del *origo regni* en cuya aparición desempeña un papel decisivo la *natura* entendida como una necesidad mecanicista, y no a partir de una naturaleza teleológica entendida como perfección. En todo caso, podría decirse que en el *De Regno* existe una yuxtaposición no resuelta de dos instancias teóricas diferentes: por una parte el Libro I presenta una *societas* equivalente a *necessitas* que da lugar al nacimiento de un *regnum* teóricamente definido por el modelo de la causalidad eficiente y como espacio de neutralización de conflictos; y por la otra el Libro II presenta ese mismo *regnum* como lugar de realización de la *virtus* humana, para cuya definición Tomás recurre a la causalidad final bajo la forma del *officium regis*. Pero el momento teórico que Tomás privilegia en su argumentación es el *regnum* como espacio resultante de la necesidad, no de la virtud.

#### 4.2. La natura como satisfacción de necesidades y racionalidad instrumental en el *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París

El *De regia potestate et papali*<sup>34</sup> (1302-1303) del dominico Juan Quidort es el segundo tratado que privilegia el discurso sobre el origen del *regnum* y que des-

33. «Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam [...] Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: *gratia Dei, vita aeterna*, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis» (*DR*, p. 466, 74-98).

34. Cito DRPP, capítulo, pág. y líneas de la ed. de Fritz Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt. De regia potestate et papali. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, Stuttgart, 1969. Más detalles sobre la pérdida del naturalismo aristotélico en J.

cuida el discurso sobre su fin. Juan transcribe *ad litteram* extensos pasajes del *De regno*, lo que permite suponer que escribe bajo directa influencia de Tomás. Con todo, Juan utiliza esos pasajes para concluir tesis políticas más radicales que las de Tomás, pues mientras éste subordina el poder temporal al espiritual, Juan los separa para desvincular así al rey francés Felipe el Hermoso de toda subordinación al papa Bonifacio VIII con quien, en esos años, mantenía un conflicto. Dentro de este contexto, el objetivo de Juan es claro: determinar ontológicamente el estatus del *sacerdotium* y del *regnum* para definir la naturaleza de cada uno, mostrar sus diferencias y separarlos radicalmente entre sí.

Su interpretación del papel que desempeña la *natura* en su definición del poder temporal resulta de su cuidadosa descripción de la tipología del *regnum*. Juan llama *regnum* al poder temporal y lo define como «gobierno de la multitud perfecta, ordenado por uno al bien común». <sup>35</sup> De inmediato deriva la existencia del *regnum* a partir de la estructura ontológica de la realidad, a la que llama *ius naturale*. <sup>36</sup> Juan no detalla lo que entiende por *ius naturale*, pero esa derivación del *regnum* a partir de ese *ius naturale* descansa, ciertamente, en una interpretación ajena al naturalismo de Aristóteles, pues mientras éste disocia la politicidad natural de las necesidades de la vida y afirma que esa politicidad natural equivale a la superación de esas necesidades, para Juan la politicidad natural es, nuevamente, consecuencia directa de esas necesidades. Éstas (alimentación, vestido, defensa) son la causa eficiente de la politicidad natural que Juan coloca en la misma línea causal en que se encuentran esas necesidades:

Puesto que el hombre es animal político o civil por naturaleza, como dice el libro I de la Política, 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, y también por el habla que está dirigida a otro, cosas que sólo al hombre corresponden, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida. <sup>37</sup>

El texto muestra que la perfección de la *civitas* o del *regnum* no consiste en lograr una vida completa o la consumación de una vida virtuosa, sino en lograr la satisfacción de necesidades. Y, dirá luego, solo el *regnum* está en condiciones de ha-

Quidort v. mi trabajo «Una resignificación protomoderna del Estado (=regnum) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París», en *Scripta Mediaevalia* (Mendoza), vol. 2, Nro. 2, 2009, pp. 55-84.

35. «Regnum est regimen multitudinis perfectae ad communem bonum ordinatum ab uno» (*DRPP*, I,75, 4-5).

36. «Est autem tale regimen a iure naturale et a iure gentium derivatum» (*DRPP*, I,75, 22).

37. «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, et etiam ex sermone quid est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam [...]» (*DRPP*, I, 75, 23-76, 3).

cerlo. La definición que ofrece Quidort de la *civitas vel regnum* como *communitas* resulta de su comparación con las reuniones humanas que no satisfacen todas esas necesidades, y que por ello aún no pueden ser llamadas «comunidad» en sentido estricto. En términos aristotélicos, Quidort economiza el *regnum* y hace de él una casa grande:

De este modo, no hay comunidad de una casa o de una aldea, sino de la ciudad o reino, pues en la sola casa o en la aldea no se encuentran todas las cosas necesarias para la alimentación o el vestido y la defensa para toda la vida como en la ciudad o reino [...].<sup>38</sup>

De inmediato la definición del *regnum vel civitas* presenta un giro inesperadamente moderno cuando Juan sostiene que el medio de satisfacer esas necesidades es el trabajo realizado por cada individuo: *ars, labor e industria propria*.<sup>39</sup> Así el trabajo, cuya existencia Aristóteles había excluido de la *pólis*, es incorporado por Juan como componente esencial de su *regnum*, *i.e.* queda estrechamente vinculado a la definición del *regnum vel civitas* como única verdadera *communitas* en la que se satisfacen «todas las cosas necesarias... para toda la vida». Y puesto que el trabajo produce bienes, «[...] las personas particulares [...] tienen sobre ellos *ius, potestas* y verdadero *dominium*, y cualquiera, pues es su *dominus*, puede por sí ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos, a su antojo, sin perjuicio de otro».<sup>40</sup>

Podrá percibirse que, con ello, el *dominium* deja de estar referido al ejercicio de una *potestas* de un hombre sobre otro, y se transforma en una relación de cada individuo con sus bienes propios producidos por su trabajo. Si la definición del *regnum* como espacio de satisfacción de necesidades hacía del *regnum* una casa grande, la transformación del *dominus* en un propietario hace del *regnum* un espacio económico. De ese modo, el *dominium* pierde su carácter «político» de relación de gobierno y se transforma en una relación del hombre con las cosas, resultante del trabajo. Ahora *dominium* equivale a *dominium in rebus*, a propie-

38. «[...] cuiusmodi non est communitas domus vel vici sed civitatis vel regni, nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno» (DRPP, I, 76, 3-76, 6).

39. «[...] exteriora bona laicorum [...] sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria [...]» (DRPP, I, 96, 23).

40. «[...] personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito [...] cum sit dominus» (DRPP, VII, 9, 24-7); «[...] quia temporalia laicorum non sunt communitatis [...] sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator. Sed bona ecclesiastica communitati sunt collata, ideo oportet quod sit aliquis unus qui communitati praesit [...]» (DRPP, III, 82, 26-83,2).

dad privada o, al menos, a posesión. La teoría política de Quidort es la primera teoría política medieval que descansa en la consideración de los hombres, ante todo, como trabajadores y propietarios, y sólo después como súbditos; la vida en el *regnum* es una comunidad de propietarios que satisfacen necesidades mediante el trabajo, no de ciudadanos virtuosos en sentido aristotélico.

De la tesis que sostiene que cada individuo tiene *dominium* total sobre sus bienes Quidort deriva otra consecuencia: puesto que «los hombres difieren según lo propio, pero se unen según lo común»,<sup>41</sup> cuando «cada uno persigue lo que es suyo [la multitud] se disuelve»,<sup>42</sup> pues entre los hombres irrumpen conflictos, por ejemplo, cuando «alguien pretende apoderarse de un bien ajeno...».<sup>43</sup> Ello facilita el tránsito desde el momento correspondiente al *dominium* de cada individuo sobre sus bienes hacia el momento de la *iurisdictio* del *rex* o *princeps* cuya figura irrumpe como consecuencia de los conflictos causados por las pretensiones de ejercer *dominium* sobre los bienes de otro. El *regnum* resulta de la necesidad de garantizar la propiedad, reemplaza el carácter comunitario y virtuoso de la antigua *pólis* y se transforma en un orden cuya función es neutralizar conflictos entre propietarios.<sup>44</sup> En suma, la argumentación de Juan comenzó con la institución del *regnum* como espacio al que los hombres, movidos por sus necesidades naturales, acuden para satisfacerlas; continúa con el trabajo como generador de bienes para satisfacer esas necesidades; luego aparece la relación directa entre cada individuo y esos bienes; luego el conflicto resultante de las pretensiones sobre esos bienes; y como consecuencia de esos conflictos irrumpe el *rex* y su *iurisdictio*. Así, la institución del *rex* es posterior a la propiedad y depende de ella: «fue instituido por el pueblo un príncipe que presida en casos [de conflicto entre propietarios]».<sup>45</sup>

Hasta aquí Juan ha interpretado la *natura* de la tesis aristotélica *animal naturaliter politicum* como cadena de necesidades y ha devaluado la función del *rex* haciendo de él un regulador y pacificador de intereses contrapuestos. Ahora in-

41. «Secundum proprium quidem differunt, secundum vero commune uniuntur» (*ibid.*, 76, 13-14).

42. «Omnis autem multitudo quolibet quaerente quod suum est dissipatur et in diversa dispergitur.» (*DRPP*, I, 76, 6-7).

43. «Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines quae sua sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit [...]» (*DRPP*, VII, 97, 4-7).

44. «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» (*DRPP*, I, 76, 6-14).

45. «[...] ideo positus est princeps a populo qui in talibus praeest ut iudex decernens iustum et iniustum» (*DRPP*, VII, 97, 7-8).

voca algunas autoridades para interpretar la vida según la naturaleza como una vida racional, opuesta a la vida bestial de los hombres, pero en la que la racionalidad es sólo instrumental y pacificadora. El texto puede ser dividido en tres partes. En la primera escribe:

Es evidente [...] que este gobierno se deriva del derecho natural (*ius naturale*), porque el hombre es naturalmente un animal civil o político y social, al punto que, antes de Belo y Nino, que reinaron en un comienzo, los hombres no vivían conforme a su naturaleza como hombres, sino como bestias, sin gobierno, como dice Orosio en su primer libro *Contra los paganos* [...]. Y Cicerón dice algo semejante al comienzo de su *Vieja Retórica*, y también el Filósofo en la *Política* [i.e.] que no viven como hombres sino como dioses o bestias.

El texto alude al tránsito de los hombres desde una vida bestial no natural «hacia la vida en común conveniente según su naturaleza». La *natura* asume aquí la forma de *ius naturale*: «este gobierno se deriva del *ius naturale*». El significado de esta expresión podría ser interpretado a la luz de la ecuación entre *ius naturale* y la definición del hombre como animal naturalmente civil o político y social opuesto al hombre bestial. Juan entiende ambas situaciones como situaciones históricas, e invoca tres fuentes (Orosio, Cicerón, Aristóteles) que, en su lectura, aluden a un tránsito histórico desde un estadio *more bestiarum*, de anomia bestial y antinatural, hacia un estadio de vida según la naturaleza (*naturaliter*) regulado y ordenado por leyes que serían, en este caso, el *ius naturale*.

La segunda parte del texto sugiere que el tránsito habría tenido lugar gracias a *rationes persuasoriae* que hombres razonables esgrimieron ante otros congéneres para conducirlos «hacia una vida común ordenada» equivalente a la vida según la naturaleza:

Y como los hombres no podían ser conducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida en común, conveniente según su naturaleza [...], los hombres que hacían más uso de la razón compadeciéndose del error de sus semejantes, comenzaron a conducirlos por medio de razones persuasivas hacia la vida en común ordenada bajo alguien único, como dice Cicerón, y así conducidos se unieron para vivir comunitariamente con ciertas leyes.

Aquí es problemático el significado de *rationes persuasoriae*. Dado que esta nueva vida resulta de *rationes persuasoriae*, éstas podrían ser definidas como equivalentes a racionalidad, pero ésta parece limitada, nuevamente, a la conveniencia y la utilidad de la vida común regulada por el gobierno de un *rex* que neutraliza los conflictos surgidos en la vida *more bestiarum sine regimine*. Nada alude aquí a una racionalidad virtuosa, sino que la razón parece ser sólo instrumental o funcional a una vida común entre propietarios.

Por último, las leyes bajo las cuales viven los hombres en su vida ordenada tienen un nombre, *ius gentium*:

Estas leyes pueden ser llamadas aquí derecho de gentes. Luego es manifiesto que el gobierno de este tipo se deriva del derecho natural y del de gentes.<sup>46</sup>

La vida común ordenada equivale a vivir bajo el principado de uno (*sub uno aliquo*) y bajo leyes llamadas *ius gentium*. Esta expresión exige una interpretación. Su fuente puede ser la ecuación ciceroniana «*natura, id est, ius gentium*» (*De officiis* III, 5); o quizá la ecuación del jurista Gayo, quien presenta el *ius gentium* como equivalente a racionalidad: «*ius gentium [...] est quod naturalis ratio inter homines constituit*» (*Institutiones* I, 1).<sup>47</sup> Aunque el *ius gentium* es equiparado por Cicerón con *natura* y por Gayo con *naturalis ratio*, en la utilización que Juan hace de estos textos nada sugiere que el *ius gentium*, i.e. el conjunto de leyes bajo el cual los hombres son llevados a vivir por los más razonables entre ellos, sea para Juan algo más que un orden jurídico regulador de las relaciones entre individuos, instituido por la *iurisdictio* del *princeps*, para que los hombres que viven juntos alcancen la paz y superen los conflictos que surgen cuando alguno privilegia «lo que es suyo» o «pretende apoderarse de un bien ajeno».

En síntesis, la única explicación satisfactoria que ofrece Juan acerca de su propia concepción de la *natura* es la que surge de su lectura del pasaje de *Política* («*homo sit animal naturaliter politicum seu civile*») como tendencia a satisfacer alimentación, vestido y defensa, i.e. la autoconservación del individuo. Como no lo era en Tomás, tampoco en Juan es explícito el empleo que hace del principio *conservatio sui* para identificar las necesidades y falencias; el principio está nuevamente oculto bajo la idea de una naturaleza humana cuya teleología es la satisfacción de sus necesidades. A partir de esa concepción, toda la racionalidad que invoca Juan, la de la *natura* aristotélica, la del *ius naturale* de Cicerón y la de la *naturalis ratio* de Gayo, han sido resignificadas y transformadas en una *natura* muy cercana a una racionalidad instrumental.

Tampoco Juan olvida la dimensión virtuosa del *regnum*, pues sostiene que su función es conducir los hombres al «*vivere secundum virtutem ut [...] Philoso-*

46. «Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturale, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile et politicum et sociale in tantum, ut ante Belum et Ninum, qui primitus regnaverunt, homines non naturaliter nec ut homines, sed more bestiarum sine regimine viveant, ut narrat quosdam dixisse Orosius primo libro suo *Contra Paganos*. Et Tullius consimilia dicit in principio Veteris Rhetoricae, et Philosophus dicit de talibus in Politicis quod non vivunt ut homines sed ut dii vel bestiae. Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatiens errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt» (*DRPP*, I, 77, 24-78, 3).

47. Agradezco a Antonio Tursi la información acerca de ambas fuentes.

*phus in Ethicis [...] et in Politicis dicit*».<sup>48</sup> Pero esta atribución al *regnum* de una función «virtuosa» sólo en apariencia sugiere que Juan tiene en cuenta también el modelo clásico y virtuoso de la política. Aquí reaparece el mismo problema que en Tomás, pues la argumentación de Juan no transita a través de la virtud, sino que se desencadena en la fuerza de la necesidad natural que mueve a los hombres a vivir con otros y culmina en la garantía de los derechos que el *rex* otorga a cada individuo a mantener su propiedad de modo no conflictivo con los otros propietarios. Y Juan tampoco explica, como sí lo hizo Aristóteles, porqué el *regnum* tiene su origen en las necesidades de la vida y, simultáneamente, ese mismo *regnum* tiene la función teleológica de conducir al hombre a la virtud, *i.e.* no explica porqué el mismo *regnum* es un efecto directo de deficiencias humanas y, al mismo tiempo, es causa de virtud y perfección. En Quidort, la función virtuosa del *regnum* y su lugar en la argumentación vuelve a ser sólo retórica.

#### 4.3. Irrupción explícita de la *conservatio sui*: la *natura* como tendencia a la autoconservación en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua

En el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua se verifica la irrupción explícita del principio de la *conservatio sui* que logra sustituir totalmente el modelo aristotélico-finalístico. Aunque Marsilio sigue apelando a la *natura*, ésta no es aristotélica, sino que proviene de versiones fragmentarias de textos de Cicerón. Esta nueva *natura* vacía la *natura* de su contenido teleológico, la transforma en sinónimo de *conservatio sui* y la hace operar como causa eficiente de la *civitas*. Más aún, Marsilio radicaliza las posiciones de Tomás y Juan de París, pues mientras éstos dissociaban el origen y el fin de la *civitas* manteniendo una tímida y retórica teleología con vigencia para el fin de la *civitas*, Marsilio extiende la *sufficientia vitae* tanto hasta el origen como hasta el fin de la *civitas*. El resultado de esa extensión es una *civitas* totalmente implicada por la *sufficientia vitae*, tanto en su origen como en su fin. Esa absolutización de la *vita sufficiens* se hace manifiesta en relación con tres temas: 1) el origen de la *civitas*; 2) el fin de la *civitas*; y 3) las causas que mueven al hombre a integrar la *civitas*.

48. «Primo quia supponit quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et quod habeam curam corporum et non animatum, quod falsum est, ut dictum est supra, cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcumque, sed quod est vivere secundum virtutem, ut dicit Philosophus in *Ethicis* quod intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere ad virtutem, et in *Politicis* dicit quod sicut anima melior est corpore, sic legislator melior est medico quia legislator habet curam animarum, medicus corporum» (*DRPP*, XVII, 157, 8-15); además: «[...] cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem [...]» (*DRPP*, XVIII, 163, 24-5).

a) *Origen de la civitas*. Marsilio explica el avance desde las comunidades humanas simples hacia las más complejas comparándolo con el movimiento de la naturaleza, que «avanza de lo menos a lo más perfecto».<sup>49</sup> Marsilio explica ese movimiento *ad perfectiora* en tres pasos cuya característica común es la cantidad.

En efecto, en el primer paso lee el proceso como un transcurso mensurable en términos temporales (*successive*)<sup>50</sup>: «las comunidades civiles comenzaron de lo pequeño y poco a poco (*paulatim*), tomando incremento, llegaron por fin a la consumación».<sup>51</sup> También el segundo paso afirma que ese proceso temporal es cuantitativo, pues ahora es el incremento de la cantidad de hombres el que muestra la insuficiencia de una sola casa para satisfacer las necesidades (*ut eis non suffecerit domus unica*) y exige transitar desde la *domus* al *vicus*; por ello las comunidades y las relaciones interhumanas que en ellas tienen lugar se hicieron cada vez más complejas.<sup>52</sup> Y el tercer paso vuelve a medir cuantitativamente el proceso cuando sostiene que el transcurso del tiempo y el incremento cuantitativo de relaciones humanas provocan una acumulación de experiencia. Ésta constata que las comunidades más pequeñas no bastan para satisfacer todas las falencias humanas y percibe la necesidad de que existan comunidades cada vez mayores. Como consecuencia de ello el hombre va instituyendo esas comunidades hasta que su razón (*per rationem*), atendiendo a la experiencia acumulada y percibiendo la conveniencia de que exista una comunidad que satisfaga *todas* las necesidades, instituye la *civitas* que es la comunidad perfecta y adecuada porque es capaz de alcanzar una *sufficientia vitae* completa.<sup>53</sup>

De ese modo, la institución de la *civitas* es presentada como una decisión de la *razón instrumental* que descubre en la *civitas* la comunidad más apta para satis-

49. «Ex quibus [communitatibus], tamquam imperfectis, processerunt homines ad perfectas communitates, regimina et modos vivendi in eis. Nam ex minus perfectis ad perfectiora semper est nature atque artis, sue imitatricis, incessus» (Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, I, iii, 2). En lo sucesivo cito (*DP*) la ed. de R. Scholz, [MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui, 7], Hannover, 1932-3. Las versiones en castellano pertenecen a L. Martínez Gómez, *El Defensor de la Paz*, Tecnos, Madrid, 1989, a veces con ligeras modificaciones.

50. Véase *infra*, nota 53.

51. «[...] communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum [...]» (*DP*, I, iii, 3).

52. «ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas [...]» (*DP*, I, iii, 3).

53. «Augmentatis autem hiis [communitatibus] successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfectiores, 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).

facer todo lo necesario para la vida. Es precisamente aquí donde se percibe la inversión marsiliana del modelo aristotélico. Pues Aristóteles consideraba la *civitas* como un *prius* ontológico, anterior a las necesidades y a las comunidades prepolíticas porque es su causa final, y explicaba su nacimiento con dos tesis teleológicas: «la *pólis* es por naturaleza» y el «hombre es político por naturaleza». Marsilio, en cambio, sustituye esa causalidad metafísico-teleológica por una necesidad natural-mecanicista; en lugar de anteponer la *pólis* como *prius* ontológico, antepone la necesidad. La necesidad opera, primero, como causa final del hombre sustituyendo su *télos* metafísico virtuoso, y además opera como causa eficiente de la institución de la *civitas* entendida como comunidad perfecta instituida para satisfacer todas las necesidades. Así la *civitas* se convierte en un efecto posterior a esas necesidades y surge como respuesta funcional a ellas. Éstas, percibidas por la experiencia, operan desde atrás como causa eficiente de la *civitas* que se transforma en el último término temporal de un incremento cuantitativo de relaciones humanas resultantes del crecimiento de necesidades. Ello privilegia el naturalismo de las necesidades y hace de la *civitas* un instrumento para su satisfacción. La necesidad natural sustituye aquí a la metafísica de la causa final. Natural no es la *civitas*, sino solo la tendencia a satisfacer necesidades. La *civitas* es instituida por el hombre racional para que esas necesidades sean satisfechas.

b) *El fin de la civitas*. Marsilio recurre a un texto de Aristóteles (*Politica* 1252b 30) para tipificar la *civitas* como la *communitas* más perfecta porque ha llegado al término de su autosuficiencia y porque existe en vistas al *bien vivir* (*existens autem gracia bene vivendi*).<sup>54</sup> En aparente fidelidad a Aristóteles, Marsilio diferencia la vida de esclavos y animales de la vida de los habitantes de la *civitas*: mientras los primeros sólo viven, los ciudadanos viven bien (*bene vivere*) pues la comunidad política dota al hombre de lo necesario para la realización de todas sus dimensiones, inclusive de las artes liberales, culminación de la vida humana.<sup>55</sup> Pero cuando Marsilio debe explicar qué entiende por el *vivere* y el *bene vivere* que define como causa final de la *civitas* (*determinata civitate propter vivere et bene vivere, tamquam finem*)<sup>56</sup>, olvida totalmente el *bene vivere* y se concentra solo en la definición del *vivere*. Nuevamente define el *vivere* como el fin para el

54. «Est autem *civitas* secundum Aristotelem I<sup>o</sup> Politice capitulo 1<sup>o</sup>: *perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficiens, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi [...]*» (DP, I, iv, 1).

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

56. «Sic ita determinata civitate propter vivere et bene vivere, tamquam finem, oportet de ipso vivere ac modis eius tractare primum» (DP, I, iv, 2).

cual se ha instituido la *civitas*<sup>57</sup> y –aquí lo más importante–, identifica ese *vivere* que considera como el fin de la *civitas*, con el contenido conceptual del principio a partir del cual demostrará todas las posteriores proposiciones del tratado: «*todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vita sufficiens y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual se admite no sólo para los hombres, sino también para los animales de todo género*».<sup>58</sup>

Este texto define la causa final de la institución de la *civitas* radicalizando el principio de la *vita sufficiens* (*nociva refugere et declinare*). Más aún, insistiendo todavía más en esa radicalización, expone de inmediato el significado de la *vita sufficiens* a la luz de un fragmento de Cicerón: «*según Tullio, en De officiis, lo primero proveyó la naturaleza a todo género de animales de lo necesario para que defiendan su cuerpo y su vida y eviten lo que les resulte nocivo y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir*».<sup>59</sup> Este texto de carácter biologicista permite a Marsilio equiparar las falencias naturales de la especie humana con las de las otras especies, colocar en un mismo nivel a la especie humana y a las especies animales y equiparar la *vita sufficiens* con el principio *conservatio sui*. Ello establece un vínculo primario entre la *vita sufficiens* y un *vivere* que es expresión de un naturalismo atado al principio de conservación de la especie y que hace de esa *conservatio* la causa final de la ciudad. Ese principio equivale a afirmar que todo animal viviente en el que se ha mantenido íntegra su propia naturaleza, posee intacta en su naturaleza la tendencia a la *vita sufficiens* y a huir de lo que la perjudica. Así, a la tesis que sostenía que la *civitas* tiene su origen en la satisfacción de necesidades como resultado de la acumulación de la experiencia humana, Marsilio agrega ahora que «natural» no significa un *télos* metafísico equivalente a la perfección virtuosa que el hombre puede lograr en la *civitas*, sino a huir de lo nocivo y a conservarse a sí mismo.

c) Por fin, cuando explica porqué los hombres acuden a vivir en la *civitas*, Marsilio afirma que el impulso hacia la *civitas* arraiga en la indigencia originaria de la naturaleza humana. El hombre es un ser formado por elementos opuestos, nace indefenso, sufre las afecciones del entorno y siempre se corrompe algo de

57. «Est enim [vivere], ut diximus, cuius gracia civitas instituta est et necessitas omnium que sunt et fiunt per hominum communicationem in ea» (DP, I, iv, 2).

58. «Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandorum omnium principium naturaliter habitum, creditum et ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod etiam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium, 1° De officiis, capitulo 3° [...]» (DP, I, iv, 2).

59. «[...] ubi inquit: Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum, acquirat et paret. Quod etiam ex induccione sensata palam quilibet accipere potest» (DP, I, iv, 2).

su sustancia. Por ello necesitó de distintas artes para apartar los daños de esa condición indigente. Y como tales artes sólo pueden ser ejercidas mediante el concurso de muchos, los hombres debieron reunirse para obtener los beneficios derivados de ellos y evitar los perjuicios.<sup>60</sup> El resultado de esa congregación es la *civitas*, comunidad acabada entendida como multiplicidad diferenciada de partes u oficios.<sup>61</sup> Pero el hombre no tiende a la comunidad política por naturaleza, i.e. teleológicamente, sino que la comunidad política es simplemente un simple efecto de las deficiencias de su naturaleza y, por ello, posterior a esas deficiencias y a la tendencia natural *hacia la suficiencia de la vida*. La *civitas* vuelve a ser resultado de un naturalismo biologicista pues ella surge como respuesta a la necesidad de satisfacer la tendencia natural hacia la superación de la inicial indigencia.

#### 4.4. *La conservatio sui en el De concordantia católica de Nicolás de Cusa*

En el *De concordantia católica*<sup>62</sup> de Nicolás de Cusa culmina el periplo medieval del principio *conservatio sui*. Escrito en 1433, en el marco de las disputas conciliares, el tratado se articula en tres libros: el Libro I se ocupa de la Iglesia como cuerpo místico y trata el *spiritus* de la Iglesia; el Libro II trata el sacerdocio o *anima* de la Iglesia; y el Libro III trata el poder temporal o *corpus* de la Iglesia. Tema central del tratado es la Iglesia; por ello es un tratado eclesiológico que considera el poder temporal como un poder intraeclesialístico.

De esos tres libros ofrece particular interés el Libro III en cuyo *Prooemium* Nicolás utiliza el principio de la *conservatio sui*.<sup>63</sup> Allí sostiene que el poder temporal tiene un carácter bifronte y, por ende, dos dimensiones: una unitaria y descendente, porque proviene de Dios (*a Deo*); otra, múltiple y ascendente, porque proviene *ab homine*.<sup>64</sup> Mientras que –por razones obvias– la tesis referida

60. «[...] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis [...] rursusque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum 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).

61. *DP*, I iv, 5.

62. *De concordantia catholica* (=CC). En lo sucesivo cito libro (L), capítulo (C) parágrafo (n) y pág. (p) de la ed. de G. Kallen, *Nicolai de Cusa. Opera Omnia*, Academia Litterarum Heidelbergensis, vol. XIV, Hamburg, 1963.

63. Kallen ha probado que las referencias a Aristóteles en el *Prooemium* no son de Aristóteles, como sostiene Nicolás, sino de Marsilio de Padua (cfr. CC, L. 3, *Prooemium*, n. 268, nota 1 [h xiv/iii, 313]).

Kallen ha mostrado también que Nicolás escribió ese *Prooemium* después de redactar el L. III, hecho que agrega un cierto grado de incertidumbre al conjunto de la argumentación expuesta en ese Libro. 64. CC, L. 3, *Prooemium*, n. 290 (h xiv/iii, 326).

al origen unitario y descendente del poder con origen en Dios no ofrece dificultades, sí las ofrece la tesis referida al carácter múltiple y ascendente del poder. Precisamente, el principio *conservatio sui* se encuentra entre los argumentos empleados por Nicolás para resolver teóricamente el tránsito desde la dimensión múltiple de ese poder que está en cada hombre hacia su dimensión unitaria. El principio *conservatio sui*, pues, debe ser considerado como un argumento empleado por Nicolás para mostrar que el poder múltiple se unifica en una instancia en la que ese poder se hace uno.

Nicolás comienza caracterizando el estatus epistemológico de los *principia* de su argumentación. Llama a esos principios *fundamenta necessaria* pues son los primeros en el orden de la fundamentación.<sup>65</sup> Esos *principia* son *iura naturalia* y tienen validez universal. Su universalidad y su anterioridad a toda consideración humana hacen que ésta deba apoyarse en ellos.<sup>66</sup> Ello explica que esos principios hayan sido punto de partida de numerosos teóricos del pensamiento político: Platón, Aristóteles y Cicerón.<sup>67</sup> Nicolás define el contenido de esos *iura naturalia* identificándolos con el principio de autoconservación de cada especie. Aunque atribuye el principio a Cicerón (*De officiis*, I, 4, 11),<sup>68</sup> expone el principio con una formulación propia, diciendo que lo primero de la esencia de cada especie es su existencia: «*primum quidem essentiae est ipsum esse*».<sup>69</sup> De todo ello resulta que la *conservatio sui*: 1) es el primero de los *iura naturalia*; 2) es el modo más inmediato y primario de manifestación de la *natura* propia de cada uno de los seres vivientes; 3) y es equivalente al primado de la existencia (*esse*) sobre la esencia de cada especie viviente, existencia que se manifiesta como el principio primero (*primum*) de cada una de esas especies.

De inmediato agrega que cada especie cuenta con los medios tendientes a suplir las deficiencias de su naturaleza y a conservarse en la existencia. Esos medios son llamados *principia connata, instinctus, appetitus* y, en el caso del hombre, *ratio*.<sup>70</sup>

65. CC, L. 3, *Prooemium*, n. 268 (h xiv/iii, 313).

66. «Naturalia quidem iura cunctas humanas considerationes et antecedunt et ad omnia illa principia sunt» (*ibid.*).

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

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

69. *Ibid.*

70. «Quare ad hoc, ut quaelibet essentia sit, habet connata ad hoc principia, instinctum, appetitum aut rationem. Ex quo evenit secundum naturam diversitatem varia esse media propter esse et conservari naturaliter inintuitui indita. Hoc fundamento Aristoteles septimo Politicae finali capitulo conclusit omnem artem et disciplinam pro supplemento naturalium defectuum fore» (*ibid.*).

Ésta permite a Nicolás transitar desde el instinto natural de autoconservación hacia la teoría política, pues ese instinto natural de autoconservación movió al hombre a percibir, por medio de su *ratio* (*rationabili discursu intelligentes*), la utilidad y necesidad de la vida en comunidad.<sup>71</sup> Por ello surgieron las ciudades. Éstas son instituidas como resultado de una reflexión de la razón que mostró la necesidad de transitar *desde un estadio precomunitario* –en el que dominan pasiones negativas– *hacia un estadio de paz* regulado por normas provenientes del asentimiento de todos y destinadas a mantener la unidad y la concordia.<sup>72</sup> Puede percibirse aquí una conducta teórica paralela o, al menos, muy cercana a la de Marsilio, pues las ciudades no surgieron a causa de su carácter teleológico y virtuoso, sino que surgieron porque la necesidad movió a la *ratio* a reflexionar acerca de la conveniencia y la utilidad de su existencia.

En efecto, así como el *consensus* es el origen del orden de normas de las comunidades humanas, ese mismo *consensus* permite transitar hacia la *civitas* constituida como unidad de lo público (*res publica*). Nicolás menciona ahora una admirable *lex divina* accesible a la racionalidad humana, gracias a la cual los hombres percibieron (a) la *utilidad* de las comunidades, (b) la utilidad de su *conservación* (c) mediante *leyes* (d) resultantes del *consenso* común.<sup>73</sup> Los protagonistas de la percepción de la utilidad de la conservación de la *civitas* mediante leyes resultantes del consenso son, o los más sabios (*sapientes*)<sup>74</sup> o la *maior pars populi, civium aut heroicorum*, i.e. los mejores entre los ciudadanos.<sup>75</sup> Y luego transita hacia la determinación de la causa de la opción de esos protagonistas por la *recta via* de la cual proviene el éxito histórico de la vida social humana ratificada por leyes consensuadas. La causa de esa infalibilidad es un argumento de optimismo naturalista: la *maior pars populi* no se equivoca respecto de lo útil para los hombres; si ello ocurriera, se frustraría el apetito natural y el orden de la na-

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

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

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

74. *Ibid.*

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

turalidad que debe tender a su conservación.<sup>76</sup> La *civitas* se constituye porque esa *maior pars populi* no se equivoca. Ese es el significado que Nicolás atribuye a la formulación aristotélica según la cual el hombre es, *naturaliter*, civil y político.<sup>77</sup>

Hasta aquí Nicolás ha logrado construir un binomio (*consensus-civitas*) integrado por dos miembros que se corresponden entre sí en virtud de su carácter unitario. Por una parte, la *maior pars populi, civium at heroicorum*, que llama también la *valentior pars*, es un conjunto de hombres libres que otorga unitariamente su consenso a la formación de otra unidad, la de *civitas* y sus leyes. Por otra parte, la *civitas* es una unidad que resulta de ese consenso. De inmediato retoma el análisis de cada uno de esos dos miembros para agudizar, en cada uno de ellos, su carácter de unidades totales y casi perfectas y mostrar que, si por el lado de la *civitas* existe una perfecta unidad resultante del hecho de que ella es una comunidad derivada de la razón y la experiencia humanas a efectos de conservar la integridad de la especie humana, por el lado del consenso existe también una suerte de unidad perfecta resultante de que ese consenso que aprueba las leyes de la ciudad es un asentimiento de un grupo de hombres constituidos como una unidad de hombres racionales y libres. Nicolás insiste en la perfección implicada en el consenso de los hombres libres. Los libres constituyen el paradigma de la *reductio ad unum*: a más libertad, más racionalidad, y a más racionalidad, más posibilidad de reconducir la multiplicidad de los hombres a una unidad. Por ese motivo, poco más adelante utiliza el principio jurídico *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* para afirmar que una decisión común solo se puede tomar por libre consentimiento libre de todos.<sup>78</sup>

En suma, Nicolás construye su *civitas* sobre una argumentación basada en un naturalismo apoyado en la experiencia y en la razón. Éstas son instrumentos para satisfacer las necesidades impuestas por el principio o tendencia natural hacia la autoconservación. Por ello reconstruye el origen de la *civitas* a partir de su utilidad, encontrada por la razón humana en búsqueda de la satisfacción de las necesidades implícitas en el natural instinto de conservación. A ello se agrega su interpretación optimista de la naturaleza como un movimiento histórico infalible de la razón y de la experiencia de los hombres hacia la búsqueda y el logro de lo mejor para su especie. Ello le permite transitar desde la multiplicidad y el desor-

76. «Alioquin contingeret naturalem appetitum frustrari, ut in pluribus, quod pro inconvenientissimo apud philosophantes habetur» (*ibid.*).

77. «Videmus enim hominem animal esse politicum et civile et naturaliter ad civilitatem inclinari. Hinc oportet valentior partem pro remanentia politiae esse, ut Aristoteles primo Politicae primo capitulo concludit» (*ibid.*).

78. CC, L. 3, *Prooemium*, n. 275 (h xiv/iii, 318).

den precivil hacia el éxito de la vida social y hacia la unidad y el orden representados por la *civitas*.

### 5. Conclusión: *facere de necessitate virtutem*

El análisis de estos tratados permite percibir que su invocación de la *natura* como principio de la argumentación se ha deslizado hacia una *natura* lejana del naturalismo metafísico aristotélico que unifica origen y fin de la *pólis* y que privilegia el fin sobre el origen. En Tomás de Aquino y Juan de París se percibe una primera disociación entre ambos, una tendencia a olvidar el discurso sobre el fin y una progresiva irrupción de un discurso que privilegia el origen, invoca como fundamento de ese origen la necesidad natural y hace de éstos el fundamento del orden político. En el caso de Marsilio de Padua la radicalidad del principio de autoconservación le mueve a equiparar origen y fin con necesidad. Y en el caso de Nicolás de Cusa es también el instinto natural de autoconservación el que mueve al hombre a percibir, por medio de su *ratio*, la utilidad y necesidad de la vida en comunidad.

Con ello, el naturalismo metafísico clásico es sustituido por un modelo naturalista de carácter empírico y biologizante que evidencia que ya en la teoría política medieval se registra la presencia de un espectro de temas premodernos ajenos al modelo clásico de la política estereotipado por la *pólis* aristotélica tal como ella es presentada en el Libro I de la *Política*. El resultado de la sustitución de la prioridad metafísico-teleológica de la *pólis* por la prioridad de una necesidad natural mecanicista es equivalente a la transformación de la *civitas* en efecto de la necesidad y a la transformación de la necesidad en causa eficiente de una *civitas* instituida para satisfacer esa necesidad.

Ello tiene dos relevantes consecuencias, una conceptual y otra historiográfica. Desde el punto de vista teórico-conceptual la transformación de la *necessitas* en protagonista de la formación del orden político (*civitas vel regnum*) constituye el prototipo de la metamorfosis de la *necessitas* en *virtus*. Es allí donde se pone de manifiesto la irrupción del principio *facere de necessitate virtutem*. Y además, desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas, la transformación de esa *necessitas* en *virtus* pone en grave crisis la vigencia de la categoría historiográfica «aristotelismo político medieval» que, en lo sucesivo, invita a ser revisada.

Universidad de Buenos Aires