

**La contribución de la filosofía a la formación del pensamiento político
laico a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV**
**The philosophical contribution to the constitution of the political
theory at the end of the XIII century**



Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires)

Abstract: This paper deals with the treatment of the *philosophia moralis* in the Student's Guide or guidebook of Barcelona as prelude to the Western reception of the aristotelian *libri morales*. The author analyzes the political consequences of the guide in connection with the methodical separation between philosophy and theology as antecedent of the same distinction in the political theory of the second half of the XIII. century.

Palavras clave: Aristóteles, aristotelismo radical, ética, teoría política.

Keywords: Aristotle, radical aristotelismo, ethics, political theory.

El tema de la contribución de la filosofía a la formación del llamado *pensamiento político laico* en el tránsito del siglo XIII al XIV es un problema histórico-filosófico de complejo desarrollo teórico y con extensos antecedentes en el tiempo. Aunque intensamente estudiado, el fenómeno de confluencia de teoría política y filosofía aún no ha sido agotado desde el punto de vista de la investigación histórica. Menos aún lo ha sido el período que actúa *como antecedente inmediato* - en la primera mitad del siglo XIII - de la teoría política que comienza a desarrollarse *en la segunda mitad* de ese siglo. En efecto, por una parte se trata de un período que ofrece grandes lagunas documentales en cuanto a su constitución intelectual, por la otra, los testimonios que existen aún no han sido analizados suficientemente como para poder reconstruir el período de modo satisfactorio. Muy recientes son los trabajos de Claude Lafleur que procuran reconstruir el ambiente intelectual de la Facultad de Artes de la primera mitad del siglo XIII. Un resumen de la información que existe sobre el tema ha sido vertido en el congreso que tuvo lugar en Laval (Québec-Canadá), cuyas actas han sido publicadas bajo el título de *L'enseignement de la philosophie au XIIIe. siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109* (Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier, Brepols, Turnhout, 1997).

En rigor, aunque el pensamiento político *laico* surgido en la segunda mitad del siglo XIII tiene sus orígenes inmediatos en la primera mitad del siglo, debe tenerse en cuenta, sin temor de caer en una generalización, que en última instancia es *toda la edad media histórica e intelectual* - desde Agustín o, para ser más exactos, desde Constantino en adelante - la que está comprometida en el desenlace de la teoría política producida por ese siglo decisivo que transcurre, aproximadamente, entre Tomás de Aquino y Marsilio de Padua. Ello es lo mismo que decir que mil años de historia doctrinal suelen ser pasados por alto cuando la ansiedad intelectual nos impulsa a intentar aferrar con excesiva rapidez la arquitectura teórica de las ideas políticas de ese siglo, sin reparar en todo lo que ellas deben al momento histórico en que surgieron o a la larga historia que las precede. Sin pretender agotar todo el período medieval, este trabajo procurará reconstruir sintéticamente sus momentos más importantes a través de un discurso de carácter predominantemente histórico tendiente a explicar cómo y porqué la confluencia de filosofía y política generó el nacimiento de la llamada “teoría política laica” en la edad media. La mención de un pensamiento político “laico” hace ineludible la mención del pionero trabajo de Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (Louvain-Paris, 1956 ss). Debo llamar la atención sobre las diferencias temáticas entre el monumental trabajo de de Lagarde y el problema que pretendo estudiar en este artículo: mientras de Lagarde estudia las teorías

políticas propiamente dichas, en este trabajo pretendo reconstruir solamente algunos de sus antecedentes exclusivamente filosóficos.

El adecuado análisis de la contribución de la filosofía a la formación de la teoría política medieval exige que ese análisis sea realizado sobre la base de dos presupuestos. El primero de ellos es que ese análisis debe ser retrotraído hacia *el ámbito intelectual* en el que se cultivaba la filosofía en el momento en que comienza el período que aspiramos a reconstruir, es decir hacia la Facultad de Artes de la Universidad de París, pues ella fue el primer ámbito que ofreció elementos teóricos, aunque aún prepolíticos, para la generación y la elaboración de formulaciones políticas de carácter sistemático. Es por ello que el análisis de los *curricula* universitarios de esa Facultad parisina se ha transformado, desde hace tiempo, en una suerte de sabroso *menú* por el cual los estudiosos de teoría política medieval no han podido ocultar sus preferencias procurando encontrar en él elementos que puedan haber contribuido a la *transformación de la política en teoría* (MIETHKE, 1991: 66 ss.; 1994: 329 ss y 1992: 1 ss.). El segundo presupuesto concierne a la confluencia del fenómeno de teorización de la política y de institucionalización de la Universidad. Esa confluencia no se explica solamente en virtud de una coincidencia cronológica. El hecho de que haya sido la universidad medieval la institución que alimentó la teoría política es una situación de suyo comprensible, ya que en su búsqueda de fundamentación teórica, la política ha recurrido a la institución que, en la edad media constituyó, por excelencia, el ámbito generador de teorías. Ese ámbito fue la Universidad en el momento en que el aristotelismo hacía su entrada definitiva para instalarse en el mundo intelectual-universitario de Occidente.

II

Occidente conoció los escritos de Aristóteles en bien diferenciadas etapas (VAN STEENBERGHEN: 1966; *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 1980: 80 ss.). Los primeros escritos aristotélicos conocidos en latín fueron textos de *lógica* traducidos por Boecio a comienzos del siglo VI. La lógica aristotélica se conoció completamente recién a principios del siglo XII. Entre principios del siglo XII y principios del XIII se conocieron las obras de *filosofía moral* y de *metafísica*. Los tratados de *ética*, que habían comenzado a ser conocidos en forma incompleta ya en el siglo XII, fueron completados en 1245. El proceso de ingreso del *corpus* aristotélico en el mundo latino culminó prácticamente entre 1260 y 1264, cuando aparece la *Política*. Con excepción de algunas obras que aparecieron posteriormente a esa fecha, ese *corpus* se instaló en forma casi total en la cultura europea medieval pocos años después de la segunda mitad del siglo XIII, aproximadamente hacia 1265.

Las consecuencias inmediatas del ingreso de las obras de Aristóteles consistieron, sobre todo, en una radical reformulación de la concepción occidental del *conocimiento científico*, de la visión filosófica del mundo y de las *relaciones del hombre* consigo mismo (ética individual) y con los otros hombres (económica y política). Los primeros efectos de la recepción de Aristóteles tuvieron lugar en el campo de la teoría de la ciencia y fueron causados por la lógica aristotélica. Ella suministraba elementos para elaborar una teoría de la ciencia y de la argumentación que se presentaba como un método más eficiente que los tradicionales en cuanto a sus posibilidades de escudriñar la realidad. En relación con las obras físicas y metafísicas de Aristóteles, ellas mostraban que la realidad podía ser estudiada buscando sus principios *en la realidad misma*, y no fuera de ella. Con esas obras, la naturaleza pasaba a ser estudiada en virtud de sus leyes internas, tal como Aristóteles las describía en la *Física*.

Desde el punto de vista científico, esta concepción no solo era más satisfactoria que la concepción que el mundo cristiano venía sosteniendo durante siglos, sino que aparecía como una concepción con *pretensiones totalizantes* que - como lo hacía la cosmovisión cristiana del mundo dominante hasta ese momento - tampoco dejaba fuera de consideración ningún aspecto de esa realidad, ya que dentro de un mismo discurso teórico ella analizaba todas las instancias del mundo en forma absolutamente racional, comenzando esos análisis por los niveles más bajos de la realidad, pasando por todos sus niveles hasta llegar incluso a un discurso sobre Dios.

Frente a las concepciones teológico-filosóficas dominantes hasta ese momento en el mundo cristiano, las ideas aristotélicas causaron problemas y generaron prohibiciones. La fórmula *libri Aristotelis non legantur* era la expresión utilizada por la autoridad eclesiástica para prohibir la lectura del texto aristotélico en la Universidad. La serie de condenas culminantes en la de 1277 son la expresión institucional de la confrontación entre una visión cristiana del mundo que había dominado durante siglos y la nueva cosmovisión introducida por el aristotelismo (BIANCHI, 1990).

Las sucesivas prohibiciones de la lectura de Aristóteles deben ser entendidas dentro del contexto de su recepción por la intelectualidad y por el medio universitario occidental, más exactamente, en relación con la corriente tradicionalmente denominada *averroísmo latino*, a la que hoy la historiografía - corrigiendo algunas imprecisiones implícitas en esa denominación - ha preferido rebautizar con el nombre de *aristotelismo radical*.

¿Qué fue el aristotelismo radical? Este movimiento consistió más en una actitud intelectual que en una directa dependencia respecto de doctrinas de Averroes. Si esa actitud intelectual continuaba a Averroes, lo hacía solo en

relación con dos puntos. En primer lugar, ella continuaba la actitud consecuente del filósofo árabe frente a la filosofía de Aristóteles, es decir, insistía en realizar una interpretación de Aristóteles estrecha y fielmente ceñida al texto aristotélico, independientemente de las consecuencias de esa fidelidad. Y en segundo lugar *se aproximaba* - por más que no era idéntica con ella - a la misma relación entre filosofía y religión que había enunciado Averroes. Quizá haya sido este segundo punto el que motivó la primitiva utilización del nombre de *averroistas* y *averroismo* por parte de Renan.

En efecto, el filósofo árabe había presentado los grados del saber escalonados en tres niveles de mayor a menor grado de cientificidad: el filosófico, que se ocupa de argumentos ciertos, el teológico, que se ocupa de argumentos probables, y el del hombre vulgar guiado por la imagen y el sentimiento. A estos tres niveles corresponden tres niveles de análisis del Corán al que Averroes considera como la verdad misma en cuanto es revelación de Dios. El más alto nivel de análisis del Corán es el filosófico, mientras que el teológico solo es probable. Con ello Averroes no solo colocaba la filosofía por encima de la teología, sino que transformaba a la filosofía en la última palabra en temas religiosos (IMBACH, 1991: 191-208).

Si comparamos esta doctrina específicamente averroista con el proceder de los filósofos que en el occidente latino extendían y hacían proceder su razonamiento en sentido estrictamente aristotélico - i.e. filosófico - sin atender a las consecuencias que esa extensión podía alcanzar en el terreno teológico, podrá entenderse porqué los protagonistas medievales latinos de esta actitud fueron llamados averroistas. Sin embargo, como más allá de ese proceder ellos nunca delataron una directa dependencia respecto de *doctrinas* propiamente averroistas, los historiadores han procurado corregir recientemente la categoría historiográfica de *averroistas latinos*, acuñada por Renan, sustituyéndola por la de *aristotélicos radicales*.

III

¿Dónde tuvo su origen ese movimiento? El aristotelismo radical no fue otra cosa que la expresión de un movimiento intelectual forjado en la Facultad de Artes de París a partir de 1230, que procuró mantenerse fiel a la letra del texto de Aristóteles a pesar de sus consecuencias en el orden teológico. ¿Cómo tuvo lugar la paradoja histórica de que en un ámbito intelectual que seguía siendo cristiano llegaran a imponerse las ideas aristotélicas referidas al carácter último del *hombre natural*, al carácter perfecto y completo de la *pólis* natural y a la posibilidad de que ese hombre y esa *pólis* constituyeran el paradigma de una vida realizable en este mundo?

En 1936 Martin Grabmann daba cuentas de los resultados de sus investigaciones realizadas sobre un anónimo plan de estudios que él mismo había descubierto en Barcelona, en el Archivo de la Corona de Aragón (BERTELLONI, 1993: 21-40). Este plan de estudios es el primer testimonio del nuevo modo de pensar influido por la llamada *Ethica vetus* de Aristóteles y de la nueva situación causada como consecuencia de la recepción de esa versión - aún incompleta - de la ética aristotélica en un ámbito cristiano. Ese plan de estudios constituye una prueba de que, entre los maestros de artes parisinos existía, desde la primera mitad del siglo, una corriente de pensamiento orientada, en primer lugar, a operar una *cuidadosa separación metodológica* entre los planteos ético-morales de naturaleza *filosófica* y los planteos de la *teología moral*, y en segundo lugar, a plantear los problemas morales desde el punto de vista exclusivamente filosófico, sin participación de la teología en la solución de esos problemas *e independientemente de las consecuencias que el planteo exclusivamente filosófico implicara en relación con los planteos ético-morales de la teología. De esos planteos morales hechos solo en términos aristotélicos a los planteos políticos hechos solo en términos aristotélicos había un solo paso.*

El plan de estudios fue escrito entre 1230 y 1240 como guía y ayuda para los estudiantes de la Facultad de Artes de París que debían preparar sus exámenes. En él pueden encontrarse, según Grabmann, tesis que no son compatibles con la “concepción cristiana del mundo” sostenida en esos años. Grabmann se refiere concretamente a *una* tesis que más tarde figuró entre las 219 tesis condenadas por el obispo de París Etienne Tempier en 1277. El plan de estudios alude a la imposibilidad de que la filosofía pueda demostrar -además de la felicidad *del alma* después de la muerte - la felicidad *del cuerpo* en la vida futura. El autor del plan hace residir esa imposibilidad en el hecho de que la vida del cuerpo después de la muerte solo puede ser admitida como resultante de un milagro y, por ende, solo puede ser objeto de estudio de la teología.

Aunque el autor del plan de estudios no dice explícitamente que acerca de la misma materia (v. gr. la felicidad en la vida futura) una proposición filosófica y otra teológica pueden ser contrarias entre sí, es indudable que llega a la conclusión de que hay proposiciones referidas a la misma materia que pueden ser sostenidas *solo por la teología* (“a theologis”) y otras, distintas de éstas, que solo son válidas si son sostenidas *por la filosofía* (“secundum philosophos”), y que ambas deben ser cuidadosamente separadas.

Grabmann interpreta esa separación como un *anuncio* de la doctrina llamada “de la doble verdad”, es decir, de la doctrina que sostiene que una proposición puede ser verdadera según la filosofía y falsa según la teología, y viceversa. Con ello, la ruptura de la armonía entre filosofía y teología y la consecuente actitud de independencia intelectual de los filósofos respecto de la teología, que Mandonnet había percibido en Siger de Brabante en la *Segunda* mitad del

siglo XIII, ya habría estado presente - según Grabmann - en el ambiente de la Facultad de Artes de París de *la primera mitad del siglo*.

La crisis más grave que provocó la irrupción del aristotelismo radical y su doctrina “de la doble verdad” en el mundo cristiano hizo eclosión como consecuencia de la introducción de las ideas éticas de Aristóteles, i.e. ideas que comprometían directamente la *conducta moral* y el *fin último* del hombre. En otros términos, la agudización de la crisis tuvo lugar cuando la *metodología de distinción rigurosa entre proposiciones filosóficas y teológicas* fue aplicada a la ética. Pues Aristóteles sostenía, en primer lugar, que es *el mismo hombre el que construye su propia felicidad*; en segundo lugar, que el hombre construye esa felicidad mediante el ejercicio de *virtudes puramente naturales*; y en tercer lugar afirmaba que esa felicidad constituye un estado humano *perfecto y completo* y sugería que es *alcanzable ya en este mundo*.

Fácil es sospechar cuáles podían ser los puntos de controversia que provocaba el pensamiento ético de Aristóteles frente a la ética cristiana. Por una parte, las tesis filosóficas referidas al carácter protagónico del hombre como causa y *promotor total* de su propia felicidad se contraponía a la tesis de la teología cristiana que afirmaba la *natura lapsa*, es decir la naturaleza humana caída y, por ende, disminuída como consecuencia del pecado adánico. Así, mientras la filosofía de Aristóteles no admitía ningún *minus* en el hombre natural, en cambio la ética teológica cristiana estaba construída sobre la base de la necesidad humana de restaurar su integridad recurriendo a un auxilio o *remedium* sobrenatural para reparar las heridas que el pecado adánico había causado en su naturaleza.

Por otra parte, mientras Aristóteles sostenía que la felicidad humana, entendida como estado de perfección de la naturaleza humana, es un bien que se puede alcanzar *ya en este mundo*, la teología cristiana sostenía que ella solo se alcanzaba *en el mundo futuro*.

En este punto hacía su entrada la *Política*. En ella Aristóteles completaba su ética y la proyectaba al orden social resolviendo la ética individual en las relaciones políticas que tienen lugar en la *pólis*. Aristóteles no solo sostenía que los vínculos entre ética y política se verificaban en forma plena solamente en la *pólis*, sino también la imposibilidad de que, fuera de la *pólis* - comunidad humana perfecta -, pueda alcanzarse la completa felicidad humana. Para Aristóteles, en la *pólis* culminan y alcanzan su plenitud todas las relaciones humanas anteriores a la politicidad. Las relaciones del hombre consigo mismo (*ethica* individual), con los miembros de su casa (*oeconomica*) y las relaciones de la casa con otras casas (*vicus*), son absorbidas por la *politica* del mismo modo como el todo absorbe la parte. Esta absorción del individuo por la comunidad política convertía a la *civitas* en el único ámbito donde el hombre podía

realizarse como sujeto moral. Con ello la política se presentaba como una suerte de *absoluto* moral.

Estimulada por el aristotelismo, la teoría política comenzó a desarrollarse como reflexión acerca de la relación entre el problema ético del fin último del hombre y el problema político de la competencia jurisdiccional del poder espiritual o temporal *para conducir al hombre hacia ese fin último*. La lucha doctrinal acerca de si el fin natural (es decir filosófico/aristotélico) podía ser considerado último, o si, en cambio, el fin sobrenatural era más último que el natural y por ello subordinaba al fin natural, fue una lucha violenta. Ello fue así porque de la determinación del carácter último de uno u otro fin dependían las posibilidades de fundamentar teóricamente la jurisdicción del poder temporal o espiritual sobre los hombres.

Además la *Política* de Aristóteles traía consigo un elemento de incontrastable fuerza teórica que sustituía totalmente el fundamento que hasta ese momento había actuado como base de la vida de relación de los hombres entre sí y de las relaciones de dominio de unos hombres sobre otros. En efecto, según Aristóteles, las relaciones sociales y políticas tienen su origen en una *tendencia natural* del hombre. En cambio, prácticamente hasta el siglo XIII, en el mundo cristiano los hombres no estaban congregados en virtud de una tendencia de la naturaleza humana, sino en virtud de las consecuencias de un dato de la historia de la salvación, como es el pecado. Mientras el *pecado* convertía a la *ecclesia* en el ámbito dentro del que los hombres se reúnen en este mundo en búsqueda de su salvación, la *natura* aristotélica mueve a los hombres a reunirse en la *civitas* en búsqueda de su felicidad o perfección natural y completa, *posible en este mundo*. La *pólis* se presentaba así como un nuevo ámbito de relaciones entre los hombres, sustitutivo de la *ecclesia*. Ello inauguró un espacio para que esas relaciones dejaran de ser pensadas de modo exclusivo como posibles solo dentro de una comunidad de origen sobrenatural y comenzaran a ser pensadas dentro de una sociedad natural en términos aristotélicos. Hasta ese momento había sido la *ecclesia* la que había acogido la vida institucional de los hombres, pero ahora venía a cumplir esa función la *civitas* natural aristotélica, que se presentaba como el sustitutivo filosófico de la *ecclesia*.

IV

Entre el plan de estudios parisino de 1230/1240 - que conoce solo la *ethica vetus* - y el momento en que Roberto Grosseteste, en 1245, traduce toda la *Ética Nicomaquea*, corren pocos años. El primero en comentarla fue Alberto Magno en lecciones que dictó en Colonia entre 1248 y 1252. Alberto vio los problemas implícitos y las controversias entre la ética aristotélica y la cristiana. Por ello distingue la felicidad *natural* accesible por medio de la ética aristotélica

y la felicidad *sobrenatural* a la que se accede por medio de la gracia. Reiterando el estilo del plan de estudios, Alberto recluye decididamente a esta última dentro del ámbito de las virtudes teológicas de las que, afirma, “el filósofo natural de ninguna manera debe ocuparse” (Alberto Magno, *Super Ethica II* [de. W. Kuebel], Aschendorff, 1987, p. 774).

Entre los maestros de artes de la Universidad de París comenzó a prevalecer una lectura de la ética aristotélica dominada por el aristotelismo radical. En pocos años más, Aristóteles se habría de transformar en *la* filosofía a tal extremo que, plantear un problema desde el punto de vista exclusivamente filosófico, era prácticamente lo mismo que plantearlo desde la perspectiva de la filosofía aristotélica. Entre los maestros de artes parisinos los principios de la ética aristotélica se transformaron en modelo de vida filosófica orientada a la dedicación plena al saber. Ese modelo fue asumido de ese modo y plenamente por la Facultad de Artes de París, pues esa Facultad era una facultad *de filosofía, y filosofía era equivalente a filosofía aristotélica*.

Aproximadamente cinco años después de que Alberto comentara en Colonia la *Ética Nicomaquea*, en el mes de marzo de 1255, la Facultad de Artes de la Universidad de París sancionaba sus nuevos estatutos. Éstos incluían, en el programa de estudios, todas las obras de Aristóteles conocidas hasta ese momento. Esa inclusión significaba que a pesar de las prohibiciones eclesásticas de estudiar a Aristóteles, éste se imponía en el mundo universitario. A partir de ese momento, las discusiones doctrinales acerca del verdadero fin último del hombre - si filosófico y natural, o si teológico y sobrenatural - dominan gran parte del espectro de las controversias teóricas y alcanzan fuertes y decisivas repercusiones en la elaboración del pensamiento político de la baja edad media.

En última instancia este pensamiento político tuvo su partida en las discusiones éticas que procuraron determinar el verdadero fin último del hombre. La doctrina según la cual lo propio del hombre es su intelecto en cuya actividad y plena actualización consiste la felicidad humana, gana espacio, triunfa entre los artistas y realiza una carrera triunfal, por lo menos, hasta Dante.

En *Ética Nicomaquea* (X, 8-10, 1178a 9 ss) Aristóteles hacía consistir la felicidad humana en la actividad de la inteligencia, pero sin expedirse detalladamente acerca del alcance de esa felicidad. El comentarista griego Alejandro de Afrodisia, y luego de él otros comentaristas árabes, sostuvieron que el hombre puede poner en acto, es decir actualizar y realizar plenamente esa actividad intelectual, en *esta vida*. Ello equivalía a afirmar que la actividad intelectual *natural* del hombre puede alcanzar su plenitud y acabamiento por medios absolutamente *naturales* alcanzando su felicidad en este mundo.

Los aristotélicos radicales de la segunda mitad del siglo XIII, como Boecio de Dacia, sostuvieron una posición similar procurando mostrar que la filosofía, tal como la entiende Aristóteles, es el instrumento por medio del cual el hombre puede alcanzar su fin último - i.e. la felicidad intelectual - ya en esta vida. También esa posición, como la inaugurada por Alejandro de Afrodisia, implicaba considerar que el fin natural del hombre, i. e. *su felicidad entendida como un fin intelectual consistente en satisfacer todas las posibilidades de su intelecto*, podía ser satisfecho naturalmente.

Tomás de Aquino combate con energía esa posición de carácter naturalista. Tomás sostiene que la felicidad alcanzable en esta vida es una felicidad imperfecta y que la única felicidad perfecta que puede colmar el humano deseo *natural* de felicidad es la felicidad de la vida futura a la que llegamos, *no por medios naturales*, sino solo por medio de la gracia en la vida futura (*ScG*, III, 44, 47, 50, 52 y 63; *STb.*, I-IIae, q.3, a.2, ad 4 y q.5, a.3). Puesto que en esta vida todo bien es incapaz de satisfacer plenamente el deseo de felicidad presente en todo hombre, y puesto que además la naturaleza obraría en vano si ese deseo de felicidad no fuera satisfecho, esa felicidad debe alcanzarse en algún momento, i. e. en la vida futura (“Para alcanzar la felicidad humana, es decir el último fin [del hombre], no es suficiente cualquier conocimiento intelectual, sino tiene lugar el [nuestro] conocimiento divino [i. e. de Dios], *que colma nuestro deseo natural* como su fin último. El último fin del hombre es, pues, el conocimiento de Dios mismo” [cfr. *ScG*, III, 25, 2066]).

En síntesis, esta controversia fue muy simple: mientras que para los aristotélicos radicales el deseo natural de felicidad es satisfecho *naturalmente*, para Tomás ese mismo deseo natural de felicidad, que él entiende como la actualización plena de todo el intelecto posible, solo puede ser colmado *sobrenaturalmente*. En esta discusión, pues, se dirimía el problema *del fin último del hombre* y del *nivel de la realidad* donde ese fin podía ser alcanzado. Mientras que para los aristotélicos radicales ese fin último ya estaba en este mundo y a él se accedía *filosóficamente*, para Tomás el fin último estaba recién en el otro, y a él se accedía solo *teológicamente*. También Dante participa de esta discusión en el *Convivio* donde afirma que nuestro deseo natural llega a un cierto término ya en esta vida, por más que sean pocos los que llegan a él (*Convivio*, IV, xiii).

Esta doctrina cultivada por los aristotélicos radicales tuvo aún otra consecuencia. Puesto que según ella era el filósofo el que cultivaba el intelecto, que es lo mejor y más propio del hombre, la felicidad alcanzada por el filósofo se transformó en paradigma de la vida humana. De allí que esa concepción que hacía del filósofo el modelo de la vida completa del hombre, ya en este mundo, fuera condenada en marzo de 1277 por el obispo de París por lo menos en dos proposiciones: la proposición 40 que transformaba a la filosofía en la mejor actividad humana afirmando que “no hay mejor condición de vida

que la que consiste en dedicarse a la filosofía”, y la proposición 154 -“los filósofos son las únicas personas sabias de este mundo”- que equivalía a afirmar que la única forma de saber era la del intelectual aristotélico (para la lista y un comentario de las proposiciones condenadas en 1277 v. Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz, 1989. La proposición 40 en p. 137 y la 154 en p. 217).

V

De esta confrontación resultarán los primeros intentos de reflexión científica y racional acerca de la política. Sin embargo, el hecho de que la *Política* fuera leída, comentada y que sirviera de inspiración para la redacción de tratados no significó que tan pronto como el texto aristotélico fue recibido, la política adquirió *status* filosófico. Pero es indudable que la lectura del texto contribuyó enormemente al proceso de transformación de la teoría política en *filosofía* política. Con la recepción de la *Política* y su idea de la politicidad natural del hombre quedaba inaugurado un nuevo espacio para la teoría política: en lo sucesivo ésta será predominantemente una *reflexión acerca de los fines naturales del hombre en sociedad y de la determinación de los poderes que tienen competencia jurisdiccional para conducir al hombre a esos fines naturales*. La recepción de la idea de naturaleza como orden independiente, con sus fines propios y con leyes concebidas como medios para alcanzar esos fines, posibilita el comienzo de la tarea de sacar la política del ámbito de la *ecclesioogía*.

El pensamiento político medieval se desarrolló como un planteo *ético* que buscaba una satisfactoria respuesta a la relación entre fines naturales y fines sobrenaturales del hombre. El tratamiento de esa relación había tenido su comienzo en la parte del plan de estudios parisino correspondiente a la filosofía moral; su autor anónimo había planteado la relación en términos de tensión no resuelta entre fines naturales del hombre - justificados en textos aristotélicos - y fines sobrenaturales -justificados en textos teológicos-. Casi como retomando esta tensión irresuelta, el núcleo de cada una de las posiciones principales del pensamiento político que comienza a desarrollarse a partir de la segunda mitad del siglo XIII se presenta como una clara respuesta a ese problema y como una definida toma de posición que procura resolver esa tensión. Al mismo tiempo que esas respuestas constituyen sucesivas interpretaciones del problema de las relaciones entre filosofía y teología planteadas por primera vez en ese plan de estudios de la Facultad de Artes, cada respuesta constituye una muy clara toma de posición frente al camino que la *política* debía tomar en lo que se había convertido en una conflictiva relación entre naturaleza y gracia, entre *philosophia* y *theologia*.

No es el caso reconstruir en detalle esas tres posiciones. Aquí mi objetivo ha sido, principalmente, diseñar el camino histórico y los antecedentes teóricos de esas posiciones. Para una reconstrucción detallada de esas posiciones me permito remitir a mi trabajo “El surgimiento de la ‘scientia politica’ en el siglo XIII. Reconstrucción histórica de un nuevo espacio conceptual” (1996: 175-207). Simplemente presentaré los *resultados políticos últimos* de cada una de las posiciones políticas paradigmáticas ofrecidas como respuesta al problema ético de las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural.

Tomás de Aquino, que era un teólogo de profesión, optó por la subordinación de la *politica* a la *theologia*. Sin embargo no debe esperarse de él la misma solución que adoptaron los teólogos de su tiempo, es decir una rápida e *inmediata* subordinación de la *politica* a la *theologia*. Para Tomás, consentir a dicha subordinación inmediata habría significado pasar por alto los valores positivos que él percibió en el pensamiento aristotélico, obviando así los más recientes triunfos que, junto con el aristotelismo, lograba también el pensamiento pagano. Pero al mismo tiempo, también es obvio que Tomás tampoco podía recostarse en el extremo opuesto permitiendo que la *politica* se transformara en una suerte de *ética natural del estado* que desatendiera las exigencias del implícitas en el cristianismo. Para ello debía conservar para la teología sobrenatural la determinación del fin último del hombre, pero al mismo tiempo debía mostrar la validez y la vigencia de pensamiento ético-político de Aristóteles que resolvía el fin del hombre en la *civitas*.

La respuesta de Tomás tiene como presupuesto una concepción acerca de la estructura metafísica de la realidad que Tomás llama *duplex ordo*: “en la realidad debe ser considerado un doble orden - *duplex ordo* -. Uno según el cual *todo lo creado se ordena a lo creado*. Otro según el cual *todo lo creado se ordena a Dios*” (*S. Theol.*, I, q. XXI, a.1, ad 3). En la medida en que lo creado se ordena a lo creado la realidad es entendida horizontalmente. En la medida en que todo lo creado se ordena a Dios, la realidad es entendida verticalmente. Puesto que la estructura de la realidad se expresa a través de un orden que, *aunque es doble, es un orden único*, toda ella tiene un único fin último correspondiente al único orden de la realidad: ese fin único es Dios. Esta duplicidad del único orden de ninguna manera facilita el desdoblamiento de la realidad en dos fines, sino que la unifica mostrando que todo fin que antecede al fin último - es decir, a Dios - es simplemente un fin *intermedio* sólidamente subordinado al fin último. De allí que en el *De regno* (I, 15) proponga la subordinación de los fines naturales al fin sobrenatural y, consecuentemente con ello, la subordinación del gobernante temporal al poder espiritual.

Contra esta subordinación Dante construyó su teoría política sobre la base de un *paralelismo* entre ambos órdenes para garantizar su mutua independencia. También para Dante la autoridad temporal del Emperador deriva *directamente*

de Dios, sin intermediación papal. A esa derivación directa Dante agrega un elemento que no estaba presente en Tomás: la *independencia absoluta* de la autoridad temporal respecto de la espiritual. Contra la doctrina del *duplex ordo* de Tomás, Dante propone la de los *duos fines*. Su problema fue abrir el camino cerrado por Tomás hacia la independencia absoluta entre ambos fines. Para lograrlo debía sustituir los fundamentos filosóficos que Tomás había elaborado como presupuesto de su pensamiento político.

Sin embargo, tampoco Dante era una mentalidad absolutamente dispuesta a eliminar totalmente la teología del esquema de la filosofía moral. Pero al mismo tiempo tampoco quería que la política se subordinara a la teología. Si hubiese seguido sosteniendo la doctrina del *duplex ordo* habría debido admitir que el hombre tiene un único fin último y, consecuentemente, que la última palabra acerca de ese fin último la tiene la teología sobrenatural, es decir, el papa. De ese modo la supremacía papal habría seguido vigente.

Para evitar caer en una respuesta que facilitara al papado su ingerencia *in temporalibus*, Dante opta por una solución que *separa totalmente la teología de la política*, pero no la anula. Su teoría de los *duos fines* está armada sobre la base de una antropología que transforma en últimos en el orden natural los fines naturales del hombre y últimos en el orden sobrenatural los fines sobrenaturales. Ellos consisten respectivamente en “*la felicidad de esta vida, que se resuelve en el ejercicio de la virtud propia del hombre, y... la felicidad de la vida eterna...a la que no se accede por virtud propia, sino con ayuda de la divina gracia*”.

Por último, identifica los gobiernos adecuados para que la humanidad pueda alcanzar cada uno de estos fines: “*A estas felicidades llegamos, como a términos diferentes, a través de medios diferentes*” y coloca la conducción hacia cada uno de los fines - correspondientes a cada una de las dos vidas, la terrena y la celeste - en manos de dos autoridades que son de naturaleza tan diferente como lo son los fines: mientras la felicidad eterna está a cargo del Papa, la felicidad terrena está a cargo del Emperador: “*Para lo cual fue necesario que el hombre tuviera una doble dirección de acuerdo al doble fin: el sumo Pontífice, que según la verdad revelada lleva al género humano a la vida eterna, y el Emperador, que según las verdades filosóficas lleva al género humano a la felicidad temporal*” (*Monarchia*, III, xv). Puesto que el camino del hombre hacia ambos fines comienza *en esta vida*, ambos fines corren en esta vida en forma paralela.

La ruptura de la subordinación de la política a la teología mediante el paralelismo entre ambas significaba un paso importante respecto de la solución de Tomás. Sin embargo, ese paso no implicaba aún una solución que lograra romper definitivamente con las ingerencias de la teología en la política y con las consecuencias prácticas de esa ingerencia que son, en última instancia, el criterio último para juzgar las teorías políticas. Pues si bien el

paralelismo de fines lograba identificar el fin natural del hombre como *un fin último en sí mismo*, no respondía la pregunta acerca de la relación entre ese fin y el fin de la teología que, en cierto modo, Dante sigue presentando como *más último* que el de la política.

Ese problema parece haber sido percibido por Marsilio de Padua, quien en la primera mitad del siglo XIV golpeó definitivamente sobre la teología entendida como ámbito en el que aparecía un fin más último que el fin natural. En otros términos, en la medida en que en el discurso dantesco la teología sigue estando presente, la solución del paralelismo se limitaba a postergar el problema de las relaciones entre teología y política. Es posible que Marsilio haya percibido los problemas que la solución dantesca dejaba sin resolver, motivo por el cual el punto sobre el que insistió para transformar la *política* en una ciencia independiente de la teología política elaborada por el Papado fue construir una *scientia politica* ocupada solamente de la satisfacción de las necesidades humanas *en este mundo*, es decir, el logro del *bene vivere* entendido como fin perfecto, completo e independiente de cualquier otro fin.

Según Marsilio ese fin no solo es posible en la *civitas*, sino que se identifica con la felicidad humana. El golpe de gracia lo recibió la teología cuando Marsilio definió, en las primeras páginas de su tratado, la *scientia politica* como reflexión sobre una felicidad exclusivamente *humana* y agregó que esa felicidad es la única de la que puede ocuparse *científicamente* el teórico de la política en virtud de la indemostrabilidad *racional* de la existencia de otra felicidad.

En efecto, escribe Marsilio, de la felicidad ultraterrena podemos hablar como cristianos, pero su existencia nunca ha podido ser probada por vía demostrativa (*Defensor Pacis*, I, IV, 3). Esta formulación no solo revela el propósito de Marsilio de reducir su discurso político a un contexto que se da a sí mismo su propio orden, independientemente del orden eclesiástico. Además, y desde el punto de vista histórico, en ese planteo del problema político marsiliano parece reaparecer con toda su fuerza la conducta metodológica de los aristotélicos radicales -de Siger de Brabante, por ejemplo - quienes aunque admitían que la verdad está en el Cristianismo, ponían ese Cristianismo entre paréntesis y llevaban sus tesis filosóficas aristotélicas hasta sus últimas consecuencias, sin atender a una eventual contradicción con el discurso teológico.

Bibliografía

- BERTELLONI, Francisco. "Loquendo philosophice-Loquendo theologicæ. Implicaciones ético-políticas en la 'Guía del estudiante' de Barcelona. A propósito de una reciente publicación de Claude Lafleur", en *Patristica et mediævalia*, 14 [1993], pp. 21-40.
- BERTELLONI, Francisco. "El surgimiento de la 'scientia politica' en el siglo XIII. Reconstrucción histórica de un nuevo espacio conceptual", en Hugo Zurutuza, Horacio Botalla, Francisco Bertelloni (compiladores), *El hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedioevo*, Rosario, 1996, pp. 175-207.
- BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990.
- LOHR, CH., "The medieval interpretation of Aristotle", en N. Kretzmann, J. Pinborg, A. Kenny, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980, pp. 80-96.
- IMBACH, R. "L'averroïsme latin du XIIIe. siècle", en: *Gli studi di filosofia medioevale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico* (Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989), a cura di Ruedi Imbach e Alfonso Maierú, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991, pp. 191-208.
- MIETHKE, Juergen. "Politische Theorien im Mittelalter", en: Hans-Joachim Lieber (ed.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn, 1991, pp. 66 ss. (trad. cast. *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, esp. pp., 49/80).
- MIETHKE, Juergen. "Politische Theorie und die Wissenschaften der mittelalterlichen Universität im 14. Jahrhundert", en: *Revista da facultade de Ciências Sociais e Humanas (Lisboa)*, 7 (1994), pp. 329 ss.
- MIETHKE, Juergen. "Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung", en: J. Miethke (ed.) *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, Muenchen, 1992, p. 1 ss.
- VAN STEENBERGHEN, F. *La philosophie au XIIIe. siècle*, Louvain-Paris, 1966.