

Naturaleza y Teoría Política en el Pensar Medieval y Renacentista



De Iustitia et Iure 2019
Virginia Aspe Armella y
Laura Corso de Estrada
Compiladoras
Colección Filosófica

Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento
Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2019

Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento
Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2019

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada

Compiladoras

Colección Filosófica

Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista
De Iustitia et Iure 2019

Compiladores: Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada.
Edición: Karen González Fernández.

Universidad Panamericana

ISBN: 978-607-7905-76-9.

Todos los artículos publicados en este volumen fueron sometidos a dictaminación doble ciego.

La reproducción total o parcial de esta obra, incluida la portada, por cualquier medio, es un acto de piratería intelectual perseguido por la ley penal.
1a edición.

México, 2020.

ÍNDICE

Introducción <i>Virginia Aspe y Laura Corso</i>	11
La desaparición del fin virtuoso del orden político en la teoría política de la primera modernidad <i>Francisco Bertelloni</i>	21
<i>Nihil Potest esse dementius.</i> El personaje y el perfil psicológico del <i>tyrannus</i> en la filosofía política de Cicerón <i>Johannes Sedlmeyr</i>	45
La concepción de la virtud de la justicia en el <i>De Officiis</i> de Ambrosio de Milán <i>Chiara Marie Schürch</i>	73
La reducción trascendental como fundamento de la moral en <i>Summa Theologiae</i> , I-II. q. 94 <i>Gerald Cresta</i>	99
Algunos aportes del pensamiento medieval al estudio de la moneda <i>Estela B. Sacristán</i>	113
Rescatando la tradición El pensamiento tomista en el pensamiento político de José Manuel de Estrada <i>María Rosario Polotto</i>	137

Juan Duns Escoto: la distinción entre naturaleza y libertad como fundamento de su propuesta política <i>Gloria Silvana Elías</i>	167
Naturaleza, autoconocimiento y libertad en Nicolás de Cusa <i>María Jesús Soto-Bruna</i>	185
Consideraciones sobre el “Estado” medieval y el tránsito al Estado Moderno <i>Raúl Madrid</i>	209
Naturaleza y política en el centauro maquiaveliano <i>Andrés Jiménez Colodrero</i>	237
El problema de la conquista en Francisco de Vitoria. La Donación de América, legitimidad y contradicciones <i>Néstor Luis Osorio</i>	271
La seguridad social en el pensamiento clásico <i>Celia Digón</i> <i>Eduardo Leonetti</i>	301
La transferencia del dominio de América a España: Alonso de la Vera Cruz y Juan de Medina <i>Verónica Murillo Gallegos</i>	329

La justicia distributiva de Juan de Zapata y Sandoval <i>Virginia Aspe Armella</i>	357
La disolución de la jerarquía ontológica y sus consecuencias ético - políticas en Giordano Bruno: Spaccio de la bestia trionfante y Cabala del cavallo Pegaseo <i>Julián Barenstein</i>	387
Aspectos teológico - políticos en las dos representaciones del Estado hobbesiano <i>Andrés Di Leo Razuk</i>	407
<i>Homo vel lupus</i> Dos tradiciones político-jurídicas divergentes <i>Julio Raúl Méndez</i>	435
Desposorios del rey con Dña. Justicia (excelencia de la justicia) <i>Marta Hanna de Rosa</i>	461
El derecho a la resistencia en el <i>Defensor Pacis</i> de Marsilio de Padua <i>Julia Rabanal</i>	483
Notas sobre algunos aportes tomistas al concepto de bien común político en Carlos Alberto Sacheri <i>Ricardo von Büren</i>	505

INTRODUCCIÓN
NATURALEZA Y TEORÍA POLÍTICA EN EL PENSAR
MEDIEVAL Y RENACENTISTA
JORNADAS DE IUSTITIA ET IURE 2019

Presentamos una selección de las investigaciones más relevantes de las *XIV Jornadas de Iustitia et Iure 2019* de la Universidad Católica de Argentina, las que llevan por tema *Naturaleza y Teoría Política en el pensar medieval y renacentista*. Como en años recientes, este volumen se edita en la *Colección Filosófica* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México y sigue los criterios dictaminadores del doble ciego que nos caracteriza. Se mantiene la tónica de analizar los antecedentes y la recepción del pensamiento medieval y renacentista desde el ámbito jurídico, filosófico, económico, teológico y de historia de las ideas para que, en este texto y más allá de la variedad de autores, podamos centrarnos particularmente en Aristóteles, Cicerón, Tomás de Aquino y Hobbes, quienes adquieren un protagonismo especial en análisis, menciones y antecedentes, que caracterizan por su reflexión la escuela que se ha ido formando en los estudios de las Facultades de Derecho y de Filosofía de la UCA y de las otras casas de estudios que nos acompañan en la continuada celebración de las Jornadas.

Merece señalarse aquí la publicación de la *Conferencia Magistral* de apertura en las *Jornadas* dictada por el Dr. Francisco Bertelloni de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo la publicación de un capítulo póstumo de Celia Digón (Universidad

Católica Argentina), quien junto con Eduardo Leonetti (Universidad Católica Argentina), escribió aquí su último análisis sobre la teoría de la moneda; sea esta publicación un homenaje a su recuerdo como colaboradora en la UCA. También incluimos aquí tres comunicaciones doctorales las que, cómo van caracterizando nuestros volúmenes, prueban el trabajo sólido y sostenido de la presencia de los posgrados en temas especializados de nuestras *Jornadas*.

Sobre Francisco Bertelloni, puede decirse que su reflexión engalana nuestro volumen. Bertelloni es referencia obligada en Iberoamérica en temas de pensamiento patrístico y filosofía medieval y renacentista; discípulo de maestros de la talla de Joseph de Finance, Johannes Lotz y Charles Lohr, ha coeditado investigaciones sobre *Aristóteles y el Renacimiento* con Charles B. Schmitt (España, 2004), ha dictado conferencias y seminarios en Universidades de Alemania, Italia, Portugal, Brasil y Chile entre otros países. Bertelloni es referente del pensamiento patrístico y medieval Iberoamericano en autores como Tomás de Aquino, Dante, Marsilio de Padua y Domingo de Soto, en relación con los cuales desarrolla temas de pensamiento político medieval; se ha caracterizado asimismo por su análisis de textos antiguos en la biblioteca Vaticana de Roma, donde estudió la recepción de la política de Aristóteles en el Renacimiento.

En esta ocasión, Bertelloni abre nuestro volumen con el tema: “La desaparición del *fin virtuoso* del orden político en la teoría política de la primera modernidad”, vinculando tres espacios teóricos diferentes: la teoría clásica política, la medieval y la renacentista. El autor toma como hilo conductor el papel que desempeña la noción de *natura* en la argumentación de cada uno de los ejes mencionados. Sostiene que el tema del “orden político” aparece con insistencia en la filosofía política clásica y se pregunta en qué momento se produjo esa pérdida del discurso. Para Bertelloni

la renovación del concepto se dio *in nuce* en la filosofía medieval e hizo eclosión en el siglo XIV. Lo demuestra a lo largo del texto desarrollando tres problemas: a) aborda el concepto de *natura* en sentido general antes de integrarse a la teoría política medieval, b) analiza el tránsito del naturalismo medieval al naturalismo político moderno y, c) muestra el cambio de paradigma que se opera en la teoría política a partir del siglo XIV. Concluye, recordando el punto de partida de su escrito, a saber, que en la historia de las ideas hay más evoluciones que revoluciones y que el abandono de la *natura virtuosa* se venía dando desde finales del medioevo, muy poco antes del renacimiento, con el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua.

Después de la disertación del Dr. Bertelloni, hemos optado por organizar las investigaciones siguiendo la línea del tiempo en los temas presentados.

Johannes Sedlmeyr estudia el personaje y el perfil del *tyrannus* en la filosofía política de Cicerón. Prueba que en Cicerón la consideración psicológico-moral del tirano fue más relevante y central que en las interpretaciones medievales que realizaron autores como Juan de Salisbury y Tomás de Aquino y, para probarlo, Sedlmeyr analiza la caracterización ciceroniana del tirano a la luz del *De officiis*. Examina el uso práctico del discurso de Cicerón sobre el tirano en el ámbito jurídico y político.

Chiara Marie Schürch estudia el *De officiis* de San Ambrosio de Milán en ocasión de las cuatro virtudes cardinales para probar la asimilación sistemática y consciente de dichas virtudes dentro de la reflexión ética de la cristiandad. La autora reconsidera algunos aspectos de la virtud ambrosiana de la justicia, que en cuanto virtud social siempre se decía en relación a “los hijos espirituales”, en franca impronta ciceroniana y senecana presente en san Ambrosio; relación que la autora considera particularmente interesante ya que permite percibir la imagen de la Iglesia en el Imperio durante el

siglo IV dc. El texto concluye señalando el impacto ulterior que dicha consideración produjo en la Iglesia del siglo V.

Siguen en orden cronológico tres investigaciones sobre el pensamiento de Tomás de Aquino. En la primera, Gerald Cresta analiza “La reducción trascendental como fundamento de la moral en la *Summa Theologiae I-II*, q. 94”, en que aborda la rehabilitación tomista de la razón práctica separada de la platónico-dionisiaca basada en la metafísica. A partir de ello, Cresta sostiene que para el Aquinate ésta es una razón con prioridad del bien sobre el ente. Cresta hurga en la conexión entre ética y metafísica en la que Tomás de Aquino descubre los fundamentos de la *praxis*. Concluye que la razón práctica presupone al bien ya que su sentido más profundo es la inteligibilidad del bien, un *actus essendi* que no es un hecho o estado del ser sino una actividad o hacer trascendental que es fundamento de la realidad.

Sigue en orden cronológico el texto de Estela B. Sacristán que rastrea: “Algunos aportes del pensamiento medieval en el estudio de la moneda”. Mediante el análisis de su importancia, la autora propone que, Tomás de Aquino operó un giro sustancial en la tesis metálica aristotélica al concebirla como creatura de la ley. Sacristán sostiene que la estabilidad de la moneda se basó en la tesis de la convención que ubicó al ser humano en el centro, confirmando la posibilidad de transformar la moneda para perfeccionar su uso.

María Rosario Polotto presenta: “Rescatando la tradición: el argumento tomista en el pensamiento político de José Manuel de Estrada”, autor argentino del siglo XIX. La investigación rastrea las huellas de Tomás de Aquino en Estrada para probar que, el pensamiento libertario Iberoamericano de la independencia no sólo estuvo influido por las ideas ilustradas. El análisis concluye que la falta de estudios filosófico-jurídicos del siglo XIX argentino, eclipsó la relevancia significativa del Aquinate en Estrada, y señala

las confusiones que se dieron al vincular sus textos prioritariamente con la ilustración.

Gloria Silvana Elías analiza: “La distinción entre naturaleza y libertad en Juan Duns Escoto como fundamento de su propuesta política”, Elías sostiene que, en Escoto, convivir pacíficamente es una elección de su pensamiento político. Profundiza la concepción de Estado y autoridad política en el doctor Sutil para probar que el asiento de su concepción política está en una propuesta metafísico-teológica en relación con el binomio naturaleza y libertad.

En “Naturaleza, autoconocimiento y libertad en Nicolás de Cusa”, María Jesús Soto-Bruna rastrea la relación entre naturaleza y libertad en fragmentos significativos de Nicolás de Cusa. La autora propone que el primer sentido de libertad en el cusano es el de “ser imagen viva” de la libertad para dirigir la acción humana. Soto-Bruna une las ideas de conocimiento y autoconocimiento – por ser también nociones que van más allá de la naturaleza– y, mediante el análisis, prueba que Nicolás de Cusa se aleja de la noción platónica de la creatura como reflejo, proponiendo que, para el cusano, la mente recrea el mundo por la libertad otorgándole un nuevo significado.

Raúl Madrid, con su presencia característica en estas *Jornadas*, nos ofrece una interpretación novedosa en “Consideraciones sobre el “Estado medieval” y el tránsito al “Estado moderno”” mediante un análisis de la idea de Estado en *El príncipe* de Maquiavelo. Propone que la noción de Estado ya contenía desde la Edad Media una teoría general de la existencia social, a pesar de que entonces no se hubiera acuñado aún el término. Después analiza el significado de tal noción en la modernidad y en la reforma protestante, y concluye que el tránsito al Estado moderno erradicó el modelo medieval, reemplazándolo por una abstracción totalizante que se explicita en la figura del *Leviatán*.

Continúa la profundización del tema el estudio de Andrés Jiménez Colodrero con un texto sobre: “Naturaleza y política en el Centauro maquiaveliano”, donde analiza la figura mitológica del Centauro en la configuración política de la modernidad. El autor sostiene que Maquiavelo rompe con la interpretación clásica y medieval del centauro, y que propone en contraparte un dualismo entre el poder, la fuerza (*vir*) y su sedimentación, mediante instituciones reguladoras por una racionalidad prudencial desarrollada en los capítulos 18 y 19 de *El Príncipe*.

En estas *Jornadas* se introduce un bloque mayor de autores que reflexionan sobre el ámbito jurídico y filosófico americano analizando a Francisco de Vitoria y pensadores novohispanos en ocasión del descubrimiento y la colonización de América. Siguiendo la línea del tiempo, hemos decidido intercalar aquí sus análisis para hacer explícito el entrelazamiento de sucesos transversales entre Europa y América. En el primer texto, titulado: “El problema de la conquista en Francisco de Vitoria: legitimidad y contradicciones”, Néstor Luis Osorio analiza la teoría medieval de la *Potestad Pontificia* y prueba que los reyes Católicos y Carlos V se ampararon en ésta para el caso americano. A continuación el autor analiza el alcance de dicha teoría en Francisco de Vitoria. El texto concluye sosteniendo que Vitoria se aparta de esa propuesta, y que no consideró legítimo el derecho de guerra en la conquista española de América.

Celia Digón y Eduardo Leonetti examinan: “La seguridad social en el pensamiento clásico”. Abordan el capítulo VIII del tratado *De moneta* de Nicolás de Oresme para mostrar la vigencia que tiene en la problemática actual y la necesidad de centrar la materia en una ética fiscal. Aunque Oresme es del siglo XIV, hemos colocado el texto en esta parte debido a que los autores abarcan en su análisis propuestas sociales y económicas que llegan hasta Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. La investigación

analiza el tema desde las determinaciones de los reyes españoles del siglo XVI abordando el problema de la pobreza en relación con el oro español y la experiencia utopista en Vasco de Quiroga. La investigación concluye que las regulaciones modernas sobre el “pobre” no contribuyeron a sacarlo de la miseria.

Verónica Murillo Gallegos analiza “La transferencia del dominio de América a España: Alonso de la Veracruz y Juan de Medina”. Prueba la conexión filosófica que tiene fray Alonso de la Veracruz con el nominalismo de Juan de Medina en el *Codex de Restitutione et Contractibus* de 1546, en los asuntos de la propiedad privada y en la transferencia de dominio. La investigación contribuye con un enfoque importante en los estudios Alonsinos al probar que no debe de catalogarse a De la Veracruz como un mero escolástico ya que, su argumentación sobre el dominio justo y la transferencia de éste, se sitúan en el ámbito de la ley humana (no de la ley natural) base de sus ideas republicanas. El texto acerca a fray Alonso a Gabriel Biel y a Jean Charlier Gerson más que a Francisco de Vitoria.

Le sigue Virginia Aspe analizando: “La justicia distributiva de Juan de Zapata y Sandoval”, desarrollando un análisis sobre la tercera parte del tratado: *Disceptación sobre justicia distributiva y acepción de personas a ella opuesta*, dedicado al análisis de aquellos que injustamente distribuyen. Aspe enfoca el problema de la distribución en la Nueva España a la luz de las regulaciones del Concilio de Trento y se pregunta porqué es que Zapata y Sandoval trasladó un problema de justicia distributiva al de la justicia conmutativa si la violación de justicia distributiva es la que exigía la restitución. La autora propone que, en Zapata, la justicia conmutativa al tratar del bien común, exonera de restitución, y que la intención de Zapata estuvo en frenar explícitamente el tema de la restitución porque consideraba que tal práctica sería

ilimitada en indios, criollos e incluso peninsulares descendientes de encomenderos a los que no se les otorgó lo prometido.

En “La disolución de la jerarquía ontológica y sus consecuencias ético-políticas en Giordano Bruno: Spaccio de la Bestia Trionfante y Cabala del Cavallo Pegaseo”, Julián Barenstein da cuenta de las consecuencias del planteamiento de Bruno en el ámbito ético-político al disolver la jerarquía ontológica medieval. Barenstein analiza las reformas operadas en los *Diálogos Morales* de Bruno, a la luz de la noción de *regulatio* contraponiendo la analogía bruniana a la medieval a la luz de la Cábala y los cambios en la ontología moral y política en Spaccio.

Termina nuestro volumen con dos aproximaciones a Hobbes. En la primera Andrés di Leo Razuk rastrea: “Dos sentidos hobbesianos de representación que porta el Estado: la mundana ascendente y la divina descendente”. Considera que la noción hobbesiana de representación hunde sus raíces en vínculos cristianos, los que resemanitiza modernizando para, a la luz del capítulo XVII del *Leviatan*, proponer que Hobbes utiliza ambos sentidos de representación.

En “*Homo vel lupus*. Dos tradiciones político-jurídicas divergentes, Julio Raúl Méndez analiza la determinación hobbesiana de “paradigma” para desentrañar el sentido más profundo de naturaleza humana. El autor analiza la interpretación que Hobbes asimila en los apotegmas de Plauto y Ceulio: “El hombre es un dios para el hombre y el hombre es lobo para el hombre”, para proponer que, el estado de naturaleza según Hobbes, consiste en “ser un dios si logra una toma de conciencia, o ser un lobo si no conoce la calidad del otro”. Méndez conecta estos supuestos con la tesis de Francisco de Vitoria que propone que lo original del ser humano es la apertura a la socialización. Para Vitoria, el hombre no es esencialmente “hostil al hombre sin causa alguna”, pues hay un significado positivo de la originalidad en el

hombre. Sin caer en una utopía humana de divinización, Vitoria sostiene un dinamismo político-jurídico que afirma en la identidad humana. Al final, la investigación compara la interpretación del pobre para, en el quinto apartado, llegar a lo que denomina “la matriz de la divergencia entre Hobbes y Vitoria.

Cierran nuestro volumen tres comunicaciones doctorales de relevancia que han pasado también la dictaminación internacional del doble ciego: “Desposorios del rey con Dña. Justicia (excelencia de la justicia)” de Marta Hanna de Rosa, quien rastrea el tema de *Iustitia et iure* en Domingo de Soto. La de Julia Rabanal en “El derecho a la resistencia en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua”, quien da otra interpretación de la *plenitudo potestatis* en Marsilio, y la de Ricardo von Büren en: “Notas sobre algunos aportes tomistas al concepto de bien común político en Carlos Alberto Sacheri”, quien analiza el bien común del autor como núcleo clave de su pensamiento social y político.

No nos queda más que agradecer al Consejo Académico y al Consejo dictaminador de esta línea robusta de investigación Iberoamericana, la que ha elevado cada vez más el nivel de las investigaciones gracias a sus sugerencias pertinentes. Y a la Universidad Católica de Argentina la que a través de sus Facultades de Derecho y de Filosofía ha hecho posible la conjunción de académicos de distintas especialidades de países de habla hispana abarcando a investigadores de diversos espacios de América y de Europa en forma cada vez más extendida.

En este sentido quedamos reconocidos, como año con año, a la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, como sede continuada e ininterrumpida de estas Jornadas, avaladas en este nuevo ciclo por la presencia académico-institucional de su actual Decano el Dr. Pablo M. Garat. Asimismo, a las instituciones que la acompañan desde hace ya más de una década: a la Universidad de los Andes, en la persona del Dr. Joaquín

García Huidobro, a la Universidad de Navarra, en la persona de la Dra. María Jesús Soto Bruna, y a la Universidad Panamericana de México, en la persona del Dr. José Alberto Ross Hernández, quien sostiene la presencia de dicha Universidad en las Jornadas y sus distinguidas publicaciones.

Virginia Aspe

Laura Corso

LA DESAPARICIÓN DEL FIN VIRTUOSO DEL ORDEN POLÍTICO EN LA TEORÍA POLÍTICA DE LA PRIMERA MODERNIDAD

Francisco Bertelloni

§ 1. Fin y naturaleza del orden político

El tema de estas Jornadas, *Naturaleza y Teoría Política en el Pensar Medieval y Renacentista*, me sugiere la posibilidad de vincular tres espacios teóricos diferentes –la teoría política clásica, la medieval y la renacentista– tomando como hilo conductor el lugar que desempeña la *natura* en la argumentación de cada una de ellas. Aunque el tema central de este artículo es el *fin* del orden político, su tema es, al mismo tiempo, la *naturaleza* del orden político. Pues en efecto, la equivalencia entre fin y naturaleza se justifica porque el naturalismo político, en casi todas sus formas –clásicas, medievales y aún en algunas modernas–, define la naturaleza del orden político a la luz de su fin. Y puesto que el logro de ese fin constituye la realización más plena de ese orden político, ese fin se identifica con su naturaleza.

El tema del fin del orden político aparece con insistencia en la llamada “filosofía política clásica” (Platón, Aristóteles, y estoicos); luego en la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII (sobre todo en Tomás de Aquino, Juan Quidort y Marsilio de Padua); y después en los comienzos de la teoría política moderna (Hobbes). Pero mientras en la filosofía política clásica y en gran parte de la medieval ese fin se presenta como virtuoso e identificado con la eticidad y la racionalidad humanas, en cambio en la teoría política de fines de la Edad Media y de la primera

Modernidad ese fin virtuoso es fuertemente devaluado, pierde el protagonismo del que había gozado en la filosofía política clásica y es sustituido por otro fin menos ambicioso: la *conservatio sui* o autoconservación, que reemplaza al fin virtuoso ético-racional.

¿En qué momento se produce esa pérdida? ¿Desempeñó quizá la filosofía política medieval algún papel en esa pérdida? Para entender este fenómeno de modo exhaustivo sería necesario llevar a cabo un programa de análisis consistente, primero, en retrotraer el problema del fin del orden político hacia su origen cronológicamente más remoto; luego en reconstruir su historia identificando las etapas de su desarrollo hasta la desaparición del fin virtuoso del orden político a fines de la Edad Media y comienzo de la Modernidad; y por fin en estudiar las causas de esa desaparición. En este artículo, que solo aspira a presentarse como un breve y sintético esquema de ese ambicioso programa, me limitaré solamente a estudiar las peripecias del fin y de la *natura* del orden político en la teoría política medieval y la eclosión de la crisis de la naturaleza virtuosa en la teoría política moderna.

Pienso que en la historia de las ideas hay más evoluciones que revoluciones. Aunque entre el uso de la *natura* en la argumentación de la teoría política medieval y el uso de la *natura* en la teoría política a partir del siglo XVI se verifica una marcada metamorfosis semántica del término *natura*, puede sospecharse que esa nueva semántica de la *natura* a partir del siglo XVI no es una creación original ni del Renacimiento ni de la Modernidad, sino que ella tiene su origen en algunos tratados de filosofía política medieval que podrían haberla transmitido a siglos posteriores. De allí que el nuevo contenido teórico de la *natura* a partir del Renacimiento puede haber resultado de la apropiación de una idea que ya se encontraba, al menos *in nuce*, en algunos textos de teoría política medieval.

Desde hace años mi insistente interés en la *natura* hizo de ésta una suerte de *leit motiv* de mis investigaciones sobre pensamiento político medieval. En lo que sigue desarrollaré tres subproblemas que están implicados en ese interés: § 2. La evolución del concepto de *natura* en general, i.e. como categoría teórica, ya desde antes de que la *natura* ingresara en la argumentación de la teoría política medieval; § 3. La función de la *natura* como argumento de la teoría política medieval; § 4. El tránsito desde el naturalismo medieval al naturalismo político moderno; § 5. El cambio de paradigma de la *natura* después de la teoría política medieval, es decir en la teoría política a partir del siglo XVI.

§ 2. La evolución medieval del concepto de *natura* como categoría filosófica en el medioevo

Hoy es casi una obviedad decir que la *natura* es una categoría de frecuente aparición en el pensamiento medieval, ante todo en su filosofía, y después en su teoría política. En algunos trabajos ya publicados expuse algunas ideas que me eximen de extenderme sobre el problema de los momentos prepolíticos de la *natura* en general, es decir, antes de su empleo en la teoría política medieval¹. Me permito sintetizar lo que ya dije: en el medioevo el concepto de *natura* como concepto y categoría filosófica registra, fundamentalmente, tres momentos.

¹ Cfr. F. Bertelloni, “*Natura multipliciter dicitur*. Las variaciones del concepto de naturaleza en la teoría política medieval”, en: *Scripta Mediaevalia*, Vol. 4, No. 2, 2011, pp. 11-29; “Naturaleza y teoría política en la baja Edad Media”, en: L. Corso de Estrada /M.J. Soto Bruna/I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, (Pamplona: EUNSA, 2013), pp. 201-218.

2.1. El primero puede ser tipificado a la luz de un texto Hugo de San Victor, de principios del siglo XII:

“todo este mundo sensible es como un cierto libro escrito por el dedo de Dios [...] y las creaturas son como ciertas figuras, no creadas por el arbitrio humano, sino así colocadas por el arbitrio divino con el objetivo de manifestar la invisible sabiduría divina”.²

El texto aún no hace explícita alusión a la *natura*, pero sí a la totalidad del mundo sensible (*universus mundus sensibilis*). Éste es presentado como un conjunto de cosas equivalente a un libro cuyo lenguaje (las cosas) son figuras o símbolos expresivos de la voluntad divina. La totalidad del mundo *no interesa en sí misma*, sino solamente como expresión *simbólica* de otra realidad metasensible que sí interesa y a cuyo significado podemos acceder mediante las cosas de este mundo que son sus símbolos sensibles. Cada cosa que integra el *universus mundus sensibilis* expresa lo que Dios ha querido que esa cosa sea para que ella opere, no como lo que ella ontológicamente es en sí misma, sino como un símbolo sensible de otra realidad, pues la cosa-símbolo remite *directamente* a la *sapientia* y al *arbitrium* divinos, que son las entidades que realmente interesan a Hugo de San Victor. Dos notas definen esta concepción: (1) conocer la *natura* equivale a conocer un gran libro de símbolos escritos por el *digitus Dei*; (2) esos símbolos remiten en forma *directa* a la *sapientia divina* y a lo que Dios quiere (*divinum arbitrium*) que esos símbolos signifiquen directamente,

² “... universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei [...] et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam”, (*Eruditionis Didascalicae Libri septem*, en: Migne PL, CLXXVI, 814 B).

excluyendo toda explicación mediadora entre esa la realidad sensible y aquello a lo que la realidad sensible remite. En esta concepción no hay causas; tampoco hay sistema de causas; y menos aún relaciones causales intermediarias entre Dios y el mundo como símbolo de Dios. Solamente hay una naturaleza con función simbólica de la realidad divina metafísica, pero entre ambas no hay legalidad captable racionalmente. La dignidad ontológica de la realidad se limita a ser interpretable como símbolo.

2.2. El segundo momento rompe con esta concepción simbólica de *natura*. Irrumpe un nuevo naturalismo, quizá de influencia platónico-estoica, pues el naturalismo aristotélico aún no es conocido. La ruptura aparece cuando empieza a entenderse la *natura*, no como símbolo de algo que ella no es, sino como legalidad puesta por Dios, a la que está sometida cada cosa y el conjunto de ellas. Esa legalidad permite encontrar la *virtus* que posee cada cosa en sí misma como explicación de su propio movimiento y de sus relaciones causales con otras cosas, pero ya no como símbolo que remite a algo exterior a ella. En el siglo XII, Guillermo de Conches, de la escuela de Chartres y contemporáneo de Hugo de San Victor, pone nombre a la *natura* y la denomina con expresiones como *vis genitiva*, *vis quaedam rebus insita*, *similia de similibus operans* y *causarum series*. La realidad natural sigue teniendo su causa en Dios, pero ahora Dios no es causa de un conjunto de símbolos de remisión inmediata a Dios, sino de una legalidad o *virtus* ínsita en las cosas que opera causalmente como *principio inmanente* a la realidad. Para Guillermo de Conches Dios como causa no desaparece, pero su función causal es distanciada de la *vis insita in rebus* y de la *series causarum*, que son ahora el objetivo del conocimiento de la realidad natural.³ A este naturalismo físico

³ *Dragmaticon Philosophiae*, G. Gratarolo (ed.), (Argentorati, 1567), p. 64 ss. He tomado los textos del trabajo de T. Gregory, “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica

del siglo XII puede agregarse otro, de influencia ciceroniana con consecuencias morales, visible en la *lex* y en el *ius naturale* perceptibles en las inclinaciones perfectivas en el orden humano.⁴

2.3. El tercer momento de la *natura* resulta de la masiva recepción del corpus aristotélico que comienza en 1120 y culmina poco antes de 1265, con la recepción de la *Política*. Aunque la *Física* de Aristóteles ya era conocida en la traducción realizada por Jacobo de Venecia entre 1125 y 1250, ella parece haber logrado su mayor circulación a solo partir de la traducción de Guillermo de Moerbeke hacia 1265, de la cual se conservan casi 270 manuscritos.⁵ Allí Aristóteles presenta la *natura* (*physis*) como un movimiento finalístico orientado hacia la perfección o realización completa y plena de la forma de cada cosa, que en ella es el principio de su movimiento. La realización de esa forma es la naturaleza de cada cosa, y el logro o alcance de su naturaleza es su perfección y su fin. La gran cantidad de categorías de la teleología aristotélica completó y superó cualquier teleología conocida hasta ese momento. Testimonio del indiscutido éxito del naturalismo de Aristóteles en el *milieu* del aristotelismo parisino es un pasaje del tratado *De regimine principum* de Egidio Romano. Luego de estudiar en París y de regreso en Italia en 1272, Egidio describe la fascinación que ese naturalismo aristotélico provocaba entre los maestros de artes parisinos de la segunda mitad del siglo. En París

di Aristotele”, en: M. A. Del Torre (ed.), *Interpretazioni del Medioevo*, (Bologna: Il Mulino, 1979), p. 288.

⁴ L. Corso de Estrada, “Proyecciones de la tradición ciceroniana sobre la ley natural. Fases medievales y de la modernidad temprana”, en: L. Corso de Estrada (trad., notas e introducción), *Cicerón. Sobre las leyes*, (Buenos Aires: Colihue, 2019), pp. 269 ss.

⁵ B. G. Dod, “Aristoteles latinus”, en: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (Cambridge: CUP, 1980), p. 75.

había, escribe Egidio, «personas vanidosas de su racionalidad que afirmaban que la teología se hace superflua tan pronto como conocemos la ciencia de la naturaleza que nos instruye acerca de todo ente». A ese intento de sustituir la explicación teológica del mundo por una explicación filosófica de carácter físico-naturalista, Egidio agrega el intento de esos “vanidosos de su racionalidad” de sustituir la teología moral por la filosofía moral de Aristóteles, pues también sostenían «que la ley evangélica y la ley divina son superfluas cuando poseemos la ley humana y la ley natural que prohíben todo vicio y prescriben toda virtud».⁶ Esa ofensiva naturalista se presentaba como un programa equivalente a la sustitución de la explicación teológica del mundo por la nueva filosofía aristotélica.

2.4. Pero simultáneamente con esta posición naturalista radical apareció otra que sintetizaba la teleología aristotélica con la ley natural estoica recibida por San Agustín de Cicerón. En ella confluían, por una parte, la *natura* como orden inmanente a cada cosa, y por la otra una legalidad universal o racionalidad universal trascendente definida por Cicerón como *logos* o *ratio eterna*, la ley primera,⁷ que luego San Agustín, inspirado en Cicerón, define así: ley eterna es “*la razón o voluntad divina que prescribe*

⁶ “Fuerunt enim aliqui de suo ingenio praesumentes, dicentes theologiam superfluere, ex quo habemus physicas disciplinas, in quibus determinatur de omni ente et superfluere legem Evangelicam et divinam, ex quo habemus legem humanam et naturalem, quae videntur omnia vitia prohibere et omnes virtutes praecipere”, (Aegidius Romanus, *De regimine principum*, (Roma: 1556), [repr. Frankfurt: Minerva, 1968], III, II, xxx, pp. 316 ss.)

⁷ “Lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis”, (Cicerón, *De legibus*, II, c.4)

conservar y prohíbe alterar el orden natural".⁸ Este naturalismo, cuyo representante más emblemático quizá sea Tomás de Aquino, toma de Aristóteles la *physis* propia de cada individuo, pero agrega que cada cosa tiene su propia *physis* porque hay una legalidad universal equivalente a la razón divina o la ley eterna que opera como su causa. En este naturalismo, el amplio tejido naturalista de leyes inmanentes a la realidad sostenida por los aristotélicos radicales no perdió su carácter inmanente, sino que pasó a ser entendida como participación de la ley eterna divina. De nuevo, como en el caso de Guillermo de Conches, Dios no desaparece, sino que se aleja dejando entrada a la ley natural que se presenta como legalidad intermediaria entre Dios y las cosas, puesta en las cosas por la inteligencia divina.

§ 3. La función de la *natura* en la argumentación de la teoría política medieval

La *natura*, que con tanta intensidad había aparecido en la filosofía de la edad media, reaparece también en su teoría política, y lo hace al menos bajo tres tipologías diferentes y, consecuentemente, con tres funciones diferentes.

3.1. En su primera aparición "política" la *natura* es organológica u organicista; en este caso el cuerpo humano es considerado como un organismo análogo al cuerpo político y utilizado como modelo de naturaleza que permite explicar el orden político. Prototipo de esta teoría política es el *Policraticus*⁹ de Juan de Salisbury,

⁸ "Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans", Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, c. 22, n.27.

⁹ *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri 8 (recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus instruxit Clemens C.I. Webb)*, (Oxford: 1909), 2 vols. XLIX-368; VIII-512 pp.

tratado perteneciente al género de los *specula principum*. Escrito con sentido más moral que político, su autor intenta corregir las costumbres de las cortes mostrando un camino filosófico hacia la felicidad. Dios ha establecido en el mundo una regla de justicia (*aequitas*) siguiendo la cual cada uno debe ocupar su lugar, no solo en la realidad, sino también en el orden político. Dentro de este orden cada hombre debe cumplir una función precisa (*officium*). Ello permite percibir que si bien la *natura* de Juan no es finalista, ella sí es *funcionalista*.

En cuanto a las fuentes de Juan, suele mencionarse la *Institutio Traiani* de un Pseudo Plutarco según la cual Plutarco —así escribe Juan— habría entendido la *res publica* como un *corpus quoddam* cuya estructura utiliza para describir el orden político recurriendo a la metáfora del organismo: el gobernante es la cabeza del cuerpo político, el senado (consejo real) es el corazón, jueces y gobernantes son los ojos, los oídos y la lengua, siervos y soldados son las manos, quienes se ocupan de la economía corresponden al vientre y los intestinos y los pies corresponden a los campesinos.¹⁰ Pero además, y a efectos de encontrar correspondencias entre, por una parte, la *natura* politizada por Juan y expresada por el cuerpo humano como metáfora del cuerpo político y, por la otra, la *natura* del primer período prepolítico, podría pensarse que en el intento de Juan de Salisbury de encontrar, aunque sea en términos meramente funcionalistas y aún no teleológicos, una explicación con cierta racionalidad de la *res publica*, quizá hubo alguna influencia de Guillermo de Conches, que fue maestro de Juan durante tres años, el mismo que buscaba la *vis insita in rebus* y la *series causarum* y el mismo que estudió y glosó el Timeo en la traducción de Calcidio y el Sueño de Escipión en el comentario de Macrobio, todo lo cual

¹⁰ *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici...* V, 2.

explicaría la sed y el fuerte afán de organicidad de Juan, pero de organicidad aún carente de relaciones causales.

Juan es, en suma, expresión de un siglo XII en el que la teoría política se encuentra con las primeras dificultades para construir argumentos propios y por ello recurre a argumentos tomados de otras disciplinas, como la teología, el derecho y la medicina. Así sucedió porque la teoría política es de aparición tardía en relación con otros espacios teóricos, como la filosofía o la teología, que en el siglo XII ya mostraban desarrollos considerables; ello hace de la política —entendida como ciencia, como filosofía o como teoría, una de las últimas disciplinas que lograron integrarse en el sistema científico.

3.2. La segunda aparición de la *natura* en la teoría política coincide con la segunda recepción del *corpus* aristotélico que empieza hacia 1120 y culmina poco antes de 1265, con el ingreso completo de los *libri morales* y en especial del texto de la *Política*, cuyo conocimiento en el medio intelectual centroeuropeo tuvo fuerte influencia en la determinación de nuevas y más ricas relaciones teóricas entre política y *natura*. ¿En qué contexto aparece la *natura* en la teoría política en el siglo XIII?

Para reconstruir ese contexto debe tenerse en cuenta, como criterio general, que a partir de la segunda mitad del siglo XIII, fueron numerosas las categorías filosóficas que ingresaron en Occidente en tratados aristotélicos y pseudoaristotélicos. Dentro de esas esas categorías, distintos tipos de causalidad aparecen en la teoría política. Ésta recurrió a esas distintas formas de causalidad para estudiar la *natura* de cada una de las dos *potestates*, espiritual y temporal, y para definir las *relaciones* entre ellas. Algunos de estos tipos de causalidad, por ejemplo la participación, son de origen neoplatónico y aparecen en tratados de tendencia sobre todo papalista o hierocrática, como es el caso del *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, que en favor de la brevedad no

analizaré aquí. Los tipos de causalidad que más interesan en relación con la *natura* son los de origen aristotélico y los de origen estoico recibidos de Cicerón.

Entre las causas aristotélicas, la primera que merece atención es la causa eficiente. Ella es utilizada en teorías políticas que apuntan a describir, en términos empíricos, el origen del orden político, mediante la simple constatación de los momentos que están detrás de su formación, sea ese orden el *regnum* (*origo regni*), la *civitas* (*origo civitatis*) o el *Imperium*. Es verdad que el uso de la causa eficiente no suele ser mencionado explícitamente. Por ejemplo Tomás de Aquino describe la formación del *regnum* en tres momentos. El primero es un momento contrafáctico representado por el individuo aislado que, a diferencia de los animales, es incapaz, en soledad, de satisfacer las indigencias de la vida.¹¹ En el segundo momento ese hombre aislado es movido por la necesidad natural (*naturalis necessitas*), es decir, es movido *desde atrás* como mueve la causa eficiente, a vivir con otros, situación que le permite satisfacer las necesidades de la vida que no puede satisfacer en soledad.¹² El tercer momento es el momento político que agrega, a las relaciones interhumanas horizontales de la simple sociabilidad, los vínculos verticales de subordinación a la autoridad del *rex*; en este tercer momento la multitud de hombres es movida –también desde atrás, al modo de la causa eficiente–, a instituir un gobernante que debe privilegiar el interés común sobre el individual, pues si

¹¹ “Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium...”, (*De regno* I, 1, en: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* [editio Leonina], Tomus XLII, (Roma: 1979), p. 449, 20-21).

¹² “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, *quod quidem naturalis necessitas declarat* [...]. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat...” (*De regno* I, 1, 25-38). El destacado en el texto es mío.

se impusiera este último, se destruiría la unidad de la multitud de hombres con la consecuente desaparición de la posibilidad de que esa multitud logre superar la *naturalis necessitas*.¹³ Tampoco Jean Quidort menciona explícitamente la causa eficiente, pero la utiliza para explicar el origen del *regnum*. Como buen dominico, Jean sigue los argumentos ya utilizados por Tomás y sostiene que el hombre es movido por su necesidad de vestido, alimentación y defensa —que operan como causa eficiente— a vivir en multitud.¹⁴ Y Jean agrega que, viviendo en multitud, los hombres privilegian su propio bien o beneficio individual, motivo por el cual son movidos, nuevamente al modo de la causa eficiente, a instaurar un gobernante que los conduzca hacia un bien común.¹⁵

Como se percibe, tanto Tomás como Juan utilizan la causa eficiente solo como categoría descriptiva del origen del reino, y no —esto debe ser subrayado— como categoría normativa que prescribe lo que el reino —o en general, el orden político— debe ser.

¹³ “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 [...] Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune est. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum”, (*De regno*, p. 450, 70-88).

¹⁴ “Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit [...] necesse est homini ut in multitudine vivat, quae sibi sufficiat ad vitam...”, (*De regia potestate et papali*, F. Bleienstein (ed.), (Stuttgart: 1969), pp. 75-6).

¹⁵ “...oportet praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque esse aliquid quod moveat ad bonum commune multorum”, (*De regia potestate et papali*, p. 76).

Sin embargo, en casi todos los tratados de teoría política medieval, el empleo de la causa eficiente convive con empleo de la causa final que es utilizada como categoría *normativa* o *prescriptiva*. Es precisamente en este contexto claramente teleológico donde aparece la *natura* como recurso empleado para explicar, no el origen, sino el fin del orden político. La causa final suele aparecer en distintas formas, por ejemplo en Tomás de Aquino es equivalente al *officium regis* o fin del reino,¹⁶ y en Jean Quidort ella es utilizada para definir el *officium regis*.¹⁷ En favor de la brevedad excluyo aquí la mención de otros textos —por ejemplo el *De monarchia* de Dante—, en los que la causa final también es intensamente utilizada. En todos estos casos el fin del orden político opera como equivalente a la *natura* de ese orden y, es obvio, ese *fin* y esa *natura* son también el *bonum* de ese orden. Con ello, el *fin*, *bonum* y *natura* del orden político constituyen un tríptico de miembros intercambiables que puede explicarse así: el fin del orden político se identifica con su *natura*; porque conocemos la *natura* del orden político conocemos su fin, y puesto que el fin natural de cada cosa es su bien, ese fin es normativo o prescriptivo. Por ello, como ya señalé, en este caso la *natura*, que es el *fin* y el bien del orden político, no es utilizada para *describir* el proceso de formación del orden político, sino para mostrar *el deber ser* del orden político.

¹⁶ “...gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere”, (*De regno*, p. 465, 5-7); “non est ultimus finis multitudinis congregata vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam”, (*De regno*, p. 466, 78-80).

¹⁷ “Et si quidem ad hunc finem [supernaturalem] posset perveniri virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis humani pertineret dirigere homines in hunc finem, quia hunc regem humanum dicimus cui commissa est cura summa regiminis in rebus humanis”, (*De regia potestate et papali*, cit, p. 78).

Debe notarse que el intenso uso que la teoría política de estos años hace de la *natura* como causa final no es uniforme, sino que presenta diferentes variantes conceptuales. En efecto, un análisis de esa *natura* finalista permite percibir que en ella se superponen formas de entender el finalismo que no solo son aristotélicas. Del examen de esa superposición resulta que aunque en la teoría política que corre entre mediados del siglo XIII y mediados del siglo XIV Aristóteles es insistentemente invocado como la autoridad que garantiza el recurso a ese finalismo naturalista, en este finalismo aparecen por lo menos tres teleologías naturalistas superpuestas, es decir, tres formas de entender la causa final que combinan a Aristóteles con otros finalismos no aristotélicos. Aunque en esas tres formas la *natura* sigue llamándose *natura*, el significado o la carga semántica de esas diferentes formas de *natura* es distinta de la aristotélica, y sin embargo esas diferentes formas de *natura* permiten seguir sosteniendo la “politicidad natural del hombre” o que la “pólis existe por naturaleza”. En mi opinión son tres los modelos causales teleológicos que se superponen.

El primer modelo es el de la causalidad teleológica genuinamente aristotélica. Ella está construida sobre dos características: (1) la teleología es *inmanente* a cada cosa; ello significa que ella no invoca como su causa la racionalidad de una ley eterna, sino que la teleología o movimiento finalístico es un movimiento ínsito a cada cosa hacia la realización de una *natura* expresiva de la perfección de la especie; (2) ella es una *teleología virtuosa* y por ello *prescriptiva*, pues la *natura* es el fin y el bien del orden político, de allí que ella sea utilizada en términos normativos porque ella es expresión del fin virtuoso o del *bonum* del orden político.

Junto a esa posición naturalista radical apareció un segundo modelo, resultante de la confluencia de la teleología aristotélica inmanente y virtuosa con la ley natural estoica, también virtuosa, transmitida por San Agustín. A esta posición he hecho referencia

supra, en 2.4. De esta confluencia resultó que el amplio tejido naturalista de leyes inmanentes a la realidad sostenida por la causalidad teleológica genuinamente aristotélica no perdió su carácter inmanente, pero esta inmanencia dejó de ser exclusiva y pasó a ser entendida como *participación* de la ley eterna divina. Dios como causa de los fenómenos no desaparece, sino que se aleja y deja entrar a la ley natural que opera como legalidad intermediaria entre Dios y las cosas, pero puesta en éstas por la *ratio divina*.

Para estos dos modelos, el de causa final genuinamente aristotélica y el modelo en el que confluye la genuina teleología aristotélica con la ley natural estoica, las tesis que afirman que “el hombre es político por naturaleza” y que “la pólis es natural” significan que la politicidad del hombre y la naturalidad de la *pólis* son la consumación de una perfección o entelequia natural. Este modelo representa la culminación del ámbito de lo público (*pólis*) opuesto a lo privado (*oikos*). De este modelo resultan las teorías políticas medievales que afirman que el orden político es el espacio de realización de la *virtus* y de la máxima perfección del hombre.

§ 4. El tránsito medieval hacia el naturalismo político moderno

Pero hubo además un tercer modelo que se presenta como aristotélico, pero que en realidad es premoderno. Para la historia de las ideas políticas es de máxima relevancia identificar su estructura teórica porque en este modelo, que es aún medieval, *podría* estar el germen del naturalismo de la teoría política moderna. Lo primero que se percibe en este modelo premoderno es una muy clara distinción entre *origen* y *fin* del orden político.

En cuanto al origen del orden político, este modelo sostiene que el orden político (a) o bien es el resultado de las necesidades de la vida y de las falencias del individuo como ser indigente y necesitado, (b) o bien nace como tránsito desde un estadio de conflictos entre

individuos necesitados hacia un estadio de neutralización de conflictos mediante el ejercicio de vínculos de dominio, (c) o bien resulta de ambos, i.e. de las necesidades e indigencias de la vida y de los conflictos interhumanos que requieren una autoridad. Este modelo se aparta sensiblemente del modelo que Aristóteles expone en el Libro I de la *Política* para explicar origen y fin de la *pólis*.¹⁸ Por ello en este modelo sorprende la fuerte *devaluación* del origen del orden político. En efecto, éste es leído o descripto con una simple causalidad eficiente de tipología marcadamente negativa, pues aquí son las falencias propias de las urgencias y necesidades de la vida y de los conflictos interhumanos los que operan como causa eficiente generadora de sociabilidad y de politicidad. Más arriba, en 3.2, me he referido a la utilización de la causa eficiente cuando los dominicos Tomás y Jean Quidort describen el origen del *regnum*.

Y en lo que concierne al fin del orden político este modelo incorpora elementos que, o bien son ajenos al modelo aristotélico, o bien son opuestos a él. El mejor exponente de esta operación es Marsilio de Padua, quien en su *Defensor Pacis* procede a sustituir el fin virtuoso aristotélico del orden político por el principio de autoconservación (*conservatio sui*). Si bien Marsilio sigue apelando a la *natura*, ésta ya no es aristotélica, sino que proviene de versiones fragmentarias de algunos textos de Cicerón en los que se apoya para vaciar la *natura* de su contenido virtuoso y transformarla en sinónimo de autoconservación. Esta nueva *natura* opera, por una parte, como causa eficiente de la *civitas* porque mueve al hombre *desde atrás* a satisfacer necesidades, y además

¹⁸ V. F. Bertelloni, “Sociabilidad y politicidad (dominium) en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la Política de Aristóteles)”, en L. A. de Boni y R. Pich (eds.), *A recepção do pensamento greco-romano, arabe e judaico pelo Occidente medieval*, (Porto Alegre-Brasil; 2004), pp. 361-377.

ella es causa final de la *civitas* porque mueve al hombre *desde adelante* (como fin) a autoconservarse como último fin. No me detendré aquí en el examen de la *natura* como causa eficiente, pero sí en la *natura* como causa final vaciada de su contenido virtuoso. Ese vaciamiento se percibe en dos textos que Marsilio presenta como *principio de todos los principios* a partir del cual demuestra *todas* las posteriores tesis del tratado.

En el primero Marsilio formula lo que considera la primera ley natural. Esta ley no se demuestra, sino que se muestra, pues ella es empíricamente admitida por todos (*creditum et ab omnibus sponte concessum*). Esta primera ley natural sostiene que en todos los hombres en quienes su *natura* no ha sido afectada, esta *natura* tiende ante todo a la vida suficiente, es decir a la integridad de la vida y a apartarse de los potenciales daños que atenten contra esa suficiencia e integridad. Ella dice así:

“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 solo para los hombres, sino también para los animales de todo género”.¹⁹

Y de inmediato Marsilio agrega que para alcanzar esa vida suficiente la *natura* dotó a todos los seres animados, el hombre incluido, de un mismo recurso, el impulso a alejarse de lo que daña y a aproximarse a lo que beneficia:

¹⁹ “omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod eciam nec solum de homine *confessum est*, verum de omni animalium genere”, (Cfr. *Defensor Pacis*, I, IV, 2 [R. Scholz (ed.), MGH, (Hannover: 1932), p.17]).

[pues como escribe 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 lo que les es necesario para vivir”.²⁰

Para Marsilio, pues, “natural” ya no equivale a un fin perfectivo o a una perfección virtuosa que el hombre logra en la *civitas*, como lo sostuvo Aristóteles, sino a huir de lo nocivo y a autoconservarse. Y el hombre ya no es político por naturaleza, sino que como todo viviente se transforma en un ser que por naturaleza busca, ante todo, satisfacer el principio de autoconservación, al tiempo que el orden político deja de ser natural para transformarse en un instrumento artificial que debe servir para alcanzar la satisfacción de esa autoconservación. Así el antiguo contenido virtuoso de la ley natural que la filosofía política clásica había definido como lo que todos los hombres *deben hacer*, es sustituido por un nuevo contenido definido a partir de lo que todos los hombres *hacen*. Con ello, este modelo pone totalmente en crisis la legitimidad del uso de la categoría “aristotelismo político medieval”. Pues aunque invoca a Aristóteles, en realidad transforma la *natura* del orden político aristotélico representado por la antigua ciudad-estado en un espacio en el que los hombres se reúnen, no para ser mejores hombres, sino para huir de la muerte.

²⁰ “*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 inductione sensata palam quilibet accipere potest*”, (Cfr. *Defensor Pacis*, loc cit).

§ 5. El cambio de paradigma de la natura en la teoría política a partir del siglo XVI

La historia de la teoría política suele ser ingrata. A veces no registra el protagonismo de algunas figuras en la construcción de momentos intelectuales de relevancia. En nuestro caso no ha reconocido suficientemente la figura de Marsilio de Padua como innovador de las bases teórico-filosóficas de la nueva teoría política, es decir, como el primero que construyó una teoría política a partir de un nuevo concepto de *natura*. Más bien esa historia señala a Maquiavelo y a Thomas Hobbes como los grandes innovadores que introdujeron una nueva *natura* humana a partir de la percepción de lo que los hombres *hacen*, y no de la construcción teórico-metafísica de lo que los hombres *deben* hacer.

En efecto, en el capítulo titulado *Derecho natural moderno* de su libro *Derecho natural e historia*, Leo Strauss presenta a Maquiavelo como el “gran Colón” que “[...] descubrió el continente sobre el cual pudo Hobbes erigir su estructura”.²¹ Strauss remite a *El Príncipe*, donde Maquiavelo reclama “ir directamente a la verdad efectiva de la cosa” y no a “la representación imaginaria de la misma”. Maquiavelo agrega: “muchos han imaginado repúblicas y principados que jamás se ha visto ni conocido que hayan existido en verdad, porque es tanta la distancia de como se vive a como se debería vivir, que aquél que deja lo que se hace por aquello que se debería hacer, aprende más su ruina que su salvación”.²²

En su comentario a este texto de Maquiavelo, Strauss escribe que “la filosofía política clásica se orientó por la pregunta acerca de *cómo debe vivir el hombre*; [en cambio] el modo correcto de

²¹ L. Strauss, *Derecho natural e historia*, (Buenos Aires: Prometeo, 2014), p. 218.

²² Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV.

responder la pregunta por el orden correcto de la sociedad consiste en orientarse por el modo *cómo realmente viven los hombres* [...] Ello implicó un rebajamiento deliberado del fin último”.²³ Esto, según Strauss,

“indujo a Hobbes a intentar la restauración [...] de la ley natural sobre el plano del realismo de Maquiavelo [...] por ende lo primero que intentó fue una deducción rigurosa de la ley natural o moral [...]. La tradición [...] había definido la ley natural en vistas del fin o perfección del hombre en tanto animal racional y social [...]; lo que Hobbes intentó hacer fue mantener la idea de la ley natural pero divorciada de la idea de la perfección del hombre; la ley natural es efectiva solo si puede deducirse de cómo viven realmente los hombres, de la fuerza más poderosa que determina realmente a todos los hombres, o a la mayoría de los hombres durante la mayor parte del tiempo [...]. Lo más poderoso en la mayoría de los hombres durante la mayor parte del tiempo no es la razón sino la pasión. La ley natural, pues, debe deducirse de la más poderosa de todas las pasiones [...] La más poderosa de todas las pasiones es el temor a la muerte violenta en manos de otros [...]. La muerte toma el lugar del *télos*. O digamos, para preservar la ambigüedad de Hobbes, que el temor a la muerte violenta expresa con la mayor fuerza el deseo natural más poderoso y más

²³ Strauss, *Derecho natural e historia*, p. 218. El destacado en el texto es mío.

fundamental de todos, el deseo inicial, el deseo de autoconservación”.²⁴

Conclusión

A la luz de estos lúcidos análisis de Strauss puede percibirse la importancia de la figura de Marsilio de Padua como espacio de tránsito entre la filosofía política clásica y la moderna teoría social. La nueva *natura* marsiliana permite transitar de manera fluida hacia el tercer momento, el momento moderno de la *natura* y de su función en la teoría política desarrollada partir del siglo XVI. Con ello, la pregunta acerca de cómo se consuma, en la primera modernidad, el abandono de la *natura* virtuosa que en la filosofía política clásica constituía el fin del orden político, puede ser respondida gracias al análisis del pensamiento político medieval. Y también la pregunta acerca de cómo irrumpe la nueva concepción del orden político como artificio al servicio de una naturaleza humana indigente y deficiente, puede ser respondida a la luz del mismo pensamiento político medieval. Me permito concluir recordando una idea que anuncié sobre el principio de este artículo: en la historia de las ideas hay más evoluciones que revoluciones. Pues el abandono de la *natura* virtuosa ya había hecho su *debut* en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, hacia el fin del medioevo, muy poco antes del Renacimiento.

Referencias

- Aegidius Romanus, *De regimine principum*, (Roma: 1556) [repr. Minerva; Frankfurt, 1968], III, II, xxx.
- Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*.
- Bertelloni, F., “Sociabilidad y politicidad (dominium) en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de

²⁴ Strauss, *Derecho natural e historia*, pp. 219-221.

- la *Politica* de Aristóteles”, L. A. de Boni y R. Pich (eds.), *A recepção do pensamento greco-romano, arabe e judaico pelo Occidente medieval*, (Porto Alegre, Brasil: 2004), pp. 361-377.
- . “Natura multipliciter dicitur. Las variaciones del concepto de naturaleza en la teoría política medieval”, en: *Scripta Mediaevalia* Vol. 4, No. 2, (2011), pp. 11-29.
- . “Naturaleza y teoría política en la baja edad media”, en: L. Corso de Estrada, M. J. Soto Bruna, I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, (Pamplona: EUNSA, 2013), pp. 201-218.
- Cicerón, *De legibus*, II, c.4.
- Corso de Estrada, L., “Proyecciones de la tradición ciceroniana sobre la ley natural. Fases medievales y de la modernidad temprana”, en: L. Corso de Estrada (trad., notas e introducción), *Cicerón. Sobre las leyes*, (Buenos Aires: Colihue, 2019).
- Dod, B. G., “Aristoteles latinus”, en: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (Cambridge: CUP, 1980).
- Gregory, T. “L’ idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ ingresso della fisica di Aristotele”, en: M. A. Del Torre (ed.), *Interpretazioni del Medioevo*, (Bologna: Il Mulino, 1979).
- Hugo de San Víctor., “Eruditionis Didascalicae Libri septem”, en: *Migne PL*, CLXXVI, 814 B.
- Quidart, J. *De regia potestate et papali*, F. Bleienstein (ed.), (Stuttgart, 1969).
- Juan de Salisbury. *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri 8* (recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus instruxit Clemens C.I. Webb), (Oxford: 1909), 2 vols. XLIX-368; VIII-512 pp.

Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV.

Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, IV, 2, R. Scholz (ed.), MGH, (Hannover: 1932).

L. Strauss., *Derecho natural e historia*, (Buenos Aires: Prometeo, 2014).

Tomás de Aquino. *De regno* I, 1, en: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* [editio Leonina], Tomus XLII, (Roma: 1979).

NIHIL POTEST ESSE DEMENTIUS.
**EL PERSONAJE Y EL PERFIL PSICOLÓGICO DEL
TYRANNUS EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CICERÓN**

Johannes Sedlmeyr

I. Los discursos sobre la tiranía de Juan de Salisbury y Tomás de Aquino

Ya 100 años antes de la traducción al latín de la *Política* de Aristóteles por Wilhelm von Moerbeke, fechada alrededor de 1260, que marcó el comienzo de un renacimiento de la filosofía política en la Edad Media europea, hubo un examen más profundo de la filosofía medieval respecto a los poseedores del poder seculares. En el contexto de conflictos entre dignatarios de la Iglesia y monarcas seculares, la cuestión del papel y de la personalidad del gobernante recibe cada vez más atención. Juan de Salisbury, en particular, abordó la cuestión de las calificaciones individuales del *princeps* dentro de su *res publica* orgánicamente concebida en el *Policraticus sive de nugis curialium*. Juan contrasta el ideal de un príncipe presentado como *imago deitatis* o *divinitatis* con la figura del tirano como *imago parvitatis* (imagen de la pequeñez).¹ También el tirano, según el autor, es un sirviente de Dios (*Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego*), pero su regla es un castigo para los malos y un desafío para los buenos súbditos (*pro quos punirentur mali et corrigentur; et exercentur boni*).² Bajo el

¹ Juan de Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17.

² Juan de Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 18; Cfr. la edición de S. Seit: Johannes von Salisbury, *Policraticus*, S. Seit, (introducción y

princeps se gobierna por las leyes y para las leyes, que son a su vez una imagen de la voluntad divina (*divinae voluntatis imago*), y para la libertad del pueblo (*pro legibus et populi libertate*); su contraparte negativa suprime al pueblo a través de la violencia (*violenta dominatione populum premit*).³ Aunque la experiencia de la tiranía según Juan de Salisbury podría servir a la perfección moral de los individuos gobernados, el autor plantea la pregunta, especialmente en el octavo libro, sobre cuándo la extensión de los excesos del tirano alcanza un punto que autoriza su eliminación violenta o haga parecer que esto sea moralmente necesario.⁴

La recepción de la *Política* de Aristóteles en Europa medieval condujo a una reflexión más intensa sobre la naturaleza del gobierno, revivido por Juan de Salisbury en la filosofía medieval. Tomás de Aquino, junto con Alberto Magno, fue uno de los primeros estudiosos que se ocuparon de establecer un comentario del texto aristotélico e incorporar las antiguas posturas en su propio pensamiento filosófico. Al hacerlo, transfirieron el cosmos de la antigua *polis* griega, que forma la base teórica de la concepción aristotélica del estado, a su propio horizonte contemporáneo, que constituye el mundo vital de la ciudad medieval.⁵ El estudio de

trad.), (Friburgo de Brisgovia: 2008), p.28.

³ Juan de Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17.

⁴ Juan de Salisbury, *Policraticus*, VIII, cap. 17-20. La cuestión de hasta qué punto Juan de Salisbury quería que el asesinato de los tiranos se entendiera como legítimo, o incluso se le pidió que lo hiciera, ha estado en el centro de una controversia de investigación de larga data y aún no resuelta adecuadamente. A una visión general sistemática de las posiciones diferentes contribuyó la edición de S. Seitz: Johannes von Salisbury, *Policraticus*, pp. 35-43.

⁵ Cfr. U. Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, (Múnich: 1994), pp. 65-76.

la *Política* del Estagirita hizo nacer el interés de los estudiosos occidentales sobre el complejo fenómeno del poder y la cuestión, que se discutió ampliamente en la filosofía antigua, de qué forma y por quién debía ejercerse o qué tipo de gobierno y qué tipo de gobernante debía ser absolutamente evitado.

Tomás de Aquino trata este tema más ampliamente en el primer libro de su obra inacabada *De regimen principum*, o *De regno ad regem Cypri*. Siguiendo la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles, el Aquinate determina la dominación del tirano como la peor forma de gobierno: *regimen tyranni est pessimum*.⁶ Aquí cita una serie de razones: el tirano busca su propia ventaja (*sua commoda ex regimine quaereat privata*),⁷ desprecia el bien común (*contempto communi bono*),⁸ oprime a los súbditos por la fuerza (*per potentiam opprimit*),⁹ sufriendo pasiones (*diversis passionibus subiacet*) como la codicia, la iracundia y el placer en la arbitrariedad (*cupiditas [...] iracundia [...] libido voluntatis*). Además, causa discordia entre sus súbditos (*discordias seminat*) a causa de la necesidad de preservar el poder. Desde el punto de vista de Aquino, para los súbditos, condenados al miedo constante, la tiranía descrita representa la forma de gobierno más injusta (*regimen tyranni est iniustissimum*), que se asemeja a la norma que rige entre los animales salvajes y crueles: “Es por eso que la gente trata de esconderse de los tiranos como de las bestias crueles. Parece casi lo mismo estar sujeto a un tirano o ser arrojado a la garganta de un animal salvaje”.¹⁰ El análisis de las consecuencias

⁶ Tomás de Aquino, *De regimen principum*, I,4 (3).

⁷ Tomás de Aquino, *De regimen principum*, I,2 (1).

⁸ Tomás de Aquino, *De regimen principum*, I,4 (3).

⁹ Tomás de Aquino, *De regimen principum*, I,2 (1).

¹⁰ Tomás de Aquino, *De regimen principum*, I,4 (3): “et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subiici, et bestiae saevienti substerni”.

para el tirano mismo es breve y acorde a *Ética a Nicómaco*, pues se indica que éste está realmente excluido del bien de la amistad (*consequi tamen non possunt*).¹¹ Pero en el centro del interés de Tomás se encuentra especialmente la integridad moral de los sujetos, un aspecto que también queda afectado por la malicia del gobernante tiránico, que teme la virtud del justo (*semperque his aliena virtus formidolosa est*).¹²

Si se comparan los dos discursos medievales sobre el tirano –presentados aquí en breve síntesis– con los de los filósofos antiguos, a quienes Juan de Salisbury y Tomás de Aquino tuvieron acceso, es sorprendente advertir que la personalidad y la psicología del tirano paradigmático desempeñen un papel relativamente menor. Lo cual quiero demostrar utilizando el ejemplo de Cicerón, en quien la consideración psicológica del tirano juega un papel central en la discusión teórica. Por ello, en esta contribución me interesa trazar una compulsa con la filosofía política de Cicerón, en la que se manifiesta una acentuación del perfil del gobernante injusto como individuo. Esta tendencia en el pensamiento de Cicerón puede explicarse atendiendo a la mirada de una ética basada en diferentes tradiciones filosóficas y al contexto histórico-político del autor. En un primer momento, me gustaría centrarme en una representación del discurso del tirano y sus implicaciones teóricas en el contexto de las obras filosóficas de Cicerón, el que se encuentra sobre todo presentado en su *De re publica* y en *De officiis*. En un segundo momento, me referiré sucintamente a las diversas influencias del discurso del tirano de caracterización ciceroniana para mostrar hasta qué punto éstas contribuyeron a la génesis de su reflexión teórica. Al lado de los filósofos clásicos (Platón, Jenofonte y Aristóteles) se examina en este contexto

¹¹ Tomás de Aquino, *De regimen principum*, I, 11 (10); Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, XIII, 1161b.

¹² Tomás de Aquino, *De regimen principum*, I,4 (3).

el papel de la οικείωσις, que Cicerón incorporó a su visión del mundo. En un último momento, me dedicaré al uso práctico del discurso ciceroniano sobre el tirano en sus desarrollos judiciales y políticos.

II. La discusión de la tiranía en Cicerón

II.1. La imagen del tirano de Cicerón en su *De re publica* y *De officiis*

La concepción del estado y del hombre tiránico es particularmente evidente en los escritos políticos *Sobre la república* y *Sobre los deberes*. La discusión filosófica de Cicerón sobre la tiranía está fuertemente influenciada por su filosofía de la naturaleza, que desempeña un papel central en las obras mencionadas.¹³ La primera exploración teórica de Cicerón sobre el personaje del tirano se encuentra en el segundo libro de su *De re publica*, escrito entre 55 y 52 a. C. Se sigue directamente en la exposición de Escipión Africano sobre el gobierno y posterior destierro de Tarquinio el Soberbio, el último rey romano:

“¿No veis, pues, cómo de un rey se originó un amo y cómo, por la falta cometida por un sólo individuo, un Estado de ser considerado bueno pasó a ser el peor? En efecto, éste es el amo del pueblo al que los griegos llaman tirano; pues reservan el nombre de rey para aquel que al tomar las decisiones políticas lo hace como si fuera un padre para el pueblo, y mantiene a aquéllos al frente de los cuales está en las

¹³ Por el conjunto entre la filosofía jurídica de la ley natural en la discusión sobre el tirano ver: K. M. Girardet, “Vis contra vim. Notwehr – Widerstand – ,Tyrannenmord‘. Zu Geschichte, Aktualität und Grenzen der Geltung eines antiken Paradigmas”, *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, (Stuttgart: 2005), pp. 172-173.

mejores condiciones de vida posible; buena forma de gobierno, sin duda, como dije, pero que, no obstante, es proclive y, en cierto modo, tendiente al más pernicioso de los sistemas. Desde el momento en que este rey se inclina hacia el despotismo, al punto se ha convertido en un tirano [...]”.¹⁴

Según Cicerón, una primera característica de la tiranía es que representa la disolución de la comunidad jurídica natural: Por lo tanto, el tirano no está asociado con la palabra latina *rex*, sino con *dominus*. El término deviene problemático por el hecho de que el individuo descrito como *dominus* asume una posición jerárquica superior en una comunidad humana de ciudadanos en principio de iguales derechos, lo que degrada a los conciudadanos a esclavos. El regimiento del tirano, que domina a su *famuli* (criados o sirvientes) como un *dominus*, está en contradicción directa con una libera *civitas*, ya que Cicerón no se refiere a la libertad democrática de Platón, sino a la *libertas* republicana.¹⁵ Por lo tanto, desde la perspectiva aristocrática romana de sus lectores, la tiranía aparece en clara contradicción con el orden tradicional, que ya había caracterizado Polibio como una constitución mixta

¹⁴ Cicerón, *De re publica*, II,24,47-48: “Videtisne igitur ut de rege dominus exstiterit, uniusque uitio genus rei publicae ex bono in deterrimum conuersum sit? hic est enim dominus populi quem Graeci tyrannum uocant; nam regem illum uolunt esse qui consulit ut parens populo, conseruatque eos quibus est praepositus quam optima in condicione uiuendi, sane bonum ut dixi rei publicae genus, sed tamen inclinatum et quasi prouum ad perniciosissimum statum. simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustiozem, fit continuo tyrannus, [...]”, El texto castellano de *De re publica* sigue la traducción de M. Núñez Gonzalez.

¹⁵ Cfr. K. M. Girardet, “Vis contra vim. Notwehr – Widerstand – ,Tyrannenmord“”, p. 168.

que superaba las desventajas de las diversas formas simples de gobierno. El estado tiránicamente dirigido representa, por ende, un estado de la sociedad que el Arpinate describe como patológico en las palabras *perniciosissimum statum*. La tiranía descrita como la forma de gobierno aún más injusta (*dominatum iniustiore*) que la realeza encarna la *iniustitia* por excelencia.

Después de explicar la caída de la comunidad causada por los tiranos y sus consecuencias para los miembros de la *libera res publica*, Escipión continúa con respecto al carácter del tirano de la siguiente manera:

“[...] sin que pueda imaginarse un ser vivo más monstruoso ni más horrible y odioso tanto para los hombres como para los dioses; pues éste, aunque su figura es humana, no obstante, la crueldad de su conducta sobrepasa con mucho a las bestias más salvajes. Pues ¿quién se atrevería a llamar con propiedad “hombre” a un individuo que no acepta tener un derecho en común, ningún vínculo de solidaridad humana entre él y sus conciudadanos, ni siquiera con ninguna clase de hombres?”¹⁶

Esta apariencia patológica se ve reforzada por la personalidad del tirano, que Cicerón describe con atributos de irracionalidad exagerada como la *immanitas* (ferocidad, embotamiento animal). Debido a sus disposiciones morales y psicológicas, el tirano se describe como un individuo que no está en ninguna comunidad

¹⁶ Cicerón, *De re publica*, II,24,48: “[...], quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque inuisius animal ullum cogitari potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen immanitate uastissimas uincit beluas. quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis ciuibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem uelit?”

de derecho con personas y dioses. Se lo describe como un hombre y un dios odiados, el animal más sucio y horrible (*animal, belua*) y despojado de su humanidad.¹⁷ Como Lévy dejó en claro, esta metáfora animal, que excluye al tirano de la comunidad humana natural, también se basa en la noción estoica de la οἰκείωσις, que se había establecido en Roma desde finales del siglo II a. C.¹⁸ La influencia de esta teoría se discutirá nuevamente con más detalle en el próximo capítulo.

La importancia del tirano retratado dentro del pensamiento de Cicerón se muestra sobre todo en el hecho de que regresa a él en su *De officiis*, escrito en el 44 a. C., obra conocida por Juan de Salisbury y por Tomás de Aquino. En el segundo libro de su última obra filosófica, el Arpinate le explica a su hijo por qué uno debe prepararse para la benevolencia (*benivolentia*) del prójimo a través del esfuerzo por ser valorado (*diligi*), llamando la atención sobre los peligros del odio (*odium*), para lo cual busca el ejemplo del tirano:

“A decir verdad, no solo el asesinato de este tirano al que la ciudad, reprimida por las armas, soportó –y al que después de muerto obedece especialmente– pone de manifiesto cuánto importa el odio de la gente para su ruina: también lo hacen otras muertes parecidas de tiranos, que casi ninguno de ellos escapó a un asesinato de este tipo. En efecto, el miedo es, a la larga, un mal protector, y la benevolencia, por contra, es leal incluso por siempre. En cambio,

¹⁷ Para el uso del término *belua* en la literatura romana véase también: A. Cossarini, *Belua e bestia. Un'antitesi semantica dall'epoca arcaica all'età Augustea*, (Florencia: 1983), pp. 72-93.

¹⁸ C. Lévy, “Rhétorique et philosophie: La monstruosité politique chez Cicéron”, *Revue des Études Latines* 76, (1998), pp. 142 y s.

los que mediante el poder absoluto retienen a la gente reprimida por la fuerza tienen que aplicar el rigor, como los amos con los esclavos, si no pueden contenerlos de otro modo; pero nada puede haber más desquiciado que quienes en una ciudad libre se organizan para ser temidos”.¹⁹

La deshumanización del tirano en *De re publica* se expresa nuevamente a través de su descripción como animal salvaje. Al mismo tiempo, hay una caracterización psicológica del tirano, que está expuesto al efecto constante del miedo (*metus*) debido al odio de sus súbditos. Dado que el dominio sobre los otros sólo se puede mantener a través de *crudelitas* para que los ciudadanos ahora teman a sus amos como esclavos, la forma de vida tiránica aparece como el punto culminante del comportamiento irracional (*nihil potest esse dementius*). La irracionalidad demostrada por el tirano, también se pone de manifiesto en el pasaje del *De re publica* citado anteriormente con el término *immanitas*, donde se subraya la separación de las personas tiránicas de la comunidad humana.²⁰

¹⁹ Cicerón, *De officiis*, II, 7,23-24: “Nec vero huius tyranni solum, quem armis oppressa pertulit civitas ac paret cum maxime mortuo interitus declarat, quantum odium hominum valeat ad pestem, sed reliquorum similes exitus tyrannorum, quorum haud fere quisquam talem interitum effugit. Malus enim est custos diuturnitatis metus contraque benivolentia fidelis vel ad perpetuitatem. (24) Sed iis, qui vi oppressos imperio coercent, sit sane adhibenda saevitia, ut eris in famulos, si aliter teneri non possunt; qui vero in libera civitate ita se instruunt, ut metuantur, iis nihil potest esse dementius.” El texto castellano de *De officiis* sigue la traducción de I. J. García Pinilla.

²⁰ Cfr. C. J. Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas* 49, (1988), pp. 7-10.

Con respecto a la causa de la aparición del gobierno tiránico, el Arpinate propone en *De officiis* una explicación histórico-política y filosófica: por lo tanto, al señalar que uno es castigado correctamente (*iure igitur plectimur*), se refiere autocriticamente a la propia negligencia y al hecho de que en el pasado reciente numerosos crímenes quedaron impunes.²¹ Cicerón ve la responsabilidad de la existencia de “personas depravadas” (*homines perdit*), que tienen la disposición psicológica de poner su propio interés por encima del uso general y establecer una regla tiránica, en las últimas dictaduras de su presente, especialmente en la de César.²² Desde un punto de vista filosófico, indica que su origen se encuentra en la lujuria por el poder, procedente de los juicios erróneos del hombre, quien por naturaleza debería apetecer un acto moral (*honestum*).²³

“Por eso, una vez que la mente confusa de hombres no virtuosos ha captado algo que le parece útil, inmediatamente lo separa de lo honorable. De aquí surgen los puñales, de aquí los venenos, de aquí los testamentos falsificados, de aquí los desfalcos por malversación, los saqueos y el pillaje sobre aliados y ciudadanos, de aquí proceden las ansias de una influencia excesiva y de un poder inaceptable y hasta, por último, de ser rey en ciudades libres: no puede concebirse nada más horrible y más repugnante que esto. En efecto, con sus juicios engañosos se dan cuenta de las ganancias, pero no se dan cuenta del castigo, no digo de las leyes

²¹ Cicerón, *De officiis*, II,8,28.

²² Cicerón, *De officiis*, II,8,29.

²³ Cicerón, *De officiis*, III,8,35.

—del que a menudo escapan—, sino de la ignominia misma, que es muy amargo”.²⁴

Según Cicerón, incluso llevar a cabo la idea errónea de poner la propia ventaja por encima del bien común debe considerarse moralmente incorrecto (*est turpis ipsa deliberatio*), y el género de hombres que hacen estas consideraciones es de carácter impío y criminal, de modo que cabe expulsarlo de las filas propias (*deliberantium genus pellatur e medio – est enim totum sceleratum et impium*).²⁵

La consecuencia final de la caracterización ciceroniana de los tiranos es que esta forma realiza *per se* una contradicción natural contra cualquier forma de ley natural, y el error del tirano conduce a un acto antinatural. Dado que el estado del tirano ya no representa una comunidad humana en la opinión del Arpinate, sino que disuelve el orden natural de una *libera res publica*, la eliminación de los tiranos no solo está permitida, sino que es una medida necesaria para restaurar la comunidad perdida. El asesinato del tirano y la exclusión de este tipo de persona de la comunidad humana que apetece lo *honestum* (la dignidad o el bien moral) en sí mismo, es un acto moral (*quem est honestum necare*).²⁶

²⁴ Cicerón, *De officiis*, III,8,36: “Quare error hominum non proborum, cum aliquid, quod utile visum est, arripuit, id continuo secernit ab honesto. Hinc sicae, hinc venena, hinc falsa testamenta nascuntur, hinc furta, peculatus, expilationes, direptionesque sociorum et civium, hinc opum nimiarum, potentiae non ferendae, postremo etiam in liberis civitatibus regnandi existunt cupiditates, quibus nihil nec taetrius nec foedius excogitari potest. Emolumenta enim rerum fallacibus iudiciis vident, poenam, non dico legum, quam saepe perrumpunt, sed ipsius turpitudinis, quae acerbissima est, non vident”.

²⁵ Cicerón, *De officiis*, III,8,37.

²⁶ Cicerón, *De officiis*, III,6,32.

Para el Aquinate, la tiranía no solo representa el mayor mal del ciudadano, sino también del tirano mismo, quien es declarado el más claro ejemplo de un hombre desafortunado.²⁷ En contraste con Aristóteles y con Tomás de Aquino, se puede observar un creciente interés en caracterizar psicológicamente el personaje tiránico, que se identifica con la bestialidad, la crueldad, la locura, la falta de control sobre los afectos y con la soledad. Este interés específico de Cicerón se remonta, por un lado, a las influencias filosóficas centrales y, por otro lado, al contexto específico de su reflexión filosófica, como quiero mostrar en los próximos dos momentos de mi exposición.

II.2 La concepción ciceroniana en su contexto filosófico

Si a continuación nos preguntamos sobre los diversos influjos que conforman la concepción ciceroniana de la tiranía, podemos concluir que el Arpinate, en contraste con Tomás de Aquino, parece referirse en mayor medida a los socráticos Platón y Jenofonte. El recurso a la representación platónica no es sorprendente, ya que la *Politeia* de Platón forma el modelo más importante para el diálogo *De re publica*. En el octavo y noveno libro de la *Politeia*, Sócrates ilustra a Adeimantos sobre la decadencia de las formas de gobierno mediante la adición de tipos específicos de seres humanos, que están asociados con la forma respectiva de gobierno. Sin embargo, a diferencia de Cicerón, la tiranía no aparece como consecuencia de la pérdida de la *libera res publica*, sino como producto de una democracia degenerada.²⁸ La democracia crearía ella misma el tirano a través de la elección de un dirigente del pueblo (δήμου προεστώς), que se transforma de un humano en un lobo (λύκω

²⁷ Cicerón, *De officiis*, II,7,23.

²⁸ Platón, *República*, VIII, 564a; cfr. M. Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, (París: 2013), p. 75.

ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι).²⁹ Como más tarde en Cicerón, el hombre tiránico se presenta como objeto de odio constante, especialmente odio de los buenos, (ἐπικεῖς μισοῦσι τε καὶ φευγοῦσι;), ya que se ve obligado a llevar una guerra constante y un robo constante de los ciudadanos.³⁰ Sin embargo, la desgracia del tirano no corresponde sólo a sus medidas políticas, de las cuales depende para el mantenimiento de su dominio, sino que se basa en la psicología del hombre tiránico, que no puede controlar los impulsos negativos inherentes a todos los seres humanos, que se muestran durante el sueño:³¹ “lo que queríamos reconocer era esto: que hay en todo hombre, aun en aquellos de nosotros que parecen mesurados, una especie de deseos temible, salvaje y contra ley, y que ello se hace evidente en los sueños”.³² La locura (μανία) en el alma del hombre tiránico resulta de la interacción de los deseos humanos y un Eros tiránico, que se convierte en el director del alma (οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς).³³ Con esta disposición psicológica, el tirano lidera un regimiento caracterizado por la arbitrariedad y la anarquía. Aquí Platón describe una serie de atributos del gobierno tiránico, a los que apelaron tanto Aristóteles como Cicerón: la imposibilidad de la verdadera amistad, la esclavitud de los sujetos, el robo y la eliminación de los competentes y, por cierto, la injusticia resultante de ello. Sin embargo, mientras Platón reconoce una disposición a la tiranía en todas las almas humanas, Cicerón presupone la

²⁹ Platón, *República*, VIII, 565d-566a.

³⁰ Platón, *República*, VIII, 568a.

³¹ Cfr. M. Turchetti, *Tyrannie et Tyrannicide*, p. 77.

³² Platón, *República*, IX, 572b: “ὁ δὲ βουλόμεθα γινῶναι τόδ’ ἐστίν, ὥς ἄρα δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστι, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι: τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὕπνοις γίγνεται ἔνδηλον”. El texto en español sigue la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano.

³³ Platón, *República*, VIII, 537b

existencia de personas tiránicas por un lado y razonables por el otro, lo que, según Lévy, debe verse como una radicalización de la idea platónica.³⁴

Una imagen similar, aunque menos compleja, de la tiranía también es proporcionada por el diálogo *Hierón* del autor Jenofonte, cuyas obras Cicerón conocía bien. El diálogo ilustra la desgracia individual del tirano sobre la base de una conversación ficticia entre el tirano siracusano Hierón y el poeta Simónides de Ceos. El elemento central de su desgracia es el aislamiento social y la necesidad del uso de compulsión por el tirano, que lo condena a una existencia sin alegría y deja el suicidio como la única salida.³⁵ Con Simónides, caracterizado por ser un hombre sabio, Jenofonte le proporciona al tirano una especie de terapeuta filosófico, que propone reformas al gobernante con las cuales no solo puede contribuir a una mejor situación para sus súbditos, sino también a mejorar la propia situación de su vida, marcada por la soledad del poder.³⁶

En línea con Platón, Aristóteles en su *Política* también reconoce a la tiranía como la peor constitución, presentada como la *παρεκβάσις* (transgresión, degeneración) al reino y considerada como contradicción natural de la *πόλις*.³⁷ Como anotó Kamp, el Estagirita evitó el término “ciudadano” para los sujetos del gobierno tiránico, usando en cambio descripciones como “los que

³⁴ Cfr. C. Lévy, “Rhétorique et philosophie”, p. 148.

³⁵ Jenofonte, *Hierón*, 7,13.

³⁶ Cfr. A. Squilloni, “Lo «Ierone» di Senofonte e il tiranno felice”, *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 55, (1990), pp. 116-118.

³⁷ Aristóteles, *Política*, III, cap. 8, 1279b4 y ss.; cap. 17, 1287b 39 y ss.; *Ética a Nicómaco*, VIII, cap.12,1160b; cfr. A. Kamp, “Die aristotelische Theorie der Tyrannis”, *Philosophisches Jahrbuch* 92, (1985), p. 17.

vivieron allí” (ἐπιδημοῦντες).³⁸ Sin embargo, a diferencia de Platón, la descripción de la psique del tirano es más informal. El aspecto del aislamiento social se anticipa también en el octavo libro de la *Ética Nicomaquea*, cuando se explica la ausencia casi completa de verdaderas amistades (ἐν τυραννίδι γὰρ οὐδὲν ἢ μικρὸν φιλίας) en los estados tiránicos por el carácter de esta forma de gobierno.³⁹ Se puede identificar indirectamente con el alma del “malo” (φαῦλος), que debido a su constitución interna “discordia” (στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχὴ) no puede conducir a amistades consigo mismo o con otros.⁴⁰ El componente psicológico del discurso del tirano, por otro lado, se puede ver en el hecho de que el tirano protege su gobierno al tratar de tomar medidas concretas para impedir la grandeza del alma (μεγαλοψυχία) entre sus súbditos; lo cual, como señala Kamp, es una novedad en comparación con el conflicto de Platón.⁴¹

Si bien este pensamiento aristotélico de una deformación psicológica consciente de los súbditos para permitir el gobierno del tirano no recibe una atención profunda por parte de Cicerón,

³⁸ A. Kamp, “Die aristotelische Theorie der Tyrannis”, pp. 19 y ss; Aristóteles, *Política*, V, cap. 11, 1313b.

³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, cap. 13, 1161a.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, cap. 4, 1166b; cfr. A. Kamp, “Die aristotelische Theorie”, p. 27.

⁴¹ A. Kamp, “Die aristotelische Theorie der Tyrannis”, p. 32. En el primer libro de la *Política* también hallamos una caracterización del hombre que vive fuera de la comunidad política conforme a su naturaleza (ὁ ἄπολις διὰ φύσιν), y que es comparado con los cíclopes homéricos. Según el Estagirita este ἄπολις es descalificado moralmente y censurado, por contrariar la condición natural del hombre y darse a sí mismo una naturaleza contraria: Aristóteles, *Política* I, 1; 1253 a 1-7; cfr. L. Corso de Estrada, “Justificación de la sociabilidad natural del hombre. Un examen del corpus aristotélico y del tomista”, *Philosophica* 15, (1992), p. 176.

hay que asumir otros influjos de la filosofía helenística y, sobre todo, del estoicismo, que proporcionaron componentes decisivos en la ética del Arpinate. En ésta, su concepción normativa de la naturaleza desempeña un papel importante, que se puede observar en particular en *De inventione rhetorica*, *De re publica*, *De legibus*, *De finibus bonorum et malorum* y *De officiis*.⁴² Según los estoicos, la perfección ética individual del hombre sólo es posible viviendo en conformidad con la naturaleza, y Cicerón –como la Stoa– identifica tanto la ley como la razón con la naturaleza misma. Por lo tanto, una vida según la naturaleza corresponde sobre todo a una vida conforme a la razón, que ya está diseñada como una inclinación natural en la condición de los hombres.⁴³ Según la teoría de la οἰκείωσις, que Cicerón trata más extensamente en sus libros *De finibus bonorum et malorum* III-IV, movido por su tendencia a percibirse a sí mismo (*sensum sui*) y por el “deseo” de su alma (*appetitus animi*) a buscar lo que le es beneficioso a sí mismo, hay en el hombre prefiguraciones naturales que hacen que la vida en una comunidad humana sea percibida por él como natural; lo cual le permite alcanzar el objetivo más elevado del bien común de todos los hombres a través del conocimiento de su propia naturaleza.⁴⁴

⁴² Para el carácter normativo de la naturaleza en el pensamiento ciceroniano en las obras mencionadas, véase L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, (Navarra: 2008), pp. 51-164.

⁴³ Cfr. L. Corso de Estrada, “Οἰκείωσις. The Ciceronian Reading and its 13th Century Receptions”, *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, (Hildesheim: 2012), pp. 74 y s.

⁴⁴ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III,3,16; 6,20;7,23;19,62. cfr. L. Corso de Estrada, *The Ciceronian Reading and its 13th Century Receptions*, pp. 79-82; con respecto a la relación de la

La imagen ciceroniana del tirano descripta anteriormente, que enfatiza el carácter animal y la irracionalidad del hombre tiránico armoniza, por esto, *ex negativo*: con la teoría de la perfección humana a través de la conformidad con la naturaleza y con la razón, como lo indica un pasaje transmitido por Lactancio (probablemente del cuarto libro del *De re publica*): “Además, si no hay nadie que no prefiera verse muerto antes que convertido en figura de animal, aun cuando conservara la inteligencia de hombre, ¡cuánto más desgraciado es tener figura de hombre con espíritu de bestia!”⁴⁵ No son ciertamente casuales la antítesis de *figura bestiae* y *hominis mens*, así como la conexión de un espíritu de bestia con el del hombre y con la desgracia individual (*miserius*), pues se recurre a la misma metáfora que encontramos en la forma de los tiranos como animales irracionales. Por otro lado, resulta manifiesto que la caracterización psicológica del alma tirano sigue una lógica interna que también se extiende al pensamiento legal del Arpinate, ya que la *civitas* gobernada por la *belua* representa en última instancia la antítesis de una comunidad humana natural.

Al mismo tiempo, se puede ver en el pensamiento político de Cicerón el influjo de la cultura aristocrática de la República romana; la que se advierte en un claro rechazo del gobierno del rey. Los antepasados, como el Rey Tarquino Superbo o Spurio Melio, que buscaban la dignidad real, funcionan como ejemplos negativos en la vida política cotidiana, mientras que sus

concepción estoica y su reelaboración por Cicerón en el cuarto libro de *De finibus* véase: *Ibid.* pp. 82-86.

⁴⁵ Cicerón, *De re publica*, IV,1,1: “Etenim si nemo est, quin emori malit quam converti in aliquam figuram bestiae, quamvis hominis mentem sit habiturus, quanto est miserius in hominis figura animo esse efferato?”; Cfr. L. Corso de Estrada, “Οικείωσις. The Ciceronian Reading and its 13th Century Receptions”, pp. 69 y ss.; L. Corso de Estrada, *Natura y vida moral*, pp. 64.

antagonistas: Decimo Bruto y Servilio Ahala, como héroes de la historia, a los que también se hace referencia con deferencia.⁴⁶ Así, revisando nuevamente el pasaje de *De re publica* ya citado, podemos afirmar que la reflexión sobre el tirano no se ubica accidentalmente dentro de la historia romana en lugar de hacerlo en una discusión sobre las constituciones griegas. Al equiparar a Tarquino con un tirano del tipo griego, Cicerón combina la historia romana con la reflexión histórica griega. Marco Bruto acuñó monedas en las que se refiere explícitamente a sus antepasados Bruto y Servilio; esta simbología se refiere implícitamente a su oponente político Pompeyo como tirano. La tradición romana proporciona, paralelamente a las discusiones filosóficas sobre la degeneración de las diferentes formas de constituciones políticas, suficientes estándares de evaluación para los contemporáneos de Cicerón, quienes finalmente llegan al extremo de legitimar el asesinato de un conciudadano que actúa como único gobernante.⁴⁷

II.3 El uso práctico del motivo del tirano en los discursos políticos de Cicerón

En la última parte de mi contribución, quisiera presentar ejemplos seleccionados para explicar en qué medida Cicerón traduce su reflexión filosófica sobre el tirano en sus discursos políticos. A este respecto, me gustaría llamar la atención sobre la conexión entre la filosofía de Cicerón y su trabajo político-práctico, lo cual se menciona repetidamente en investigaciones recientes. Entre sus numerosos discursos, conocidos en la Edad Media, se pueden destacar tres que proporcionan una referencia clara en relación con el discurso de la tiranía: los discursos pronunciados contra Catilina

⁴⁶ Cfr. K. M. Girardet, “Vis contra vim. Notwehr – Widerstand – ,Tyrannenmord“”, pp. 169-171.

⁴⁷ Cfr. K. M. Girardet, “Vis contra vim. Notwehr – Widerstand – ,Tyrannenmord“”, p. 170.

del año 63 a. C., el discurso de defensa de Milo del año 52 a. C. y la colección de las llamadas *Filípicas* contra M. Antonio entre 44 y 43 A. C. En el caso de *Catilinarias*, la asociación del tirano se refiere a Catilina, cuyo intento de golpe no había fracasado en ese momento. Cicerón desacredita a su oponente no sólo en comparación con Spurio Melio, cuyo propósito de establecer una autocracia fuera frustrado por Servilio Ahala,⁴⁸ sino también por la descripción del peligro a través de un vocabulario “médico” (*hanc tam taetram, tam horribilem tamque infestam rei publicae pestem*), que recuerda la patología común de una tiranía.⁴⁹ Además de la deshumanización del tirano potencial como monstruoso o como elemento sobrenatural, el cónsul también utiliza la figura del aislamiento del tirano:

“Si mis esclavos me temieran con semejante unanimidad, como todos los ciudadanos te temen a ti, por Hércules pensaría que debería abandonar mi casa. ¿Y no consideras abandonar la ciudad? Si yo me viera sospechado y ofendido tan gravemente y sin justicia por mis conciudadanos, preferiría quitarme de su vista que ser mirado por todos con los ojos hostiles. Aunque reconoces, debido a la conciencia de tus crímenes, que el odio de todos estos es justo y debido hace tiempo, ¿dudas en evitar la vista y la presencia de aquellos cuya razón y sentimientos maltratas?”⁵⁰

⁴⁸ Cicerón, *Catilinarias*, I,1,3.

⁴⁹ Cicerón, *Catilinarias*, I,5,11.

⁵⁰ Cicerón, *Catilinarias*, I,7,17: “*Servi mehercule mei si me isto pacto metuerent, ut te metuunt omnes cives tui, domum meam relinquendam putarem; tu tibi urbem non arbitraris? et, si me meis civibus iniuria suspectum tam graviter atque offensum viderem, carere*

La situación de Catilina es atribuida al odio (*odium*) que recibe de sus súbditos, la imagen textual refiere al mal dueño de esclavos que siempre debe temer su abandono. El recurso al pensamiento filosófico se suma al objetivo estratégico del cónsul de motivar a Catilina a abandonar la ciudad.

La representación del tirano se proyecta asimismo en personas recientemente fallecidas. Particularmente interesante en este contexto es el discurso de defensa de Cicerón para Milón, en el cual, al menos en la versión escrita, se refiere explícitamente a la ley natural, lo que justificaría cualquier acción en la situación de peligro personal ante ladrones y enemigos: “si nuestra vida corriera peligro ante las asechanzas, la violencia y las armas de ladrones o enemigos, todo medio de buscar nuestra salvación se consideraría legítimo”.⁵¹ La identificación implícita de Clodio con un *latro* y un enemigo público (*hostis publicus*) sigue su degradación deshumanizante como *audax*, *nefaria* (malévola, desaforada) *belua*, como ya hemos visto en las discusiones filosóficas y en el discurso contra Catilina.⁵²

En la causa de Milón, si bien el acusado había matado a Clodio, Cicerón se esforzó por hacer que la persona asesinada apareciera como un tirano cuyo asesinato equivalía a una legítima defensa propia. Aquí se hace referencia explícita a la ley natural como ley

me aspectu civium quam infestis omnium oculis conspici mallet; tu cum conscientia scelerum tuorum agnoscas odium omnium iustum et iam diu tibi debitum, dubitas, quorum mentes sensusque volneras, eorum aspectum praesentiamque vitare?”. El texto castellano de las *Catilinarias* sigue la traducción de E. Rollié.

⁵¹ Cicerón, *Pro Milone*, 4,10: “[...] si vita nostra in aliquas insidias, si in vim et in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis”. El texto castellano de *Pro Milone* sigue la traducción de J. M. Baños Baños.

⁵² Cicerón, *Pro Milone*, 12, 32.

no escrita por el hombre, por la que legitima el asesinato de un asesino o ladrón.

En el caso de los discursos contra Antonio, cuya personalidad, como la de Catilina y la de Clodio, se equipara con la de una bestia y un salvaje, la antítesis también se encuentra entre el gobierno tiránico y el bien común, cuando Cicerón se refiere a un personaje, que habló en contra de la posibilidad de una guerra:

“¿Qué motivo hay más justo para hacer una guerra que la abolición de la esclavitud, bajo la cual lo peor es que, aunque el amo no sea molesto, puede, sin embargo, serlo si quiere? Hay, desde luego, otros motivos legítimos; éste es forzoso. A no ser que pienses que esto no te concierne, porque esperas ser aliado del despotismo de Antonio. Y en esto te equivocas doblemente: primero, porque opones tus intereses a los de todos; después, porque consideras que hay algo positivo o agradable en una tiranía. Aunque antes te haya sido de provecho, no siempre te lo será. Es más, tu solías quejarte de aquel hombre; ¿qué piensas que harás tratándose de una bestia?”⁵³

⁵³ Cicerón, *Filípicas*, VIII,4,12-13: “Quae causa iustior est belli gerendi quam servitutis depulsio? in qua etiamsi non sit molestus dominus, tamen est miserrimum posse, si velit. Immo aliae causae iustae, haec necessaria est. Nisi forte ad te hoc non putas pertinere, quod te socium fore speras dominationis Antoni. In quo bis laberis, primum quod tuas rationes communibus interponis, deinde quod quicquam stabile aut iucundum in regno putas. Non, si tibi antea profuit, semper proderit. (13) Quin etiam de illo homine queri solebas; quid te facturum de belua putas?”. El texto castellano de las *Filípicas* sigue la traducción de M. J. Muñoz Jiménez.

Cicerón traduce en el pasaje citado el término tirano por el vocablo latino *dominatio*, que, como la *despoteia* griega, implica una jerarquía entre amo y esclavo. En el contexto romano local, el Arpinate invoca la disolución de la comunidad de ciudadanos por la esclavitud del estado. La antítesis entre ventaja personal y búsqueda del bien de la comunidad está indicada en la expresión *tuas rationes communibus interponis* y confronta al potencial defensor de la tiranía de Antonio con la acusación de romper la ética de la *res publica romana*. El término *belua* no aparece como un insulto arbitrario en este contexto, sino que señala el pensamiento conceptual de Cicerón, según el cual el individuo que se posiciona más allá de la comunidad humana ya no es un animal social, sino un animal salvaje. Al mismo tiempo, esta característica señala la irracionalidad y la locura del tirano, que Platón describe en su *Politeia* como manía y Cicerón en su *De re publica* como *immanitas*.

III. Conclusión

Por lo tanto, se puede concluir que Cicerón en sus obras filosóficas, así como en sus discursos, elabora una imagen negativa de la psicología de un gobernante tiránico. Al hacerlo, se basa en un discurso iniciado en particular por la *Politeia* platónica, que caracteriza no solo a la tiranía como la peor forma de gobierno, sino también al tirano como una figura de degradada constitución psicológica. Está menos interesado en el origen de la arbitrariedad tiránica que en el resultado: por un lado, el tirano es el ser humano más desafortunado, cuya condición psicológica lo hace más irracional que el humano y, por otro lado, la tiranía ya no es un estado donde la ley prima sobre la violencia, pues la comunidad del derecho ha sido abolida. La comparación del hombre tiránico con un animal también se hace presente en el *De regimine* de Tomás de Aquino, citado al principio de este estudio, en la que

los tiranos son descriptos como *bestiae*, enfatizando la concepción antinatural de esta forma de gobierno. La concepción del hombre como un ζῷον πολιτικόν, justificada por Aristóteles en su *Política* y adoptada por el Pórtico a través de su teoría de la οἰκείωσις —transmitida por Cicerón—, recibe su antítesis en la figura bestial del tirano.

Además, la concepción filosófica de la tiranía proporciona un amplio fondo de motivos que pueden usarse para la retórica política. La imagen del gobierno tiránico se convierte para Cicerón en un instrumento de la lucha política de su época. En este contexto el Arpinate parece proyectar directamente esta imagen del tirano estigmatizando a opositores políticos como Catilina, Clodio y Antonio. Al mismo tiempo, el recurso a argumentos filosóficos amplía el margen político de maniobra: la represión violenta contra los dichos está, por lo tanto, justificada por la naturaleza misma, porque deben considerarse como *hostes publici* en lugar de *cives*/conciudadanos. La protección que ofrece la ley ya no se aplica a ellos. Las imágenes del hombre tiránico representado como un lobo peligroso en Platón, como un animal irracional controlado por instintos negativos, se adapta textualmente a los requisitos de la retórica. En este contexto, se puede señalar que la metáfora tiránica basada en Cicerón se retoma una y otra vez en la retórica latina posterior, especialmente en los panegíricos latinos. Por lo tanto, podemos afirmar que la elaboración filosófica de la figura del tirano en Cicerón se encuentra intensamente vinculada con el objetivo político de evitar un verdadero tirano, por quien el filósofo se vería directamente afectado.

El discurso práctico sobre el tirano y el uso concomitante del concepto de tiranía que Cicerón adoptó no pasaron desapercibidos en el mundo medieval, aunque éste no conocía el pasaje de *De re publica* II: una de las referencias más claras al pensamiento ciceroniano se puede encontrar en el *Policraticus* de Juan de

Salisbury, quien caracteriza al rey tiránico como *hostis publicus* y, por ello, las acciones contra él estarían justificadas por lo *honestum*.⁵⁴ El interés en un debate controvertido sobre el papel del gobernante aumentó de forma clara en el conflicto entre el Emperador y el Papa. En ellas este último encontraba en la identificación del emperador con un tirano una base para socavar su posición de dominación. Por el contrario, la descripción que hace Tomás de Aquino de la tiranía como la peor y más injusta forma de gobierno se basa en un intenso examen de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política* de Aristóteles. A diferencia de Cicerón, cuya filosofía siempre se desarrolla en el contexto político de la República romana, el Aquinate subraya el mal central de esta forma de gobierno por vía de sus efectos éticos en la dominación antinatural de los súbditos. Las acciones y el modelo del tirano generarían obstáculos para que éstos alcanzaran su perfección ética.⁵⁵

El apogeo de la literatura de los espejos de príncipes, iniciado con Johannes de Salisbury y Tomás de Aquino pone de manifiesto un nuevo interés en la reflexión política occidental sobre la naturaleza del gobierno político. El caso de la filosofía de Cicerón y, en particular, su ética naturalista prueba que el pensamiento de la antigüedad griega y romana podía aun proporcionar impulsos para repensar la figura del tirano en tiempos de la cristiandad, incluso después de más que 1.000 años y a pesar de las diversas condiciones del marco intelectual.

⁵⁴ Cfr. C. J. Nederman, "A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide", *The Review of Politics* 50/3, (1988), p. 369.

⁵⁵ Cfr. H.-J. Schmidt, "König und Tyrann. Das Paradox der besten Regierung bei Thomas von Aquin", *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde*, (Tréveris:1996), pp. 343 y ss.

Bibliografía

Ediciones latinas y griegas, traducciones y comentarios:

Marco Tulio Cicerón, *Los deberes*, I. J. García Pinilla (introducción, trad. y notas), (Madrid: 2014).

—. *Catilinarias. Discursos contra Catilina*, E. Rollié (introducción, trad. y notas), (Buenos Aires: 2009).

—. *La República. Las leyes*, J. M. Núñez González (introducción, trad. y notas), (Madrid: 1989).

—. *Discursos IV*, J. M. Baños Baños (introducción, trad. y notas), (Madrid: 1994).

—. *Discursos VI. Filípicas*, M. J. Muñoz Jiménez (introducción, trad. y notas), (Madrid: 2006).

Jenofonte, *Obras menores* y Pseudo Jenofonte, *La república de los Atenienses*, O. Guntiñas Tuñon (introducción, trad. y notas), (Madrid: 1984).

Platón, *La república*, J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (edición bilingüe, estudio preliminar, trad. y notas), (Madrid 1969).

Salisbury, Johannes von, *Policraticus*, S. Seit (introducción, y trad.), (Friburgo de Brisgovia: 2008).

Sancti Thomae de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, R. Busa (ed.), (Turín: 1954). (<http://www.corpusthomisticum.org/orp.html>)

Xenophon, *Scripta Minora*, E. C. Marchant (trad.), (Londres: Harvard University Press/Cambridge, MA, 1925).

Monografías y artículos:

Corso de Estrada, L: “Justificación de la sociabilidad natural del hombre. Un examen del corpus aristotélico y del tomista”, *Philosophica* 15, (1992), pp. 169-179.

—. *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, (Navarra: EUNSA, 2008).

- . “Οἰκείωσις. The Ciceronian Reading and its 13th Century Receptions”, *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, (Hildesheim: 2012), pp. 67-94.
- Cossarini, A., *Belua e bestia. Un'antitesi semantica dall'epoca arcaica all'età Augustea*, (Florenzia: 1983).
- Langdon Forhan, K. “The Uses of ‘Tyranny’ in John of Salisbury’s Policraticus”, *History of Political Thought* 11, (1990), pp. 397-407.
- Girardet, K. M., “*Vis contra vim*. Notwehr – Widerstand — Tyrannenmord“. Zu Geschichte, Aktualität und Grenzen der Geltung eines antiken Paradigmas”, *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, (Stuttgart: 2005), pp. 161-182.
- Kamp, A., “Die aristotelische Theorie der Tyrannis”, *Philosophisches Jahrbuch* 92, (1985), pp. 17-34.
- Lévy, C., “Rhétorique et philosophie: La monstruosité politique chez Cicéron”, *Revue des Études Latines* 76, (1998), pp. 139-157.
- Meier, U., *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, (München: 1994).
- Miethke, J., “Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter. Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik”, *Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, (Stuttgart/Berlin/Colonia: 1999), pp. 24-48.
- Nederman, C. J. “A Duty to Kill: John of Salisbury’s Theory of Tyrannicide”, *The Review of Politics* 50/3, (1988), pp. 365-389.

- . “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas* 49, (1988), pp. 3-26.
- Schmidt, H.-J., “König und Tyrann. Das Paradox der besten Regierung bei Thomas von Aquin”, *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde*, (Tréveris: 1996), pp. 339-357.
- Squilloni, A., “Lo «Ierone» di Senofonte e il tiranno felice”, *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 55, (1990), pp. 106-125.
- Turchetti, M., *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, (Paris: 2013).

LA CONCEPCIÓN DE LA VIRTUD DE LA JUSTICIA EN EL *DE OFFICIIS* DE AMBROSIO DE MILÁN¹

Chiara Marie Schürch

1. Introducción

El tratado Ambrosiano ha sido objeto de interés de numerosos estudiosos, quienes se han centrado en particular en las cuatro partes de lo *honestum* (honestidad), incluidas en el primer libro.² Pero en especial, se distingue al obispo por haber enunciado la clasificación de las cuatro virtudes platónicas como *cardinales* y, asimismo, por haber llevado a cabo la primera asimilación sistemática y consciente de tales virtudes dentro de una reflexión sobre la “ética cristiana”.³

¹ Esta intervención se basa en la Tesis Doctoral de la autora, la que tiene como objetivo proporcionar un análisis histórico y cultural del *De officiis* de Ambrosio de Milán.

² Las monografías más densas dedicadas al *De officiis* cristiano prefirieron centrarse en las cuatro partes de la honestidad [*honestum*] y en la convergencia de este última con el útil [*utile*], cfr. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome, and other Christian Writers*, (Göteborg: 1958), pp. 347-381; R. Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, (Würzburg: 1981), pp. 202 y ss.; M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*, (Basel: 1994), pp. 9-23; pp. 273-276. Para una reseña de los principales estudios, cfr. I. J. Davidson, “Introduction”, *Ambrose. De officiis, Volume I*, (Oxford: 2001), pp. 1-104.

³ Cfr. I. P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*,

El presente trabajo examina el primer libro del *De officiis* cristiano y tiene como objetivo reconsiderar algunos aspectos de la virtud ambrosiana de la *iustitia*. Específicamente, en este lugar se prestará atención a la importancia de la virtud mencionada anteriormente en la reflexión del autor sobre el papel social de sus hijos espirituales, a los cuales el tratado está explícitamente dedicado.⁴

Antes de continuar con el análisis del texto ambrosiano, es útil mencionar cómo, durante la segunda mitad del siglo IV, la visibilidad del clero en el norte de la península había aumentado significativamente precisamente gracias al trabajo incansable del *ex-consularis* y neo-obispo de Milán, responsable de la fundación de numerosas diócesis y capaz de afirmar su voluntad centralizadora y uniformista con ocasión de las elecciones episcopales.⁵ El *De officiis*, compuesto alrededor del 388, puede ser razonablemente considerado el compendio de más de una década de reflexión del prelado sobre los deberes y virtudes necesarios para los miembros de su institución.⁶

La referencia al tratado del Arpinate, cuya presencia masiva en la obra ambrosiana es fácilmente identificable en su estructura y título, se hace explícita por el mismo autor en el proemio del primer libro y permite a Ambrosio apropiarse de las virtudes más importantes del hombre político ciceroniano y atribuir las al hombre de la Iglesia, quien habiendo sido elevado como *sapiens* (sabio),

(Leiden – Boston: 2011), pp. 12-18.

⁴ Cfr. Ambrosio, *De officiis*, I, 7, 24.

⁵ Cfr. R. Lizzi Testa, “Ambrose’s Contemporaries and the Christianisation of Northern Italy”, *RS* 80 (1990), pp. 164-166.

⁶ Cfr. P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, (Princeton: 2012), p. 128.

ha visto crecer su papel público dentro de la sociedad.⁷ Además, la necesidad de definir, expandir y perfeccionar los deberes y las virtudes de los máximos exponentes de la institución eclesiástica fue percibida de manera relativamente uniforme por numerosos contemporáneos de Ambrosio, entre los cuales se cuentan Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo.⁸

En este contexto, el trabajo del prelado milanés puede considerarse el primer tratado latino dirigido explícitamente a la formación del clero y, tal vez, precisamente por su carácter pionero, presenta numerosas heterogeneidades de contenido y de forma, lo que ha llevado a numerosos académicos a compararlo desfavorablemente no sólo con la fuente ciceroniana, sino también con el *De beneficiis* de Séneca, señalando por otro lado la falta de originalidad de la reflexión filosófica ambrosiana sobre la virtud social.⁹

⁷ Cfr. G. Nauroy, “Cohérence thématique et méthode de composition dans le Livre I du *De Officiis* d’Ambroise de Milan”, *Vita Latina* 176, (2007), pp. 63-65; A. J. Quiroga Puertas, “Preaching and Mesmerizing: The Resolution of Religious Conflicts in Late Antiquity”, *The Role of Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, (London-New York: 2013), p. 189-199.

⁸ Cfr. R. Lizzi Testa, “I vescovi e i potentes della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes imperii fra il IV e il V secolo D.C.”, *L’évêque dans la cité. Image et autorité. Actes de la table ronde*, (Rome Ier-2 décembre 1995), (Roma: 1998), pp. 82-88; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, (Berkeley: 2005), pp. 3-22; pp. 40-70.

⁹ Por nombrar solo algunos, cfr. M. Testard, “Étude sur la composition dans le *De officiis* ministrorum de saint Ambroise”, *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale; dix études*, (París: 1974), pp. 190-192; C. Castillo, “La cristianización del pensamiento Ciceróniano en el *De officiis* de san Ambrosio”, *AFilos* 34 (2001), p. 302-ss; G. Mazzoli, “Ambrogio de beneficiis: da Cicerone a

De hecho, como veremos, la dependencia del argumento ambrosiano del *De officiis* ciceroniano, así como, tal vez, de algunas consideraciones senecanas relacionadas con la buena voluntad y la distribución de los *beneficia* (beneficios), se advierten fácilmente. Por otro lado, la reflexión del prelado milanés sobre la *iustitia*, la *beneficentia* (beneficencia) y la *liberalitas* (liberalidad) encuentra, en el contexto latino cristiano, un precursor en Lactancio, conocido por su compromiso sistemático con el “procedimiento de reducción”¹⁰ de ciertos valores fundamentales del romanismo a la ética cristiana, especialmente en las *Institutiones Divinae*.¹¹

El carácter eminentemente apologético de la obra de Lactancio emerge del primer volumen, donde el autor denuncia la falsedad de la supuesta sapiencia de los filósofos y exalta la sapiencia cristiana basada en la religión. Esta última también está asociada con la *iustitia*, la que subdividiéndose en dos *officia* principales, es decir: la unión con Dios a través de la religión y con el hombre a través de la *misericordia* (misericordia) o *humanitas* (humanidad), es caracterizada como la fuente de otras virtudes como la *pietas* (piedad) y la *aequitas* (equidad).¹²

En opinión del Apologista, la *iustitia* habría connotado además la mítica edad de oro hasta la llegada del reino de Júpiter y el advenimiento de la *cupiditas* (codicia) y de la *avaritia* (avaricia), para volver a reinar entre los cristianos gracias a la Encarnación.¹³

Seneca”, *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, vol. VI, (Trieste: 2014), pp. 101-117.

¹⁰ Cfr. C. Ingreneau, “Introduction”, *Lactance, Institutions divines, Livre VI*, (Paris: 2007), pp. 9 y ss.

¹¹ Cfr. A. Junghanß, *Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen von Gemeinschaft. Cicerón, Seneca und Laktanz über beneficia*, (Stuttgart: 2017), pp. 188-193.

¹² Lactancio, *Divinae Institutiones*, V, 10, 9; 14, 7-20; VI, 10, 2.

¹³ Lactancio, *Divinae Institutiones*, V, 5-10.

A este respecto, la elaboración lactanciana de la *iustitia* presenta al mismo tiempo un matiz “negativo”, puesto que es considerada como una virtud ausente en los paganos, y uno “positivo” a través de su asociación con el *verus cultus* (culto verdadero) y sumisión a Dios.¹⁴ Este argumento se desarrolla en el libro VI, donde el autor se enfrenta al *De re publica* así como, específicamente, al *De officiis* de Cicerón, para denunciar la voluntad de este último de proporcionar *praecepta vitae* (reglas de la vida) sin conocer la verdad cristiana.¹⁵

Atendiendo al juicio de Lactancio sobre la *beneficentia* ciceroniana, es útil recordar aquí la condena de las *cautiones* (recomendaciones)¹⁶ relacionadas con la dispersión del patrimonio y la idoneidad del beneficiario, a lo que el autor cristiano contrapone los *pietatis et humanitatis officia* (los deberes de piedad y humanidad), y la afirmación según la cual *beneficentia* [...] *nulla est ubicumque necessitas non est* (donde no hay necesidad, no hay beneficencia) apta para condenar la liberalidad clentelar tradicional, seguida por la definición del *verum liberalitatis officium* (verdadero deber de liberalidad) que consiste en alimentar a los indigentes.¹⁷ Lactancio hace coincidir este último deber

¹⁴ Lactancio, *Divinae Institutiones*, V, 5-10. En este sentido, cfr. A. Bowen – P. Garnsey, *Lactantius Divine Institutes*, (Liverpool: 2003), pp. 7-43.

¹⁵ Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 2, 15-16; 5, 4. Por un cotejo, cfr. C. Ingreteau, “Introduction”, pp. 51-62.

¹⁶ Nos referimos aquí al sentido moral del término ciceroniano *cautio* (plural *cautiones*), que por lo tanto se traduce como “recomendación”.

¹⁷ Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 11, 20-28. Cfr. C. Lo Cicero, “Lattanzio fra Cicerone Seneca: contro la prodigalità dei pagani, (nota a Div. Inst. 6, 11, 20-26)”, *L’etica cristiana nei secoli III e IV: eretici e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 4-6 maggio 1995, (Roma: 1996), pp. 249-251; G. Piccaluga, “Ius e Vera

con el *officium misericordiae* (deber de misericordia), según el cual es apropiado abstenerse de la esperanza de recibir el pago por el beneficio ofrecido y aspirar sólo a la recompensa divina.¹⁸ Como veremos, estas consideraciones también se encuentran en parte en el primer libro del *De officiis* ambrosiano,¹⁹ donde asimismo se subraya un contraste entre la *iustitia* y la *benevolentia* (benevolencia), propias de la mítica edad de oro, o en este caso del Eden, y la *avaritia* y la *cupiditas* de la actualidad.

2. La *iustitia*

En su *De officiis* Ambrosio utiliza la reelaboración provista por Panecio y Cicerón de la *iustitia* platónica-aristotélica, entendida como “virtud social”, subyando -en la misma línea del Arpinates- la virtud que da a cada uno lo suyo, no daña a la persona e ignora su interés personal en cuidar el bien común.²⁰ El énfasis ambrosiano en la utilidad social de la virtud de la justicia está literalmente tomado de la definición propuesta por Cicerón *De re*

Iustitia (Lact. Div. Inst. VI 9, 7). Rielaborazione cristiana di un valore assoluto della religione romana arcaica”, *L’etica cristiana nei secoli III e IV: eretici e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 4-6 maggio 1995, (Roma: 1996), pp. 260-269.

¹⁸ Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 12, 1-4.

¹⁹ Cfr. H. Pétré, *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, (Louvain 1948), pp. 189-199 y, en particular, cfr. M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicerón und Ambrosius, De officiis*, pp. 82-83.

²⁰ Ambrosio, *De officiis*, I, 24, 115: *secundo iustitiam, quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat*; Cicerón, *De officiis*, I, 5, 15; 7, 20. La fórmula ciceroniana también se encuentra en Lactancio: Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 9, 1 y ss.

publica como cualidad “destinada a otros más que a sí misma”.²¹ Esta fórmula, utilizada por el prelado en otras obras,²² también se encuentra en el sexto libro de las *Institutiones Divinae*, donde Lactancio hace uso del lugar ciceroniano antes mencionado para asimilar la virtud de la *iustitia* a la revelación divina y demostrar la hipocresía de la pretensión romana de actuar correctamente siguiendo el propio *ius*, por ejemplo durante la guerra.²³

En comparación con el Apologista, Ambrosio sigue siendo más fiel al argumento ciceroniano asumiendo sin dificultad la lista de obligaciones que vinculan al individuo con la sociedad; esto es: atribuir la ejecución de la *iustitia* en primer lugar a Dios, en segundo lugar a la patria, los familiares y todos los demás, proponiendo también en un lugar posterior del primer libro una reelaboración cristiana del tradicional *bellum iustum* (guerra justa y legítima).²⁴

²¹ Cicerón, *De re publica*, 3, 8, 6-11: “Illorum fuit heroum, eam virtutem quae est una, si modo est, maxime munifica et liberalis, et quae omnes magis quam seipse diligit, aliis nata potius quam sibi, excitare iacentem, et in illo divino solio non longe a sapientia collocare”. Por la referencia dentro de la obra ambrosiana: Ambrosio, *De officiis*, I, 28, 136: “Magnus itaque iustitiae splendor, quae aliis potius nata quam sibi, communitatem et societatem nostram adiuvat, excelsitatem tenet, ut suo iudicio omnia subiecta habeat, opem aliis ferat, pecuniam conferat, officia non abnuat, pericula suscipiat aliena”.

²² Cfr. M. L. Ricci, “Fortuna di una formula ciceroniana presso sant’Ambrogio (a proposito di iustitia)”, *Studi italiani di filologia classica* XLIII 1, (1971), pp. 223-233.

²³ Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 9, 1-7.

²⁴ Ambrosio, *De officiis*, I, 27, 127; Cicerón, *De officiis*, I, 45, 160: “In ipsa autem communitate sunt gradus officiorum, ex quibus quid cuique praestet intellegi possit, ut prima diis immortalibus, secunda patriae, tertia parentibus, deinceps gradatim reliquis debeantur”. Se

Siguiendo su modelo republicano tardío, Ambrosio divide la justicia ejercida hacia la comunidad humana en dos segmentos fundamentales, a saber, la *iustitia* / δικαιοσύνη propiamente dicha, que a su vez impone dos *officia* “negativos”, y la *beneficentia* – *liberalitas* / ἐλευθεριότης aristotélica, que consiste principalmente en el acto de bondad “positivo” destinado a promover las buenas relaciones entre los miembros de la comunidad.²⁵ A pesar de esta similitud, se ha demostrado ampliamente que, en comparación con Cicerón, el prelado da una importancia más marcada al valor positivo de la virtud cardinal, que inicialmente se divide por él en *liberalitas* y *benignitas* (benignidad) y, secundariamente, en *liberalitas* y *benevolentia* (benevolencia).²⁶

Por el contrario, siempre en comparación con el trabajo pagano, la disertación ambrosiana sobre la *iustitia* negativa parece considerablemente reducida y esencialmente dirigida a negar su componente más individualista.²⁷ Específicamente, aunque Ambrosio adopta la definición “clásica” de justicia como “virtud social” al servicio de la comunidad, rechaza decididamente los dos *officia* “negativos” que conciernen al interés privado, a saber:

recuerda que en otro lugar el Arpinate omite la referencia a la divinidad: cfr. Cicerón, *De officiis*, I, 17, 57.

²⁵ Ambrosio, *De officiis*, I, 28, 130: “Iustitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur. Societatis enim ratio dividitur in partes duas: iustitiam et beneficentiam, quam eandem liberalitatem et benignitatem vocant”; Cicerón, *De officiis*, I, 7, 20. Por un cotejo, cfr. I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, (Oxford: 2001), pp. 569-560; A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, (Ann Arbor, 1996), p. 106.

²⁶ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 143: “Sed iam de beneficentia loquamur, quae dividitur etiam ipsa in benevolentiam et liberalitatem”.

²⁷ M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius, De officiis*, pp. 67-69.

la venganza personal y la protección de la propiedad privada, apelando a la doctrina del Nuevo Testamento y aprovechando los principios del pensamiento estoico propuestos por el mismo Arpinate.²⁸

A diferencia del tema de la venganza personal, la defensa de la propiedad privada encuentra en el tratado cristiano una elaboración más profunda, lo que ha llevado a algunos estudiosos a atribuir al prelado una especie de “pensamiento socialista” y la voluntad de promover la posesión común de bienes, al menos dentro de la Iglesia.²⁹ De acuerdo con lo que observó Davidson, preferimos mitigar esta interpretación recordando aquí que en otra parte del *De officiis* Ambrosio aconseja a sus subordinados que no renuncien a sus patrimonios para no pesar sobre las finanzas de la institución

²⁸ Ambrosio, *De officiis*, I, 28, 131-133: “Sed primum ipsum quod putant philosophi iustitiae munus apud nos excluditur. Dicunt enim illi eam primam esse iustitiae formam ut nemini quis noceat nisi lacessitus iniuria; quod evangelii auctoritate vacuatur [...] Deinde formam iustitiae putaverunt ut quis communia, id est publica, pro publicis habeat, privata pro suis. Nec hoc quidem secundum naturam: naturam enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia ut pastus omnibus communis esset et terra ergo foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum. Quo in loco aiunt placuisse Stoicis quae in terris gignantur, omnia ad usus hominum creari [...] Unde hoc nisi de scripturis nostris dicendum adsumpserunt?”; Cicerón, *De officiis*, I, 7, 20-22. Tenga en cuenta que Lactancio también condena el uso de la venganza personal, que considera contrario a la virtud cristiana de la *patientia*: Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 18, 12-19.

²⁹ Cfr. L. Orabona, “L’usurpatio in un passo di s. Ambrogio (*De off.*, 1, 28) parallelo a Cicerone (*De off.*, 1, 7) su ius commune e ius privatum” *Aevum* 33 (1959), pp. 495-ss; M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius, De officiis*, p. 47; I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, pp. 571-573.

religiosa. Y además, consideramos pertinente contextualizar la concepción de propiedad privada como *usurpatio* (usurpación), hecha por el prelado en la disertación inmediatamente posterior dedicada a la mítica edad de oro, en tanto que desde el punto de vista de nuestro autor, durante el período anterior a la caída, todos los bienes eran comunes y los hombres vivían de acuerdo con la ley de la naturaleza.³⁰

Como precedentemente indicamos, en el libro VI de las *Institutiones Divinae* Lactancio recuerda el mito de Cronos y Júpiter para resaltar la falta de posesión, así como de comprensión de la virtud de la *iustitia* por parte de los paganos. A este respecto, Lactancio atribuye un retorno parcial de la virtud social entre pocos hombres, es decir los cristianos, gracias al advenimiento de Cristo.³¹

Lejos de sentir la necesidad de negar explícitamente a los paganos la posesión de la segunda virtud platónica, el prelado milanés prefiere tratarla en términos universales para presentar a sus lectores, como veremos, su propia idea de la estructura social. A diferencia del Apologista, esta estrategia argumentativa une al prelado milanés con autores cristianos contemporáneos, quienes compartieron la necesidad de comunicar la doctrina cristiana a sus fieles a través de la definición de un comportamiento económico – social aprobado y guiado por la Iglesia.³²

En este sentido, en el primer libro del *De officiis avaritia* y *cupiditas* son pintadas por el autor como vicios contrarios a la

³⁰ Ambrosio, *De officiis*, I, 32, 169.

³¹ Lactancio, *Divinae Institutiones*, V, 5-10. Cfr. A. Bowen – P. Garnsey, *Lactantius. Divine Institutes*, pp. 40-45.

³² Cfr. B. Neil, “Conclusions”, *Preaching Poverty in Late Antiquity: perceptions and realities*, (Leipzig: 2009), pp. 219-228; V. Toneatto, *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines dace à la richesse* (IVe – début IXe siècle), (Rennes: 2012), pp. 180-181.

buena convivencia entre individuos y considerados directamente responsables del compromiso de la *iustitia* natural.³³ Además de estar en línea con lo que argumentó el Arpinate,³⁴ así como Lactancio,³⁵ esta reflexión le permite a Ambrosio imaginar una recuperación, aunque parcial, de la justicia dentro del Imperio Cristiano mediante la práctica de todos los fieles del ejemplo provisto por la Iglesia y, como se verá más adelante, a través del ejercicio de una *beneficentia* cristiana. De esta manera, el obispo puede presentar a la institución eclesiástica y a sus principales representantes como una comunidad ideal, fundada en la práctica de la virtud social por excelencia y en la ausencia de egoísmos, como la venganza personal, apego excesivo a los bienes terrenales, codicia y avaricia, colocando al clero en una posición de alivio y superioridad moral con respecto a los laicos e, implícitamente, en relación con las instituciones civiles.³⁶ Esto es particularmente evidente en la sección final de la disertación ambrosiana dedicada a la primera parte de la segunda virtud platónica, donde el autor realiza una de las reelaboraciones más evidentes del texto ciceroniano, retomando la conocida afirmación según la cual *fundamentum [...] est iustitiae fides* (el fundamento de la justicia es la fe).³⁷

Contrariamente a la opinión de algunos estudiosos, que han enfatizado el significado cristiano exclusivo del término *fides*,³⁸ este trabajo prefiere centrarse en la sección que sigue inmediatamente

³³ Ambrosio, *De officiis*, I, 28, 137-138.

³⁴ Cicerón, *De officiis*, I, 7, 24-8, 25.

³⁵ Lactancio, *Divinae Institutiones*, V, 6, 1.

³⁶ Cfr. I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, pp. 600-601.

³⁷ Ambrosio, *De officiis*, I, 29, 142; Cicerón *De officiis* I, 7, 23.

³⁸ Cfr. R. Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, pp. 113-118; M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und*

al lugar mencionado antes, donde Ambrosio expone el ejemplo del hombre recto que, confesando un error comprometido, pone su propia *fides* como la base de su propia *iustitia*.³⁹ Dada la sugerencia del contexto legal y el concepto de “confianza”, este paso parece pertenecer al pensamiento tradicional romano, que ve en la lealtad mutua [*fides*] el vínculo fundacional de las relaciones entre hombres honestos y probos.⁴⁰ Sin embargo, en la siguiente sección del texto el prelado entiende, sin interrupción, la *fides* en su concepción cristiana de “creencia religiosa” y la hace derivar, a través de una referencia a la primera carta a los Corintios, directamente de Cristo.⁴¹ Específicamente, este último se presenta como el fundamento de la *fides* y de la Iglesia misma, la que gracias a la obra de Pablo, toma *forma iustitiae* (modelo de justicia).⁴² De esta manera, Ambrosio puede presentar a la institución eclesiástica como el mejor ejemplo de una comunidad liderada por la *iustitia* a lo largo del tiempo después de la caída de Adán y Eva, es decir, la edad de oro, reemplazando a la *res publica* o la comunidad ideal descrita por Cicerón en su tratado.⁴³

La ambigüedad intencional conferida por el prelado al significado del término *fides* y su tratamiento dentro de un contexto

Ambrosius, De officiis, pp. 64-67; I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, p. 581.

³⁹ Ambrosio, *De officiis*, I, 29, 142: “iustorum enim corda meditantur fidem, et qui se iustus accusat, iustitiam supra fidem collocat: nam tum iustitia eius apparet, si vera fateatur”.

⁴⁰ Cfr. G. Banterle, *I doveri: Opere morali 1./ sant’Ambrogio*, (Roma-Milano: 1977), p. 111, n. 8.

⁴¹ Pablo de Tarso, *Primera epístola a los Corintios*, 13, 11. Cfr. I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, pp. 581-582.

⁴² Ambrosio, *De officiis*, I, 29, 142.

⁴³ Cfr. M. L. Colish, *The stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, volume 2*, (Leiden-New York: 1990), p. 64.

dedicado al papel desempeñado por la institución eclesiástica en relación con la *iustitia*, son indicativos de una voluntad dirigida a reformular la base de las relaciones sociales dentro de la comunidad cristiana a través de la asimilación implícita del concepto ciceroniano de “buen ciudadano”, respetuoso de la confianza de uno mismo y de los demás, con el de “buen cristiano”. Para ello, Ambrosio utiliza un “cambio semántico”,⁴⁴ o una distinción entre *res* (cosas) y *verba* (palabras);⁴⁵ es decir: cristianiza y re-atribuye las virtudes de la vida civil indicadas por el Arpinate, a saber, las *fides* y la justicia, a la moral cristiana utilizando la primera carta a los Corintios.

Esta representación es una indicación del papel central que el prelado milanés busca asentar para la Iglesia a fines de los años 80 del siglo I, propósito que fue compartido -un siglo después- por Juliano Pomerio en su *De vita contemplativa*, en su disertación relativa a la *socialis virtus*.⁴⁶ No es posible asegurar que el retor de la Galia del finales del siglo V se habría referido al tratado ambrosiano, pero la referencia al pasaje antes mencionado en un discurso sobre las cuatro virtudes platónicas no puede dejar de sugerir tal confrontación con la obra ambrosiana.

⁴⁴ Cfr. V. Toneatto, *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines dace à la richesse (IVe – début IXe siècle)*, pp. 112-117.

⁴⁵ Cfr. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, (París: 1974), pp. 80-166; pp. 344-345; M. L. Colish, *The stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, volume 2, pp. 59 y ss.

⁴⁶ J. Pomerio, *De vita contemplativa*, III, 21. Cfr. M. J. Suelzer, *Julianus Pomerius, The Contemplative Life*, (Westminster: 1947), pp. 172-196, p. 193.

3. La *benevolentia*

Al abordar la parte activa de la *iustitia* ambrosiana, a saber: la *beneficentia* (beneficencia) y sus dos componentes, en primer lugar es útil recordar cómo la considerable extensión que caracteriza a esta sección llevó a Dudden a declarar que “la *beneficentia* ambrosiana, que es estrictamente solo una parte de la justicia, parece tomar el lugar de la *iustitia* misma”. En este sentido Becker afirma que, en última instancia, la *benevolentia* ambrosiana en realidad toma el lugar de la *beneficentia* ciceroniana.⁴⁷ Pero precisamente las diferencias de contenido que distancian el *De officiis* cristiano del escrito del Arpinate llevó a Mazzoli⁴⁸ a indicar numerosos puntos de contacto entre el texto ambrosiano y el *De beneficiis* de Séneca, en particular en lo que respecta al abandono parcial del prelado de los tres *cautiones* ciceronianas⁴⁹ y al énfasis puesto en la *bona voluntas* (buena voluntad) y en el secreto que debe caracterizar el *beneficium* (beneficio).⁵⁰ Además, limitándonos a la esfera latina, numerosas referencias unen el trabajo milanés con los libros V y VI de las *Institutiones Divinae*, donde el autor critica abiertamente el sistema clientelar y beneficiario propuesto por Cicerón.

Volviendo al *De officiis* ambrosiano, en primer lugar debe notarse que el autor confiere un significado escatológico a

⁴⁷ Cfr. F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, vol. II, (Oxford: 1935), pp. 694-695; M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius, De officiis*, pp. 67-69.

⁴⁸ Cfr. G. Mazzoli, “Ambrogio de beneficiis: da Cicerone a Seneca”, pp. 101 y ss.

⁴⁹ Por las tres *cautiones* ciceronianas: Cicerón, *De officiis*, I, 14, 42; 44.

⁵⁰ Séneca, *De beneficiis*, I, 4, 2-6, 1; I, 12, 3; II, 16, 1 y ss.; II, 18, 5; VI, 9, 3; VI, 11, 3.

la *beneficentia* / *benevolentia* a través de su asociación con la *misericordia* del Nuevo Testamento, convirtiéndola en un “camino al cielo” y, asimismo, como fundamento de la comunidad cristiana.⁵¹ En un lugar específico del tratado republicano tardío, citando a Ennio y los proverbios griegos, el Arpinate enfatiza la importancia de hacer el bien y contribuir al bienestar de la *civitas*, entendida ésta, sobre la base del pensamiento platónico, como una expansión de la *domus* (casa).⁵² Al presentar su propia reflexión sobre la *benevolentia*, Ambrosio se inspira en la primera *cautio* del Arpinate, donde el autor recomienda donar con la intención de hacer el bien, subrayando la centralidad absoluta de la buena voluntad del benefactor.⁵³ Aunque esta reflexión se refiere al lugar ciceroniano mencionado anteriormente, así como a lo que Séneca declaró en el *De beneficiis*, el prelado prefiere atribuirlo al Apóstol citando nuevamente la primera y la segunda carta a los Corintios.⁵⁴ Luego propone una serie de tipos de beneficiarios indignos, identificados con libertinos y adúlteros que conspiran contra el Imperio o la Iglesia, así como con aquellos que arrastran

⁵¹ Cfr. M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius, De officiis*, pp. 67-69; pp. 111-114.

⁵² Cicerón, *De officiis*, I, 17, 54-55: “Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae [...] Sanguinis autem coniunctio et benevolentia devincit homines <et> caritate. Magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulchra habere communia”. Cfr. I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, p. 583.

⁵³ Ambrosius, *De officiis*, I, 30, 143-144.

⁵⁴ Pablo de Tarso, *Primera epístola a los Corintios*, 9, 17; *Segunda epístola a los Corintios*, 9, 7. Cfr. G. Banterle, *I doveri: Opere morali I. / sant’Ambrogio*, pp. 110-111; I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, pp. 583-584.

a las viudas y huérfanos a disputas legales o se aprovechan de sus recursos.⁵⁵ Aunque no es posible extrapolar del lugar mencionado anteriormente la tipología del hipotético “benefactor”, que podría consistir tanto en un eclesiástico como en un laico, esta lista permite detectar, además de la obvia preferencia ambrosiana por un estilo de vida basado en la modestia y en la abstinencia, su lealtad indiscutible a la institución imperial y su tendencia a combinar la defensa de la seguridad de esta última con el mantenimiento de la integridad de la Iglesia y de la ortodoxia. De lo contrario, el ejemplo final propuesto en el pasaje parece referirse a uno de los deberes más tradicionales y antiguos atribuidos por los sacerdotes cristianos, a saber, la defensa de las viudas y de los huérfanos.⁵⁶ A continuación, Ambrosio vuelve a usar parte de la primera caución ciceroniana para condenar a quienes extorsionan a alguien para que se done a otra persona, como aquellos que, acumulando dinero de maneras reprensibles, piensan que pueden distribuirlo de acuerdo con la justicia, mientras cita ejemplos del Antiguo Testamento.⁵⁷

De allí que esta primera sección de la disertación ambrosiana tiende a enfatizar la importancia del don sincero, para indicar que el obispo recurre una vez más al significado clásico del término *fides*, integrando la *liberalitas* con la disposición del alma guiada por la *misericordia*.⁵⁸ Esto permite al autor presentar el conocido axioma de la recompensa escatológica que caracteriza el ejercicio

⁵⁵ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 144-145.

⁵⁶ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 144.

⁵⁷ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 145. En relación con la primera *cautio*, cfr. Cicerón *De officiis* I, 14, 42.

⁵⁸ Por consideraciones similares: Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 12, 1-2. Además, se recuerda que aunque Séneca critica duramente la *misericordia* en el *De clementia* (Séneca, *De clementia*, II, 5, 4. 2, 6, 4; II, 4, 4. 2, 5, 1) en el *De beneficiis* ella aparece con un significado más positivo: Séneca, *De beneficiis*, V, 9, 2.

“cristiano” de la liberalidad, que se puede obtener exclusivamente mediante el acto de dar en secreto y sin ningún objetivo terrenal.⁵⁹ En el lugar que nos ocupa, el prelado también rechaza la tercera caución ciceroniana, ya condenada amargamente por Lactancio, la que consiste en el llamado *dilectus dignitatis* (distinción de dignidad), dado que en la perspectiva de Arpinate son moralmente más merecedores los *honestiores* (honestos y respetables), que los pobres, quizás pertenecientes a la clase de *humiliores* (humildes) o a los pueblos más pobres, quienes recompensarán al benefactor con sus elogios.⁶⁰ Sin embargo, de manera similar a Lactancio y a otros autores contemporáneos, Ambrosio no pone tanto énfasis en el beneficiario como en la recompensa de otro mundo que disfruta el que realiza el beneficio, el que se identifica más adelante con el hombre de Iglesia,⁶¹ quien se consagra al Señor antes que nada para ganarse la vida eterna y redimir sus pecados con buenas obras.⁶²

Con respecto a la definición de los casos sobre la base de los cuales otorgar el beneficio, Ambrosio vuelve a utilizar el trabajo ciceroniano, así como tal vez el senecano, eligiendo la *fides* (fe), el

⁵⁹ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 146-147. En cuanto al concepto del regalo secreto y desinteresado: Séneca, *De beneficiis*, I, 1, 8; II, 11, 6; II, 14, 1; Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 11, 20-28; 12, 1-4.

⁶⁰ Después de todo, se observa un uso decididamente genérico del término *pauper* entre los autores cristianos: cfr. N. Purcell, “The populace of Rome in late antiquity: problems of classification and historical description”, *The Transformation of Urbs Roma in Late Antiquity*, (Rhode Island: 1999), pp. 135 y ss.

⁶¹ Cfr. B. Neil, “Conclusions”, pp. 212-218.

⁶² Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 150: “Neque enim propterea te Domino dicasti ut tuos divites facias, sed ut vitam tibi perpetuam fructu boni operis acquiras et pretio miserationis peccata redimas tua”.

locus (lugar) y el *tempus* (tiempo).⁶³ El prelado entiende el primer criterio en su sentido cristiano⁶⁴ y lo vincula con el concepto de necesidad, recordando, en este sentido, la *necessitas* (necesidad) indicada por Lactancio, la que ambos autores consideran superior a los lazos familiares. Para el Apologista y para Ambrosio, la ortodoxia y la necesidad reemplazan criterios como la patria y los parientes para ser considerados dignos de ayuda material. De esta manera, el prelado en particular no solo redirige, sino que amplía el rango de distribución del beneficio, reemplazando la ciudadanía o el parentesco con la fe religiosa.⁶⁵

A los tres criterios principales, Ambrosio agrega otros tres secundarios, a saber, edad, enfermedad y *verecundia* (vergüenza), este última considerada, como por Séneca, como una virtud reveladora de la buena educación y la respetabilidad social.⁶⁶

La continuación de esta sección dedicada a la *beneficentia* también proporciona aclaraciones sobre uno de los aspectos esenciales de la concepción ambrosiana del sacerdocio, a saber, la actitud que se debe tomar hacia el propio patrimonio.

⁶³ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 148: “Deinde perfecta liberalitas fide causa loco tempore commendatur ut primum opereris circa domesticos fidei”; Cicerón, *De officiis*, I, 17, 58-59; Séneca, *De beneficiis* I, 12.

⁶⁴ Cfr. G. Banterle, *I doveri: Opere morali I./ sant’Ambrosio*, p. 113, n. 6; I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, pp. 587.

⁶⁵ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 150: “Est etiam illa probanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias si egere cognoscas. Melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere aut alicui postulare subsidium necessitati; non tamen ut illi ditiores eo fieri velint quod tu potes conferre inopibus: causa enim praestat, non gratia”; Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 11, 20-28.

⁶⁶ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 158: “Consideranda etiam in largiendo aetas atque debilitas, nonnumquam etiam verecundia quae ingenuos prodit natales”; Séneca, *De beneficiis*, II, 10.

Específicamente, el prelado se distancia sobre todo de la segunda caución ciceroniana dirigida a negar al benefactor el derecho a la dispersión de bienes familiares citando el ejemplo de Cristo y de Pablo y apelando nuevamente a la segunda carta a los Corintios, sobre la base de la cual asimila al pobre a la figura de Cristo señalando la absoluta inocencia de quienes eligen donar todas sus posesiones.⁶⁷

Al margen de esta afirmación, el prelado procede recordando que el Señor no aconseja derramar sus riquezas, sino dispensarlas, recomendando el acto de renuncia total a los bienes solo a aquellos que, de manera similar a Eliseo, han decidido dejar atrás cualquier preocupación mundana y dedicarse a un “estilo de vida profético”.⁶⁸ La breve mención de la elección del desapego del mundo indica la intención de Ambrosio de referirse a la práctica del ascetismo; mientras que, con respecto a los miembros de la orden sacerdotal o ministerial, el prelado más tarde destaca a aquéllos que, deseando no cargar a la Iglesia, prefieren donar convenientemente a su oficio.⁶⁹

Sobre la base de su modelo republicano tardío, Ambrosio también ofrece una reflexión sobre el retorno del beneficio, enfatizando la superioridad de los bienes espirituales sobre los bienes materiales y enfatizando específicamente en la *gratia* (gracia), presentada como propia del reconocimiento de los pobres.⁷⁰ El discurso del prelado recuerda en parte lo que dijo Cicerón en un breve pasaje del

⁶⁷ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 149-150.

⁶⁸ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 149.

⁶⁹ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 152. A este respecto, téngase en cuenta la influencia de Ambrosio en Agustín: cfr. P. Allen – E. Morgan, “Augustine on Poverty”, *Preaching Poverty in Late Antiquity. Perceptions and Realities*, (Leipzig: 2009), pp. 125-127.

⁷⁰ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 155.

segundo libro de su propio *De officiis*,⁷¹ aunque en la obra cristiana el énfasis en la benevolencia es decididamente más marcado ya que se considera superior a la propia liberalidad.⁷² Desde este último punto de vista, el pensamiento ambrosiano parece abordar más bien las consideraciones senecanas relacionadas con el beneficio desinteresado y dirigido a fortalecer el vínculo comunitario entre los individuos, así como a lo que Lactancio dedicó en particular a la práctica de *liberalitas* hacia los necesitados y el premio divino que se sigue.⁷³

Al final de su disertación sobre la parte activa de la *iustitia*, Ambrosio describe la *benevolentia* como el elemento constitutivo de la comunidad humana y la condición *sine qua non* de la amistad, tomando así algunos pasajes de *Laelius*.⁷⁴ Sin embargo, la influencia del *De officiis* ciceroniano permanece en particular en la doctrina de οἰκείωσις, a saber, la idea de que la sociedad humana se compone a partir de las relaciones familiares y se extiende a la realidad urbana.⁷⁵ En la obra ambrosiana esta doctrina está unida a la enseñanza del Antiguo Testamento, específicamente por el ejemplo de Adán y Eva y por su expulsión del paraíso,⁷⁶ donde

⁷¹ Cicerón, *De officiis*, II, 20, 69. cfr. G. Banterle, *I doveri: Opere morali I./ sant'Ambrogio*, p. 125, n. 2.

⁷² Ambrosio, *De officiis*, I, 3, 167-168.

⁷³ Séneca, *De beneficiis*, VI, 4, 2.

⁷⁴ Ambrosio, *De officiis*, I, 32, 167; Cicerón, *Laelius*, 7, 23: “Quod si exemeris ex rerum natura benevolentiae iunctionem, nec domus ulla nec urbs stare poterit, nec agri quidem cultus permanebit”; 13, 47: “Solem enim e mundo tollere videntur qui amicitiam e vita tollunt, qua nihil a dis immortalibus melius habemus, nihil iucundius”.

⁷⁵ Ambrosio, *De officiis*, I, 30, 143; Cicerón, *De officiis*, I, 17, 54-55.

⁷⁶ Ambrosio, *De officiis*, I, 32, 169: “Atque ut plenius discutiamus benevolentiam: a domesticis primum profecta personis, id est a filiis,

Ambrosio concibe la *benevolentia* como el principio fundador que mantendría a los hombres unidos antes de la Caída.⁷⁷ Esta virtud, junto con la amistad y la justicia, precisamente permite caracterizar a la sociedad humana durante la llamada edad de oro, y la *gratia* tiene una dimensión espiritual decisiva.⁷⁸ De la misma manera que la *iustitia*, la *benevolentia* ambrosiana encuentra su máxima expresión dentro de la Iglesia, presentada en el texto como una comunidad espiritual ideal gobernada por la comunión de fe, y por la participación en los sacramentos de iniciación, del vínculo de *gratia* y del misterio divino.⁷⁹

En consecuencia, encontramos cierto equilibrio dentro de la disertación ambrosiana relacionada con la segunda virtud platónica. Pues los exponentes de la Iglesia están presentados de tal manera que constituyen el máximo ejemplo entre todos sus componentes, llegando a representar en la tierra a quienes viven un estado que

parentibus, fratribus, per coniunctionum gradus in civitatum pervenit ambitum, et de paradiso egressa mundum replevit. Denique cum in viro et femina benevolentem Deus posuisset edfectum, dixit: Erunt ambo in una carne, et in uno spiritu. Unde se Eva serpenti credidit, quoniam quae benevolentiam acceperat esse malevolentiam non opinabatur”.

⁷⁷ Ambrosio, *De officiis*, I, 33, 170: “Augetur benevolentia coetu ecclesiae, fidei consortio, initiandi societate, percipiendae gratiae necessitudine, mysteriorum communione. Haec enim etiam appellationes necessitudinum: reverentiam filiorum, auctoritatem et pietatem patrum, germanitate fratrum sibi vindicant. Multum igitur ad cumulandam spectat benevolentiam necessitudo gratiae”. Cfr. M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius, De officiis*, pp. 67-69.

⁷⁸ Ambrosio, *De officiis*, I, 33, 170-172. Para obtener más información sobre la *gratia* en Ambrosio y su vínculo con la *amicitia*, cfr. L. Franco Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, (Torino: 1993), pp. 269-276.

⁷⁹ Ambrosio, *De officiis*, I, 33, 170.

el hombre perdió después del pecado original, participando de una comunidad capaz de trascender los lazos familiares y ciudadanos desde la fe cristiana.⁸⁰ Asimismo, el breve elogio de la amistad cristiana del texto ambrosiano, al final de la disertación dedicada a la justicia, también se deriva de la fe religiosa y se presenta al lector como un rasgo distintivo de la Iglesia.⁸¹

3. Conclusiones

Para concluir, a partir de la reflexión de Ambrosio en torno a esta virtud platónica, aristotélica y ciceroniana, es posible concluir acerca de su voluntad de elaborar las presuposiciones éticas y religiosas de la llamada “comunidad cristiana”, en cuyo ápice y, como punto de referencia espiritual y moral, se encuentra la Iglesia, ejemplo perfecto de una sociedad gobernada por la *iustitia*, por la ausencia de *avaritia* y *cupiditas* y por la práctica de la *benevolentia* y de la *amicitia*.

En resumen, la influencia ciceroniana y senecana en la reflexión ambrosiana dedicada a la virtud social parece evidente, mientras que, en comparación con Lactancio, se observa que el prelado tiende a compartir con el Apologista algunas posiciones significativas con respecto a la parte negativa de la justicia y la condena de parte de las *cautiones* del Arpinate. La disertación del obispo sobre la virtud de la justicia puede resultar particularmente interesante para obtener una imagen de su concepción del papel de la Iglesia en el Imperio de fines del siglo IV. Además, esta última contribución de Ambrosio a la ética cristiana influirá en la Galia del siglo V y en la reflexión de Pomerio sobre el sacerdocio,

⁸⁰ Por algunas consideraciones similares, cfr. I. J. Davidson, *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, pp. 600-601.

⁸¹ Téngase en cuenta que al final del libro III, en la sección dedicada a la amistad cristiana, Ambrosio recomienda esta cualidad en particular a sus propios hijos: Ambrosio, *De officiis*, III, 22, 132: “Servate igitur, filii, initam cum fratribus amicitiam, qua nihil est in rebus humanis pulchrius”.

quien valiéndose de los pensamientos de Agustín y de Casiano, propondrá una disertación sobre las cuatro virtudes cardinales prestando especial atención a la posesión de estas últimas por el obispo y por los eclesiásticos.

Bibliografía

Ediciones latinas, traducciones y comentarios

- Ambrogio (Santo), *I doveri. Opere morali I*, G. Banterle (introd., trad. e note), (Roma-Milano: 1977).
- Ambrose, *De officiis. Volume I*, I. J. Davidson (Introduction, Text, and Translation), (Oxford: 2001).
- Biblia sacra vulgata. Editio quinta*, R. Weber, (rec.), R. Gryson (praep.), (Stuttgart: 2007).
- M. Tullius Cicero, *Scripta quae manserunt omnia. De officiis*, 48, C. Atzert (iterum recognovit), (Lipsia: 1985).
- . *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*, J. G. F. Powell (recognovit brevique adnotatione critica instruxit), (Oxford: 2006).
- Davidson, I. J., *Ambrose. De officiis, Volume II, Commentary*, (Oxford: 2001).
- Dyck, A. R., *A commentary on Cicero, De officiis*, (Ann Arbor: 1996).
- Lactance, *Institutions divines, Livre I*, P. Monat (Introduction, texte critique, traduction et notes), (Paris: 1986).
- . *Institutions divines, Livre V.1 et V.2*, P. Monat (Introduction, texte critique, traduction et notes), (Paris: 1973-2000).
- . *Institutions divines, Livre VI*, C. Ingreteau (Introduction, texte critique, traduction et notes), (Paris: 2007).
- Lactantius, *Divine Institutes*, A. Bowen – P. Garnsey (translation, introduction and notes), (Liverpool: 2003).
- Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa*, PL 59, coll. 411-520, (Parisiis: 1862).

- . *The Contemplative Life*, M. J. Suelzer (trad. y notas), (Westminster: 1947).
- Seneca, *De clementia*, S. Braund (ed., trad. y comentario), (Oxford: 2011).
- Sénèque, *Des bienfaits, Livres 1-2*, F. Préchacéd (texto y trad.), (París: 1972).

Monografías y artículos

- Allen, P. – Morgan, E., “Augustine on Poverty”, P. Allen – B. Neil – W. Mayer (eds.), *Preaching Poverty in Late Antiquity: perceptions and realities*, (Leipzig: 2009), pp. 119-170.
- Becker, M. *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*, (Basel: 1994).
- Bejczy, I., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: a Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, (Leiden: 2011).
- Brown, P., *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, (Princeton: 2012).
- Castillo, C., “La cristianización del pensamiento Ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio”, *AFilos* 34 (2001), pp. 297-322.
- Colish, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. 1-2, (Leiden-New York: 1990).
- Davidson, I. J., “Ambrose’s *De Officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century”, *VChr* XLIX (1995), pp. 313-333.
- Dudden, F. H., *The Life and Times of St. Ambrose*, vol. II, (Oxford: 1935).
- Hagendahl, H., *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome, and other Christian Writers*, (Gothenburg: 1958).
- Hughson, T., “Social Justice in Lactance’s Divine Institutes: An Exploration”, *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues*

- and Challenges for Twenty-First Century Christian Social Thought*, (Washington D.C.: 2011), pp. 185-205.
- Junghanß, A., *Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen von Gemeinschaft. Cicerón, Seneca und Laktanz über beneficium*, (Stuttgart: 2017).
- Lizzi Testa, R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, (Como: 1989).
- . “Ambrose’s Contemporaries and the Christianisation of Northern Italy”, *RS* 80 (1990), pp. 156-173.
- . “I vescovi e i potentes della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes imperii fra il IV e il V secolo D.C.”, É. Rebillard – C. Sotinel (ed.), *L’évêque dans la cité. Image et autorité. Actes de la table ronde* (Rome 1er-2 décembre 1995), (Roma: 1998), pp. 81-104.
- Lo Cicero, G., “Lattanzio fra Cicerone e Seneca: la polemica contro la prodigalità dei pagani (nota a “Div. Inst.” VI 9, 7)”, *L’etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. Atti del XXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana* (dal 4 al 6 maggio 1995), (Roma: 1996), pp. 249-255.
- Mazzoli, G., “Ambrogio De beneficiis: da Cicerone a Seneca”, *Il calamo della memoria. Riutilizzo di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, vol. VI, (Trieste: 2014), pp. 101-117.
- Nauroy, G., “Cohérence thématique et méthode de composition dans le Livre I du De Officiis d’Ambroise de Milan”, *Vita Latina* 176, (2007), pp. 63-85.
- Neil, B., “Conclusions”, P. Allen – B. Neil – W. Mayer (ed.), *Preaching Poverty in Late Antiquity: perceptions and realities*, (Leipzig: 2009), pp. 209-231.
- Orabona, L., “L’usurpatio in un passo di s. Ambrogio (*De off.*, 1, 28) parallelo a Cicerone (*De off.*, 1, 7) su ius commune e ius privatum”, *Aevum* 33 (1959), pp. 495-504.

- Pétre, H., *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, (Louvain: 1948).
- Piccaluga, G., “Ius e Vera Iustitia” (Lact. “Div. Inst.” VI, 9, 7). Rielaborazione cristiana di un valore assoluto della religione romana arcaica”, *L’etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. Atti del XXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana* (dal 4 al 6 maggio 1995), (Roma: 1996), pp. 257-269.
- Pizzolato, L. F., *L’idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, (Torino: 1993).
- Purcell, N., “The populace of Rome in late antiquity: problems of classification and historical description”, W. V. Harris, J. Arce et al. (eds.), *The Transformation of Urbs Roma in Late Antiquity*, (Rhode Island: 1999), pp. 135-161.
- Quiroga Puertas, A. J., “Preaching and Mesmerizing: The Resolution of Religious Conflicts in Late Antiquity”, A. Fear, J. Fernández Urbiña – M. Marcos Sanchez (eds.), *The Role of Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, (London-New York: 2013), pp. 189-207.
- Rapp, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, (Berkeley: 2005).
- Ricci, M. L., “Fortuna di una formula ciceroniana presso sant’Ambrogio (a proposito di iustitia)”, *Studi italiani di filologia classica XLIII 1* (1971), pp. 222-245.
- Sauer, R., *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, (Würzburg: 1981).
- Savon, H., *Ambroise de Milan*, (Lonrai: 1997).
- Testard, M., “Étude sur la composition dans le De officiis ministrorum de saint Ambroise”, Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan: XVIe centenaire de son élection épiscopale; dix études*, (Paris: 1974), pp. 155-197.
- Toneatto, V. *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IVe – début du IXe siècle)*, (Rennes: 2012).

LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL EN *SUMMA THEOLOGIAE*, I-II, Q. 94

Gerald Cresta
(Conicet, UCA, CEF-ANCBA)

1. Introducción

A partir de una concepción ya clásica en la metafísica de Tomás acerca del ente como lo primero conocido, no deja de ser importante insistir en la necesaria dependencia del ente *per se* respecto de sus adiciones o entes *in alio*, porque son ellas las que hacen posible el resto de los conocimientos, es decir, el desarrollo del conocimiento en su conjunto. En *De veritate*, q.1 a1, Tomás dice expresamente que “todas las demás concepciones del intelecto deben adquirirse por una adición al ente”. La importancia de esta afirmación es que Tomás comienza a plantear aquí una vía de síntesis luego de haber transitado por un recorrido de análisis resolutivo: haber señalado que sólo en un análisis reflexivo o de resolución (*resolutio*) reconocemos que el intelecto debe al ente la posibilidad primera de un conocimiento que comporta el origen de su subjetividad y por tanto el origen de su saber verdadero en tanto saber del ente verdadero.

Una adición al ente sólo puede darse en su consideración respecto de un ente que no sea en sí mismo, sino en otro. Pero no es este ente en otro el primero que es conocido por el intelecto. Desde los planteos aristotélicos sobre los modos de ser del ente y su división categorial, Tomás efectúa una tarea de esclarecimiento

por la cual la primacía del ente en tanto concepto hace que el mismo esté incluido, como tal, “en todas y cada una de las cosas que se aprehenden”.¹ En esta afirmación se presenta la posibilidad no sólo de sistematizar una teoría general de los trascendentales como modos generales de la totalidad de los entes, sino también formular algunas especificaciones no menores respecto de la prioridad metafísica del *bien*, lo que permite una mejor comprensión de la acción propia de la voluntad respecto del intelecto y por consiguiente una fundamentación metafísica de la ley natural. En uno de sus trabajos, W. Kluxen sostiene que el concepto de *lex naturalis* es sin lugar a dudas una “parte esencial” (*Kernstück*) en la ética filosófica de Tomás de Aquino, y una de las cuestiones que incluye es la de su fundamentación. En una doctrina como la de Tomás, el Bien debe ser convertible con el ente, el deber está subordinado al ser, la ética subordinada a la metafísica.²

2. El bien trascendental como la perfección apetecida por el ente en *De veritate*, q.21, a.1

En su recepción de la *Ética* aristotélica, Tomás valora el hecho de que el bien sea mencionado por el Filósofo como “aquello a lo que todas las cosas apetecen”, es decir, una orientación claramente natural hacia un fin deseado en la medida en que es algo bueno o conveniente. Y aunque en los pasajes de la *Metafísica* donde Aristóteles menciona los conceptos transcategoriales sólo indica *ente* y *uno* como mutuamente convertibles, Tomás asimila la afirmación de la *Ética* para argumentar que el bien es un trascendental

¹ Cf. *STh* I-II q94 a2: “nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit”.

² Cf. W. Kluxen, “Lex naturalis bei Thomas von Aquin”, en L. Honnefelder y F. Schöning (eds.), *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, (Paderborn: Brill, 2012), p. 114.

relacional porque es perfectivo de otro según su acto de ser (*esse*); y como aquello que perfecciona a un ente es necesariamente el fin de la actualidad entitativa, el bien es reconocido como fin del ente que perfecciona (*perfectivum alterius et consummativum*).³

La argumentación de Tomás incluye una nota característica que es clave para la comprensión de los trascendentales como raíz metafísica no sólo de la plenitud del ente en tanto ente, sino además de toda la variedad de sus manifestaciones modales más generales, es decir, que los trascendentales pueden ser concebidos en este contexto ontológico como presentes en todos y cada uno de los entes singulares que conforman la totalidad de lo real. Porque en el planteo de Tomás, las distintas perfecciones del ente no le advienen desde lo externo a él, sino que se encuentran naturalmente en él mismo como principios ontológicos que regulan su desarrollo óntico. Y esto se corresponde con las nociones de potencia y actualidad sobre todo para el bien, en el sentido en que ningún ente singular es completo cuando sus potencias no están actualizadas; solamente cuando alcanza su acto propio es cuando realiza plenamente su perfección.⁴

³ *De Ver.* q.21, a.1: “in quantum autem unum est secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte deffinientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis”.

⁴ Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, (Pamplona: Euns, 2003), p. 90 ss. Esta caracterización tiene tanto mayor validez en el contexto antropológico teniendo en cuenta que, como sostiene Carpintero-Benítez: “Lo natural no es lo que permanece fuera del hombre porque no está producido por él. En Tomás de Aquino el hombre es un dato más de la naturaleza, elevado por Dios a un fin que no pueden alcanzar las otras cosas naturales, pero esta elevación no lo lleva a *separarse* de los datos naturales. De hecho,

Además de las referencias a los textos de Aristóteles, Tomás toma nota de la importancia del texto boeciano *De hebdomadibus*, en el que se especifican las connotaciones que el bien tiene respecto de la bondad de las sustancias, como aquello que es de máxima extensión y por tanto de máxima abarcabilidad debido justamente a que es común a todo ente (*communia*).⁵ Hay también en este texto un concepto uniforme del sumo bien como presente en el simple hecho de que cada ente sea un objeto de la realidad. Y sobre todo, está en juego la tesis neoplatónica de una primacía del bien como Idea más allá de la cual no puede ir el intelecto. Estas tradiciones sirven a Tomás para afianzar su preocupación central, que no será tanto la búsqueda del origen primero en un sentido causal, sino más precisamente la resolución del conocimiento intelectual en algo primero. Por eso a veces surge la confusión de pensar que Tomás considera al ente como género, ya que en un sentido amplio aparece esta denominación porque el ente tiene formalmente una semejanza con el género a la manera de la *comunitas*. Pero en sentido estricto, el ente pertenece a los *transcendentia*, esto es, a aquellos conceptos que no pueden recibir una adición que no sea de razón. Por ejemplo, cuando se añade “ciego” a “hombre”, entendiendo que la ceguera no es natural al hombre, sino una privación, un ente de razón.

La característica que Tomás subraya como esencial al ente es que sus determinaciones no pueden ser sino explicaciones de lo que ya está presente en él por su propia naturaleza. Aquí es introducida la noción de *modus essendi*, por la que se comprende

el hombre es una creación de su entorno y, en cierto modo, se podría decir que es una función de eso que le rodea”. Cf. F. Carpintero-Benítez, “Sobre la ley natural en Tomás de Aquino”, en *Dikaion* 22-2, (2013), pp. 205-246, 211.

⁵ *In de Hebd*, lect. 2: “ea autem quae in intellectu omnium cadunt sunt maxime communia, quae sunt ens, unum et bonum”.

que la definición de ente no es alcanzada a partir de una adición o de una contracción, es decir, de alguna diferencia específica respecto del género próximo, sino únicamente como explicación de modos internos, y además, una explicación modal *general*. Debe ser general, porque las determinaciones especiales pertenecen al ámbito de las diferencias categoriales, por las que el ente es expresado en sus modos no generales.⁶

En esta orientación de pensamiento, el medievo comprende la trascendentalidad no en el sentido de una ascensión platónico-agustiniana a Dios, como si se tratara de una realidad trascendente en relación a la inmanencia del mundo, sino como una superación de las categorías porque los conceptos trascendentales las atraviesan a todas ellas; al no encontrarse restringidos a ninguna de las categorías, son por tanto comunes a todas.⁷

3. El bien como principio de la acción moral en la *Summa Theologiae*

De modo semejante al tratamiento que hace Tomás respecto de la convertibilidad entre uno y verdadero, su comprensión del *esse* como actualidad es sin duda determinante para la interpretación del bien como interioridad del ente y no como un añadido desde el exterior. En la medida en que queda establecido que el hecho de ser no es una perfección particular como cualquier otra que pueda ser apetecida, esto permite a Tomás afirmar que nada tiene actualidad excepto en el hecho en que es. Y el haber definido al ente en la

⁶ *De Ver.*, q.1 a.1: “sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit, Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis [...] Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens”.

⁷ Cf. J. A. Aertsens, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 97 ss.

cuestión cuarta de la *Summa* como “la más perfecta de las cosas, porque se relaciona con todas como acto”,⁸ lo lleva a expresar en la cuestión siguiente que en cada una de las perfecciones particulares “se apetece algún tipo de ser. Y por tanto, nada salvo el ser se apetece, y en consecuencia nada es bueno excepto el ser”.⁹

La perspectiva de la bondad metafísica permite por tanto pensar los actos morales en una conexión natural con la propia bondad del ente, por lo que más allá de las consideraciones acerca del valor conquistado por la razón práctica en el sentido de una independencia frente a la fundamentación no sólo de la teología moral, sino también de la filosofía en general, puede plantearse una posición de relevancia metafísica respecto de la fundamentación del obrar moral.

En el análisis que realiza Tomás de los actos humanos como actos morales, es conocida su diferenciación entre los actos humanos propiamente dichos (*actus humani*) y los actos del ser humano (*actus hominis*).¹⁰ La distinción se centra en que los actos morales son considerados como actos humanos al no depender de los aspectos puramente naturales-vegetativos, sino de la razón y la voluntad. Ésta última encuentra su libertad plena en la apertura trascendental. Y consecuentemente, sólo tendrá sentido cabal hablar de acción moral libre cuando estemos frente a una voluntad que haciendo uso de su apetito racional tienda al bien pero en

⁸ *STh.* I, q.4, a.1, ad3. (Roma: Ed. Leonina, 1882-1948).

⁹ *STh.*, I, q.5, a.2, ad4: “vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu: unde in omnibus appetitur quodam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens: et per consequens nihil est bonum nisi ens”.

¹⁰ *STh.* I-II, q.1, a.1. Cf. *In Ethic.* I, lect 1: “dico autem operationes humanas quae procedunt a voluntate hominis secundum ordines rationis; nam si quae operationes in homine inveniuntur quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis”.

la plenitud de su ser (*plenitudo essendi*). Con ello se advierte la radical diferencia entre un acto bueno y un acto moralmente bueno, porque la bondad del primero estriba en el bien presente en el ente sin contar la participación, propiamente humana, de la razón y la voluntad libre; mientras que la acción que llamamos moralmente buena debe ser realizada a partir de una plenitud de ser que adviene solamente en los actos humanos (*actus humani*).

Se comprende entonces que la convertibilidad entre ser y bien tiene aquí la impronta que posibilita una plenitud de ser propiamente humana en la operación racional-voluntaria, y esta plenitud de ser convierte al hombre en actor moral siempre y en la medida en que la acción humana no carezca de algo que le corresponde a su plenitud.¹¹ Y así como la plenitud del ser del ente está en el hecho de ser, en el sentido de actualizar sus potencias naturales más propias, así la plenitud del ser humano debe incluir necesariamente la actualización de la razón y de la voluntad. “El bien humano –dice Tomás en *S.Th.* I-II, q. 19 a.1 ad 3– es ser de acuerdo con la razón. Sólo en la medida en que el bien está ordenado por la razón, pertenece al *genus moris* y causa bondad moral en el acto de la voluntad”.

4. Trascendentalidad y moralidad

Pero esta racional no coincide con la intelectualidad socrática como condición de la acción buena, sino que el acento está concentrado en la voluntad, porque el intelecto tiene para sí la

¹¹ *S.Th.*, I-II, q.18, a.1: “Sed quia ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens [...] Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala”.

verdad como finalidad perfectiva. El objeto de la voluntad, en cambio, es lo bueno bajo el aspecto de bien (*De virtutibus* a.7). Los actos de todas las capacidades humanas están bajo el dominio de la voluntad.¹² Por eso ella es el núcleo de la totalidad integral de la persona. La razón no queda por eso relegada, sino que asume aquí su rol de razón práctica -cuyos juicios no son la medida de la realidad extra-mental-; razón receptora de una ley que la asiste. Esta ley, que Tomás expone en la q. 94 de la *Summa*, es “una regla y medida de los actos a través de la cual alguien es llevado a actuar o se contiene” (*S.Th.* I-II, q. 90, a. 1).

Grisez y Aertsen han resaltado la importancia de este texto para la comprensión de “su teoría de los trascendentales y para la relación entre trascendentalidad y moralidad”.¹³ Allí Tomás desarrolla la analogía entre razón teórica y razón práctica. El conocimiento no-discursivo que subyace en ambos ámbitos conforma los cimientos de todo saber adquirido posteriormente. Y si la razón teórica procede de acuerdo a principios evidentes por sí mismos (*principia per se nota*) que ella reconoce naturalmente, del mismo modo la razón práctica sigue principios o preceptos de la ley natural. Esta fundamentación, desde la perspectiva de Grisez, reconoce claramente la tendencia al bien, pero aún no abre del todo la necesaria condición de la divinidad como presupuesto para la comprensión de la ley moral. La postura de Aertsen es en este sentido más cercana a incorporar esta condición en la medida en que la trascendentalidad del Bien como atributo divino permite ampliar dicha fundamentación. En esta última línea de

¹² Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 315.

¹³ Cf. G. Grisez, “The first Principles of Practical Reason”, en A. Kenny (ed.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, (London: 1970), pp. 340-382; J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 316.

interpretación se encuentran los estudios de sus contemporáneos Steven Long y Fulvio Di Blasi,¹⁴ actualmente revalidados por Anthony Lisska, al sostener que “without God, a consistent account of the metaphysical and moral foundation of natural law in Aquinas is impossible”.¹⁵

Por otra parte, en la respuesta a la cuestión de si la ley natural comprende muchos preceptos o solamente uno (*S.Th.* I-II, q. 94, a.2), Tomás reúne la tesis boeciana de los primeros principios evidentes para todos (*De heb.*) y la afirmación de Aristóteles en *Met.* IV acerca del orden que presentan las cosas que son conocidas de todos, basada en nuestra aprehensión del ente “cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende”. A partir de esas tesis, Tomás sostiene que “así como el ente es la noción primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien”. Es decir que en el carácter más específico de las inclinaciones naturales hay una fuente metafísica que, nutriendo nuestra esencia, nutre en ella la espontaneidad y libertad del ser humano, libertad y espontaneidad tanto intelectual cuanto ética. Es en este sentido que G. Pinckaers

¹⁴ Cf. S. Long, “Natural Law or Autonomous Practical Reason: Problems for the New Natural Law Theory”, en M. S. Goyette, Laktovic, y R. S. Myers (eds.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Philosophical and Theological Perspectives*, (Washington DC: Catholic University of America Press, 2004); F. Di Blasi, *God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas*, (Notre Dame, IN: St Augustine Press, 2006).

¹⁵ Cf. A. J. Lisska, “The Metaphysical Presuppositions of Natural Law in Thomas Aquinas: A New Look at Some Old Questions”, en R. O. Brooks y J. B. Murphy (eds.), *Aquinas and Modern Law*, (Londres: Routledge, 2017), p. 69.

menciona que se trataría de un impulso originario que nos orienta al bien y posibilita la elección entre bienes menores y mayores.¹⁶

Desde el momento en que es tomada en consideración la perspectiva trascendental que unifica ontológicamente el bien como ley natural, el primer principio de la acción moral es pensado por Tomás no como una orden al modo de imperativo categórico, sino como una fuente. Es decir, no se trata de la imposición de un límite obtenido a partir de una ley moral en mí, sino de un razón originaria o fundamento trascendental a partir del cual se accede a un sentido para comprender la finalidad inherente a las acciones positivas.¹⁷ De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón de bien porque precisamente el bien es lo que todos apetecen. En consecuencia, el primer precepto de la ley es este: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse” (*S.Th.*, I-II, q. 94, a.2). Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Al afirmar que el primer principio de la acción moral está enteramente en el bien como trascendental, la ley y su modalidad imperativa dejan paso a un precepto genuino y objetivo en la

¹⁶ Cf. S. Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, (Washington DC: Catholic University of American Press, 1985), p. 402: “A primitive élan and attraction that carries us toward the good and empowers us to choose among lesser and greater goods”.

¹⁷ Cf. G. Grisez, “The first Principles of Practical Reason”, p. 341. Para un panorama general de las distintas posiciones sobre la ética en Tomás, véase T. J. Higgins, S-J., *Man as Man: the Science and Art of Ethics*, rev. ed. (Milwaukee: 1958), pp. 49-69, 88-100, 120-126. Asimismo, J. F. Crosby, “Are Being and Good Really Convertible? A Phenomenological Inquiry”, en *The New Scholasticism*, (57), (1983), p. 476.

medida en que requiere la necesaria no-derivación de un principio superior. Y es a la vez subjetivo “en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano” (*S.Th.* I-II, q. 94, a.2). Por eso no puede hablarse, como explica D. Klassen, de las virtudes sin tomar en consideración los primeros principios de la razón práctica, esto es, los preceptos de la ley natural inserta en el ser humano, que nos lleva a la acción; pero asimismo considerando aquellos principios de la razón especulativa que posibilitan el discernimiento.¹⁸

5. Conclusión

En la perspectiva de Tomás, vemos que la analogía utilizada entre razón teórica y razón práctica expresa claramente que nada puede ser entendido por la razón práctica sin la intelección del bien presente en ella. Es la razón en su funcionalidad de captar un principio de acción, es decir, en relación a algo que debe ser realizado, no simplemente como receptora de una realidad objetiva, como si meramente reprodujera algo que ya está dado en la realidad. La razón práctica presupone, por tanto, el bien; porque al inteligir no puede pensarse a sí misma como causa de lo conocido, sino que debe pensar en términos de lo que pueda ser un objeto de tendencia. En definitiva, su sentido más profundo acontece en el pensar lo conocido bajo la inteligibilidad de bien, porque sólo como objeto de tendencia y como posible objeto de

¹⁸ D. Klassen, “The Natural Law, the Virtues, and Consequences in the Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas”, en *Lex Naturalis*, vol. 1, (Nueva York: Pace University Press, 2015), p. 35: “In Aquinas’ ethical theory, the virtues occupy a central place, but it is impossible to speak of them without at least implicitly speaking of first principles of practical reason (also known as precepts of the natural law) which direct us to action, and first principles of speculative reason which is concerned with knowledge for its own sake”.

acción que debe ser realizada mediante la razón práctica, es que ella alcanza la plenitud propia como plenitud humana, lograda por la actualización de sus potencialidades esenciales. En la expresión de los conceptos trascendentales, y especialmente en su comprensión del bien metafísico, el *actus essendi* es comprendido de este modo no como un hecho o estado de ser, sino como una actividad, un hacer trascendental como fundamento originario de la realidad del ente natural.

6. Bibliografía

- Aertsen, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, (Pamplona: EUNSA, 2003).
- Carpintero-Benítez, F., “Sobre la ley natural en Tomás de Aquino”, en *Dikaion* 22-2 (2013), pp. 205-246.
- Crosby, J. F. “Are Being and Good Really Convertible? A Phenomenological Inquiry”, en *The New Scholasticism*, 57, (1983).
- Di Blasi, F., *God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas*, (Notre Dame, IN: St Augustine Press, 2006).
- Grisez, G. G., “The first Principles of Practical Reason”, en A. Kenny (ed.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, (Londres: 1970).
- Higgins, T. J., *Man as Man: the Science and Art of Ethics*, rev. ed. (Milwaukee: 1958).
- Klassen, D. J., “The Natural Law, the Virtues, and Consequences in the Ethical Theory of Saint Thomas Aquinas”, en *Lex Naturalis*, vol. 1, (Nueva York: Pace University Press, 2015).
- Kluxen, W., “Lex naturalis bei Thomas von Aquin”, en L. Honnefelder y F. Schöning (eds.), *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, (Paderborn: Brill, 2012).
- Long, S., “Natural Law or Autonomous Practical Reason: Problems for the New Natural Law Theory”, en J. Goyette,

M. S. Laktovic, y R. S. Myers (eds.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Philosophical and Theological Perspectives*, (Washington DC: Catholic University of America Press, 2004).

Pinckaers, G. *The Sources of Christian Ethics*, (Washington DC: Catholic University of American Press, 1985).

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, Ed. Leonina, Roma, 1882-1948.

- . *De veritate*, Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- . *De virtutibus*, Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- . *Sententia libri Ethicorum*, Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- . *Expositio libri De hebdomadibus*, Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

ALGUNOS APORTES DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL AL ESTUDIO DE LA MONEDA

Estela B. Sacristán

1. Introducción

Más de una vez hemos oído calificar a la Edad Media como una edad “oscura”, carente de luz, a diferencia de la Antigüedad. Al mismo tiempo, no nos es desconocida alguna aseveración en el sentido de que, en el Medioevo, la moneda cayó en una suerte de letargo, reemplazada, en cierta forma, por el pago en especie. Sostendría esta idea el hecho de que, en el esquema social medieval, los barones facilitaban tropas y soldados al monarca, y los campesinos pagaban un tributo o un canon con los productos de la actividad agraria que llevaban adelante. Así las cosas, la economía parecía basada en una suerte de trueque jerárquicamente organizado. La moneda, en auge en la Antigüedad, parecía haber perdido lozanía e importancia en los intercambios económicos medievales.

Nada más alejado de la realidad, como enseguida veremos. Es que, en rigor, estas afirmaciones no deben ser admitidas sin más en tanto pueden ser neutralizadas tan pronto como se repara en que, en el Medioevo, es posible detectar, al menos: (i) fácticamente, el empleo de la moneda para fines específicos, desplazando al trueque; (ii) las trascendentes enseñanzas que nos brindan los doctrinarios medievales, con ecos que conservan plena vigencia hoy, enseñanzas que comprenden, en especial, lo relativo a la moneda y el precio

justo, y la moneda y su naturaleza convencionalista en oposición a la tesis metalista; en ambos casos, prestándose especial atención a la prolífica obra de Santo Tomás de Aquino.

Así, estos párrafos tendrán por objeto indagar en (i) los mentados usos efectivos de la moneda incluso en el Medioevo y (ii) las enseñanzas del Aquinate en punto a la moneda en relación al precio justo y en relación a la naturaleza (convencionalista, cabe adelantar) de la misma. Luego del desarrollo de los dos aspectos apuntados, se formularán las conclusiones pertinentes, que pueden sorprender en cuanto a que brindan respuesta, desde antaño, a interrogantes actuales.

2. Efectivo empleo de la moneda para fines específicos incluso en el Medioevo

Una tesis sobre la moneda en el Medioevo puede conducir a la conclusión de que la misma –en auge en la Antigüedad, y, en especial, en Roma– “casi desapareció” en la Edad Media. Consideremos, a título de ejemplo, la opinión de Frederick Nissbaum¹: “Los sistemas de economía de intercambio, altamente desarrollados y de varios siglos de antigüedad no desaparecieron totalmente, sino que solo declinaron hasta un mínimo nivel en la vida económica de los siglos VIII, IX y X”.

Ahora, tal afirmación puede ser sostenida mediante diversos argumentos, aunque también puede ser rebatida o sofrenada en su significancia. Veamos:

a) Tesis de la práctica desaparición

Diferentes extremos fácticos avalarían, en principio, la tesis de que, durante el Medioevo, la moneda prácticamente desapareció,

¹ F. L. Nussbaum, *An Early History of the Economic Institutions of Europe*, reimpresión del original de 1933, (Washington D.C.: BeardBooks, 2002), p. 31.

o de que su uso cubrió un sector económico mucho más reducido que hoy. Esta idea puede ilustrarse mediante estos argumentos:

Trueque

Con la declinación y caída del Imperio Romano de Occidente y el fin de la civilización clásica, las ciudades se vaciaron, la población disminuyó y se redujo notablemente el comercio en Europa Occidental y en la cuenca del Mediterráneo². En general, esa disminución de la actividad comercial habría provocado una disminución en los intercambios indirectos³, solo posibles empleando moneda, y pasaron a prevalecer los intercambios directos, v.gr., el trueque.

Por ejemplo, dentro de la organización feudal, con su pirámide jerárquica desde el señor hasta el vasallo y los siervos y esclavos, en lugar de cobrarse los tributos en moneda, los dueños de la tierra entraban en un trueque y recibían, en pago, cosechas y servicios por parte de los campesinos.

Autosuficiencia

Cada unidad producía pero con el objetivo de ser autosuficiente, produciendo sus propios alimentos e indumentaria e incluso fabricando sus propias herramientas. Como no interesaban las ganancias, sino el hombre o ser humano en sí, no se apuntaba a intercambios de bienes hacia fuera de la unidad, sino que se

² L. Zelmanovitz, *The Ontology and Function of Money*, (Lanham, Boulder, Nueva York, London: Lexington Books, 2016), pp. 65-66.

³ Los intercambios indirectos son típica consecuencia del empleo de la moneda, y constituyen un medio de provisión de las necesidades de los consumidores; ampliar en M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Johannes Winckelmann (ed.), J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora (trads.), (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), p. 60.

producía lo que se consumía y se consumía casi todo lo que se producía.⁴

La economía, centrada en pequeñas unidades de producción – que pueden ejemplificarse con los *manors* ingleses⁵ –, presentaba un bajo nivel de división del trabajo, rasgos típicos de las economías de subsistencia, y, en ese contexto, era natural que prevaleciera el trueque y que la moneda resultara –lógicamente– innecesaria.⁶

Desconfianza

Como no había gran acceso a la educación y se carecía de habilidades de lectura, se desconfiaba de las monedas y de los signos que éstas ostentaban, lo cual se sumaba al extremo fáctico objetivo de la escasez de moneda circulante⁷, con lo que no había una costumbre de manipular monedas.

⁴ Las personas que ya no podían vender sus servicios se convirtieron en siervos de la gleba, atados a la tierra; curiosamente, hasta casi desaparecieron los esclavos, salvo los supuestos de los criminales y los prisioneros de guerra. Ampliar en J. Weatherford, *The History of Money*, (Nueva York: Three Rivers Press, 1944), p. 62. En similar sentido, E. W. Kemmerer, *Gold and the Gold Standard. The Story of Gold Money Past, Present and Future*, first edition, second impression, (Nueva York y Londres: McGraw-Hill Book Company, 1944), pp. 19-20.

⁵ J. Weatherford, *The History of Money*, 1997, p. 62. El término *manor* proviene del inglés medieval, del francés anglo-normando, *maner* o vivienda, que proviene del latín, *manere* o permanecer. Sería el lugar donde uno se queda.

⁶ E. W. Kemmerer, *Gold and the Gold Standard. The Story of Gold Money Past, Present and Future*, p. 20.

⁷ A todo evento, inició aquí un elemento que hoy llamaríamos de desregulación total en la explotación de un recurso natural. Si bien la moneda metálica había tenido una suerte de apogeo tanto en la Grecia y Roma de la Antigüedad, en la temprana Edad Media declinó la disponibilidad de metales preciosos. Los saqueos e invasiones en territorio europeo diseminaron los tesoros en oro y plata de los tiempos

Igualmente, durante el Medioevo se continuó la acuñación de monedas conocida desde la Antigüedad. Pero las mismas variaban de región en región y de año a año, y además solían ser falsificadas.⁸ La falsificación podía ser involuntaria (alteración del peso como efecto natural de la circulación de mano en mano), menos involuntaria (sacudir la bolsa donde estaban las monedas metálicas, y retener el polvo de metal que se desprendía de ellas al golpearse las unas contra las otras, polvo que quedaba en el fondo de la bolsa), o deliberada (el monarca hacía acuñar monedas metálicas de igual valor nominal pero menor peso); entre otros muchos supuestos.⁹

Entre esos otros supuestos se destaca el de devaluar físicamente las monedas: éstas eran acuñadas por el soberano (o por un delegado suyo a quien se le confería una *grant* o licencia especial al efecto) con lo que, hacia el siglo IX, la tarea se hallaba muy descentralizada en gran parte de Europa. En este sistema, el señor tenía el privilegio de sustraer, de los lingotes, un volumen por gastos de acuñación, que representaba la diferencia entre el valor del lingote y el valor de cada moneda acuñada, y ese cúmulo se llamó “señoraje”. Los señores, empero, adquirieron la mala costumbre de extraer grandes cúmulos por ganancias de señoraje, y

clásicos; es más, se explotaron y agotaron las minas gracias a la mano de obra esclava –consistente en criminales y prisioneros de guerra– y luego hubo saqueos y destrucción de las minas por parte de los bárbaros invasores. Ampliar en E. W. Kemmerer, *Gold and the Gold Standard. The Story of Gold Money Past, Present and Future*, p. 20; F. A. Walker, *International Bimetallism*, (Nueva York: Henry Holt and Co., 1897), pp. 16-24.

⁸ J. Weatherford, *The History of Money*, p. 62.

⁹ Ampliar en E. B. Sacristán, “La moneda y su devaluación”, en *Derecho Administrativo - Revista de Doctrina, Jurisprudencia, Legislación y Práctica - RDA*, enero-febrero 2020, N° 127, pp. 120-153.

durante el Medioevo ello fue una importante causa de devaluación monetaria¹⁰ concretada en forma claramente física.

b) Tesis del uso efectivo

Sin embargo, estas afirmaciones no deben ser admitidas sin más en tanto pueden ser neutralizadas tan pronto como se repara en que, en el Medioevo, es posible detectar, al menos, fácticamente, el empleo de la moneda para fines específicos, desplazando al trueque.

Percepción de rentas

Primero, los latifundios —que derivaban de la última época de la civilización romana— tenían propietarios. Éstos arrendaban (aparte de su propio dominio) parcelas a arrendatarios libres o a esclavos a cambio de una renta en especie y dinero, o bien a cambio de que les cultivaran sus dominios¹¹.

Existencia de cambistas

Segundo, había mercaderes, cambistas de moneda y artesanos independientes con sus respectivos aprendices; los distintos mercaderes concluyeron por organizarse en corporaciones, las cuales fijaban las normas de calidad, los precios de compra y de venta, y las escalas de salarios¹² y esos precios bien podían ser pagados en moneda y no acudiendo al trueque.

Comercio exterior

La acuñación de monedas en Europa se redujo a las de plata y a las de bronce, salvo por la acuñación de monedas de oro en el imperio

¹⁰ E. W. Kemmerer, *Gold and the Gold Standard. The Story of Gold Money Past, Present and Future*, p. 22.

¹¹ E. Roll, *Historia de las doctrinas económicas*, trad. de la primera edición en inglés de 1939, trad. de Florentino M. Torner, (México: Fondo de Cultura Económica, 1942), p. 44.

¹² G. Soulé, *Ideas de los grandes economistas*, A. Leal (trad.), (Buenos Aires: Los Libros del Mirasol, 1967), p. 18.

Carolingio. Pero hacia 1252 aparecieron, en Florencia, los florines de oro, necesarios para el comercio exterior, y posteriormente se acuñaron monedas de oro en territorio germánico, franco y veneciano.¹³ Hacia esa época había moneda metálica, pero era de costosa elaboración dados los metales involucrados.

Financiamiento de las Cruzadas

Además, aun cuando se entendiera que en el Medioevo casi desapareció el empleo de la moneda en Europa Occidental, se ha aseverado que un pequeño sistema de moneda sobrevivió en el Mediterráneo oriental, bajo los emperadores bizantinos en Constantinopla.

Más importante aún, se ha apuntado, con visión más general, que “Europa occidental nunca sucumbió completamente a aquellas fuerzas disruptivas que la amenazaban con una economía carente de moneda”.¹⁴ Y ello se demostraría con el financiamiento de las Cruzadas –que tuvieron lugar entre 1095 y mediados del siglo XV– ya que había que proveer fondos para las campañas militares.¹⁵ Y las mismas iban a tener lugar en zonas geográficamente muy lejanas.

Estas campañas militares –vale la pena apuntarlo– fueron la primera gran respuesta occidental cristiana contra los continuos

¹³ E. W. Kemmerer, *Gold and the Gold Standard. The Story of Gold Money Past, Present and Future*, p. 21; en similar sentido, A. R. Burns, *Money and Monetary Policy in Early Times*, (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., y New York: Alfred A. Knopf, 1927), p. 244. Disponible en: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.84853/page/n7> (último acceso: 18/6/2019)

¹⁴ Fred A. Cazell, “Financing the Crusades”, K. M. Setton (general ed.), H. W. Hazard; N. P. Zacour (eds.), *A History of the Crusades*, vol. 6, *The Impact of the Crusades on Europe*, (1989), pp. 116-149, esp. p. 116.

¹⁵ J. Weatherford, *The History of Money*, p. 63.

ataques musulmanes que habían tenido lugar anteriormente.¹⁶ Proveer los fondos respectivos, por cierto, no significaba enriquecer a los cruzados y, a todo evento, ese enriquecimiento no estaba en los planes de éstos. Se necesitaban provisiones, equipamientos, aliados, recompensas, entre otros;¹⁷ incluso muchos de los cruzados habían tenido que vender sus bienes antes de iniciar las campañas para adquirirlos.¹⁸ A su vez, durante las campañas, y ya desde la Antigüedad, se acostumbraba que los vencedores se adueñaran de los tesoros que encontraran.¹⁹ A ellos se sumaban fondos dispuestos por el monarca recolectados mediante empréstitos forzosos o tributos.²⁰ De este modo, se generaron importantes transferencias de capital. Empero, de allí a concluir que el financiamiento de las Cruzadas tuvo efectos inflacionarios, hay una cierta distancia. Veamos:

Hubo autores que desaprobaran (con actitud metalista), con menor o mayor severidad, no solo la degradación de la moneda y las ganancias que por ese medio obtenían los príncipes sino, en general, la desvalorización o devaluación de la moneda circulante. Estudiaron los efectos en los precios y vieron cómo eran defraudados los acreedores y detentadores de monedas.²¹

¹⁶ Cf. P. F. Crawford, "Four Myths about the Crusades", 2011. Disponible en: <https://www.catholicnewsagency.com/column/four-myths-about-the-crusades-1562> (último acceso: 21/3/2020)

¹⁷ G. Davies, *A History of Money. From Ancient Times to the Present Day*, (Cardiff: University of Wales Press, 2002), published in cooperation with Julian Hodge Bank Ltd., p. 153.

¹⁸ F. A. Cazel, "Financing the Crusades", p. 117.

¹⁹ Cf. P. Crawford, "Four Myths about the Crusades".

²⁰ G. Davies, *A History of Money. From Ancient Times to the Present Day*, p. 154.

²¹ Ver J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, pp. 138-140.

Estos razonamientos se engarzan en la actitud académica actual, que concibe a las guerras como posibles generadoras de inflación pues hay que emitir moneda para costear bienes y servicios bélicos y, si no hay un ingreso de capitales paralelo, la sobreabundancia de circulante deriva en aumentos de precios.

Empero, para Davies, ello distó –en el Medioevo– de ser necesariamente así; el aumento de la demanda de ciertos bienes y servicios se compensó, en términos generales, con un flujo de metálico que “salió” hacia el exterior para financiar las campañas y para que quienes desearan hacerlo pagaran por los nuevos lujos provenientes de Oriente. De este modo, según el autor citado, “por cierto, los precios distaban de ser totalmente estables; sin embargo, a la luz de las dimensiones del movimiento de ejércitos y bienes, se conservó un grado sorprendente de estabilidad en razón de la naturaleza misma de la base física de la moneda medieval”.²²

II. La enseñanza tomista

Puede decirse que la filosofía de Aristóteles fue una suerte de filón en el cual abrevó la Escolástica. Ahora, Aristóteles no se explayó tanto sobre la moneda que conocía, esto es, sus estudios sobre la moneda de su época no fueron tan extensos. De tal modo, sus escritos en la materia permiten divisar un esquema teórico exiguo, aunque de trascendentes ulteriores efectos. Según ese esquema: (i) se concibe a la moneda como medio de cambio y donde (ii) se toma en consideración su empleo como medida de valor y como reserva de valor bregándose por una estabilidad en ese valor; esquema en el cual el filósofo de la antigüedad llega a propiciar que el dinero no resultaba útil ante todas las necesidades

²² G. Davies, *A History of Money. From Ancient Times to the Present Day*, p. 154.

de la vida, por lo que se podía ser rico en monedas pero carecerse de comida, tal vez en virtud de una devaluación de las mismas.²³

Le debemos, a Aristóteles, el haber dejado sentada, en su *Ética Nicomaquea*,²⁴ la función de la moneda como medio de cambio, concepto al que arriba luego de afirmar que todas las mercancías, objeto de intercambio, tienen que poder ser comparadas de alguna manera. En la comparación, el estándar único para medir la relación o proporción será la demanda, y esta, precisamente, será lo que mantendrá el sistema unido. En la concepción aristotélica, esa demanda es lo que, convencionalmente, será representado por la moneda.

Pero, como enseguida veremos, esta concepción careció de un elemento –que puede avizorarse como un elemento de neutralización de un vicio– que sí vislumbró Santo Tomás de Aquino.

a) Los precios en la visión del Aquinate. La moneda como presupuesto necesario

Abrevando en las enseñanzas aristotélicas, Tomás de Aquino se explaya, al menos en tres ocasiones, en la función de la moneda como medio de cambio: al referirse al precio justo; al engaño en la compraventa y a la usura.

En punto al precio justo, afirma que “el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda [...] si el precio excede al valor de la cosa, o, por el contrario, la cosa excede en

²³ Ampliar en A. R. Burns, *Money and Monetary Policy in Early Times*, (1927), pp. 468-470, y sus citas de diversas obras de Aristóteles.

²⁴ Se sigue Aristotle, *Nichomachean Ethics*, H. Rackham (trad.), (primera publicación 1926), (ed. revisada 1934), (Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 1934) pp. 283 y 285.

valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia [...]”,²⁵ de lo que se deduce el empleo, como medio de cambio, de la moneda en el intercambio propio de la compraventa; esta “parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, es decir, mientras que cada uno de los contratantes tenga necesidad de la cosa del otro [...]”,²⁶ reforzándose la idea de cambio, y también de consumo: lo que cada parte entrega sale de su dominio para recibir el objeto del intercambio, idea que volverá a verse en punto a la usura. A su vez, al explayarse sobre el engaño en la compraventa (materia contractual ligada a la noción de “justicia” en el precio), explica que el intercambio tiene dos aspectos: uno, basado en satisfacer necesidades naturales; y otro, basado en los fines de lucro, que pueden ser infinitos.²⁷ En el marco del primer aspecto, Tomás de Aquino apunta hacia la función de la moneda como medio de cambio al definir a ese intercambio como aquel por el cual una mercancía es intercambiada por otra, o se toma moneda a cambio de una mercancía para satisfacer las necesidades de la vida: “que cada uno de los contratantes tenga necesidad [...]”.²⁸

Por último, al referirse a la usura, Santo Tomás rememora a Aristóteles en estos términos centrados en la función de

²⁵ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q.77 a.1. En el presente trabajo, se consultó la edición online dirigida por los Regentes de Estudios de las provincias Dominicanas de España, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), disponible en: <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/> (último acceso: 10/5/2020).

²⁶ T. de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q.77 a.1.

²⁷ Ver T. de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q.77 a.4: “[L]a primera especie de cambio es laudable, porque responde a la necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su misma naturaleza fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito”.

²⁸ T. de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q.77 a.1.

cambio: “Mas el dinero, según el Filósofo [...], se ha inventado principalmente para realizar los cambios”.²⁹ Y vuelve a unir la función de medio de cambio con el carácter consumible ya apuntado: “[...] y así, el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones”.³⁰

Como recordaremos, Santo Tomás de Aquino adoptó la concepción aristotélica de la división de la justicia en dos clases: la justicia distributiva, aplicable a la distribución del producto “de la casa”, del dominio feudal o de otra entidad económica; y la justicia compensatoria, aplicable al intercambio de bienes o de servicios. La idea de precio justo mora en la provincia de la justicia conmutativa. Se ha justificado la categoría de “precio justo”, por parte de los primeros Padres de la Iglesia, en razones morales: un precio justo devino un precio objetivo, inherente a los valores de las mercancías, y apartarse de él significaba infringir el código moral.³¹

La justificación del comercio, gracias a esa concepción, vino a radicar en que el precio fuera no cualquier precio, sino un precio justo,³² que se concretaba cuando lo dado tenía igual valor

²⁹ T. de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q.78 a.1.

³⁰ T. de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q. 78 a.1.

³¹ E. Roll, *Historia de las doctrinas económicas*, p. 49.

³² Enseña Schumpeter que solo después del siglo XIII se produce un cambio importante en la actitud de los doctores escolásticos respecto de la actividad comercial. Pero afirma que la Escolástica del siglo XIII mantiene, sin duda, la opinión expresada por Santo Tomás en el sentido de que “el comercio como tal tiene ‘algo de vil’”, aunque la ganancia comercial se puede justificar: a) por la necesidad de ganarse la vida; b) por el deseo de conseguir medios para fines caritativos; c) por el deseo de servir *publicam utilitatem*, siempre que el lucro sea moderado y se pueda considerar estipendio del trabajo; d) por una mejora de la cosa negociada; e) por diferencias interlocales o intertemporales del valor

que lo recibido. Santo Tomás sigue, estrictamente, a Aristóteles en este punto,³³ remitiéndose al valor de cambio aristotélico y consagrándolo en su estudio de la justicia del precio.³⁴

Y estas enseñanzas tuvieron su progenie. Tengamos presente, en la disciplina económica, a Schumpeter³⁵ quien explica cómo las enseñanzas del Aquinate en materia de precio justo, en un marco de justicia conmutativa bajo los cánones de la Escolástica, nutrieron el campo para los desarrollos posteriores. Entre estos, se destaca el de Duns Scoto, quien llevara aquellas enseñanzas al terreno del dinero al explayarse sobre las relaciones entre precio justo y costo, esto es, el “gasto de dinero y de esfuerzo” del productor o mercader. Aquí vemos, entonces, cómo, tímidamente, la idea de precio justo termina vinculando a la noción de moneda con otra igual de relevante: el dinero, como soporte físico de una cierta moneda.

Más relevante aún, en consonancia con la idea de precio justo, Tomás de Aquino condenó el interés sobre el dinero tomado en préstamo por resultar reñido con la justicia conmutativa.³⁶ Ello se condice con la actitud que antes señalábamos, sobre privilegiar no el lucro, sino al ser humano mismo. Y aquí aparece nuevamente la enseñanza en nuestra materia: el precio a pagar por el mero uso del dinero sería el precio asignado a algo que no existe ya que el

de la cosa; f) por el riesgo (*propter periculum*). Ver J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*. pp. 129-130.

³³ E. Roll, *Historia de las doctrinas económicas*, pp. 48-49; J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*. p. 131.

³⁴ Ello se ilustra con las reiteradas referencias a Aristóteles en T. de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q. 78 a.1, en especial en lo relativo a la utilidad, el valor, la medición, el medio empleado a tal fin, para arribar al precio justo o, en su caso, injusto.

³⁵ J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, p. 132.

³⁶ J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, p. 132.

dinero se consume, para el detentador individual, con el primer uso. En esta visión, el dinero sería, en realidad, solo un medio de cambio que, en sí mismo, nada produce, con lo que mucho menos podría producir interés, regla que luego suscitó excepciones, como ser el daño emergente y el lucro cesante.³⁷

En líneas generales, se advierte que Santo Tomás no monopolizó las enseñanzas sobre precio justo pues los textos de San Agustín y de San Alberto Magno también se detuvieron en él. Empero, cabe poner de resalto que el Aquinate llegó a sustentar una suerte de teoría del valor de cambio basado en el costo de producción, teoría que revistió forma ética. Esta proto-forma de teoría de cambio involucró que el costo de producción se determinara por el principio de la justicia, esto es, lo que era necesario para la subsistencia del productor. Salirse de esa proporción entre precio y costo de producción conllevaba caer en una suerte de “vicio”. Resultaba claro, entonces, que se apuntaba a evitar el enriquecimiento por medio del comercio pues salirse de la conmutatividad significaba caer en el vicio, según vimos. Pero, como explica Roll, el Derecho Civil, con sus fundamentos romanos (sobre la propiedad casi sin límites) y el instinto natural del hombre parecían alentar a éste a vender las mercancías por más de lo que valían, quebrando

³⁷ Sin embargo, tiene que tenerse presente que, cf. G. Soulé, *Ideas de los grandes economistas*, pp. 19-20, Santo Tomás de Aquino señaló excepciones a esta regla general en los casos en que el dinero no cambiaba verdaderamente de mano, sino que solo era retenido durante un período (como en el pago de la renta o alquiler, o cuando se pagaban bienes comprados). Posteriores refinamientos de la teoría aprobaron el pago de interés cuando el prestamista perdía ‘oportunidades de ganar’ (*lucrum cessans*), cuando el prestamista sufría pérdidas o daños (*damnum emergens*), o cuando existía riesgo de pérdidas ante la posibilidad de que no se reembolsara el préstamo, o por mora en el reembolso después del plazo convenido.

la conmutatividad y, en general, la bondad de la operación. Pero esto, según demostró Santo Tomás, era contrario a la Ley Divina, que era superior a las leyes hechas por los hombres. Así las cosas, el comercio solo podía justificarse cuando se dirigía a promover el bienestar general y si, además, ofrecía igual ventaja a las dos partes.³⁸ Esa conmutatividad, con sus limitaciones éticas sustentadas por Santo Tomás, vienen a representar un trascendente avance respecto del mero *telos* o esencia final aristotélica. Y esa conmutatividad venía a ser medida en algo con habilidad para medir o mensurar: la moneda.

En síntesis, la noción de precio justo y la consecuente condena del pago por el uso del dinero reconocen, como presupuesto necesario, la existencia de moneda. Esa noción de precio justo, además, estará enderezada al logro de lo moralmente bueno. Ello, por cierto, sin olvidar que tal regla tuvo excepciones.³⁹

b) Del metalismo aristotélico al convencionalismo escolástico

En materia de moneda, la tesis convencionalista afirma, en términos muy generales, que su valor depende del acuerdo o convención; en cambio para los partidarios del metalismo, la moneda tendrá un valor más o menos estable derivado del valor del metal que la compone (o de la divisa fuerte que respalda cada unidad circulante).

A tono con lo ya expresado en la sección precedente, y ahora en materia estrictamente monetaria, el Medioevo –en especial entre Santo Tomás de Aquino hasta Nicolás Oresme, es decir, al comienzo y medidados del siglo XIV– se caracterizaría por haber abrevado en Aristóteles. Empero, este recurso generó un legado no único sino doble: por un lado, la concepción convencionalista sobre la moneda, de la mano de Santo Tomás de Aquino; y, por

³⁸ E. Roll, *Historia de las doctrinas económicas*, p. 49.

³⁹ Ver nota al pie 38.

el otro, la concepción metalista sobre la misma, de la mano de Nicolás Oresme, a la cual se hará referencia brevemente en el acápite siguiente. Ambas posturas nacen de un punto en común: la aparición de la moneda como algo “ordenado por la naturaleza” a partir de situaciones de trueque, como medio de cambio y de medida.⁴⁰

Pero Aquino interpreta ese orden dado por la naturaleza –de tránsito o superación del trueque a la moneda como medio de cambio y de medida; o del *telos* enderezado al cambio directo al *telos* dirigido al intercambio económico indirecto⁴¹–, y postula que la misma, como forma superior –o comparativamente mejor– de

⁴⁰ Ver T. de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, Textum adaequatum Leonino 1971 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Liber 1, Lectio 7, donde se refiere a la *commutatione naturali* y a la *commutatione pecuniaria*. Disponible en: <https://www.corpusthomisticum.org/cpo.html> (último acceso: 24/3/2020).

N. Oresme, (siglo XIV) *De Moneta*, cap. I, donde se refiere al tránsito del trueque al empleo de la moneda. Se consulta C. Johnson, *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, C. Johnson (trad.), (Londres, Edimburgo, París, Melbourne, Toronto y Nueva York: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1956), p. 4. Disponible en: <https://pdfslide.net/documents/the-de-moneta-of-nicholas-oresme-and-english-mint-documents.html> (ultimo acceso: 23/3/2020)

Ampliar en I. Chaplygina, A. Lapidus, “Economic thought in scholasticism”, G. Faccarello; H. D. Kurz, (eds.), *Handbook on the History of Economic Analysis. Schools of Thought in Economics*, vol. II, (Cheltenham, UK; Northampton, MA, USA: Edward Elgar, 2016), pp. 20-41, esp. p. 29.

⁴¹ Ver: A. A. de Cristóforo, “Realismo, idealismo y Derecho monetario”, *Prudentia Iuris*, Diciembre 1980, N° 2: pp. 61-

cambio, si bien ordenada por la naturaleza, sea ajena a ésta. Así, resulta conveniente que haya una sola cosa que pueda conmensurar o medir todo, y tal cosa no mide según su naturaleza sino porque los hombres la inventaron.⁴²

Allí se halla el núcleo del convencionalismo monetario tomista. Este reconocimiento de la moneda como necesaria —si se quiere— por naturaleza pero, además, admitida o aceptada por los hombres para servir de medida (concepción convencionalista) pone en evidencia todo un avance respecto de Aristóteles. Ello, ya que, para este último, la existencia de la moneda se justificaba en su carácter necesario, pero no en la convención, incluso privilegiándose la estabilidad de la unidad de medida (aproximación a la tesis metalista): según Aristóteles, es necesario que todas las mercancías sean medidas por algún estándar único.⁴³ ¿Sorprende el abandono del metalismo (y de la preferencia por la estabilidad) por parte de Santo Tomás?

Santo Tomás replica a esta tesis aristotélica en su *Summa* al conceptualizar a la moneda como algo inventado para poder conocer el precio que mide al valor de las cosas destinadas al uso del hombre.⁴⁴ De tal modo, la existencia misma de la moneda no

91, esp. p. 65. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/2518/1/prudentia2.pdf> (último acceso: 26/3/2020).

⁴² T. de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Libro 5, Lectio 9: “Primo proponit quid sit illud per quod omnia commensurantur” (v.gr., “Primero se propone aquello por lo que las cosas pueden medirse”). Disponible en: <https://www.corpusthomisticum.org/ctc0314.html#73682> (último acceso: 23/3/2020).

⁴³ Se sigue Aristotle, *Nichomachean Ethics*, pp. 283 y 285.

⁴⁴ T. de Aquino, *Suma de Teología*, II-II(a), q. 77 a.1.

dependerá de la naturaleza de las cosas, sino de la voluntad de los hombres que la utilizarán como medida. Pero no la utilizarán como medida según su libre albedrío sino según la ley (que provee, si se quiere, el transfondo humano, de tradición o uso reiterado hecho ley, con su basamento convencional): “la especie se denomina *numisma*, que proviene de *nomos*, la ley, porque la especie no es medida por la naturaleza, sino por la ley. Tenemos el poder de transformarla o de inutilizarla”.⁴⁵ De tal modo, si se considera que el Aquinate privilegió el elemento humano antes que la ganancia; que repara en la conmutatividad pretiriendo la desproporción en un contexto de justicia; y que propicia que la moneda no sea una creatura natural sino fruto de la ley, se puede inferir que, respecto de Aristóteles, Aquino revolucionó el abordaje de la cuestión: en lugar de ver la moneda como estándar aceptado por los hombres, la concibió como fruto de la ley y del acuerdo que en esta última anida.

c) El metalismo aristotélico de Oresme

Distinta resultó la postura de Oresme, la cual contrasta con la de Santo Tomás de Aquino. Oresme, a diferencia del Aquinate, adoptó la “tesis metalista de la moneda”, como la denomina Schumpeter,⁴⁶ aunque con las limitaciones disciplinarias de la época.

⁴⁵ T. de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* (1266-1269), Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Libro 5, Lectio 9: “Et inde est quod denarius vocatur numisma: nomos enim lex est, quia scilicet denarius non est mensura per naturam, sed nomo, id est lege; est enim in potestate nostra transmutare denarios et reddere eos inutiles”.

⁴⁶ J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*. p. 100.

A Oresme le debemos el primer libro sobre moneda, el cual aparece en el siglo XIV, y, en la historia del análisis económico, constituye el primer libro enteramente dedicado a un problema económico.⁴⁷ Pero este libro, que se nutre de la Escolástica, distó de desarrollar un análisis económico. Antes bien, se centró en reflejar un enfoque jurídico y político, y su finalidad principal fue combatir la práctica de la adulteración de la moneda: falsificar moneda era un delito penal a incluso motivo para la guerra, y la devaluación de la moneda era algo escandaloso, que nunca tenía que concretarse.⁴⁸ De este modo, su obra, no obstante su profundo sentido ético, no tuvo la integralidad de la *Suma de Teología*, aunque, entre nosotros, en Argentina, posea un innegable atractivo.

Como se indicara al inicio del acápite precedente, tanto el Aquinate como Oresme consideraron la aparición de la moneda como “ordenada por la naturaleza” para superar la etapa del trueque. Tomándose por presupuestos los cánones de la doctrina cristiana en lo que hace a los aspectos morales de la adquisición y empleo de la moneda, Hülsmann pone de resalto que Nicolás Oresme diferenció tres formas de obtener ganancias por medios “no naturales”: (i) el arte del cambista: actividad bancaria y de cambio; (ii) la usura; y (iii) la alteración de la moneda; “la primera modalidad es tolerable, la segunda es mala y la tercera es peor”.⁴⁹

⁴⁷ Ver J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*. p. 134. En igual sentido, J. G. Hülsmann, *The Ethics of Money Production*, (Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008), p. ix. Disponible en: https://cdn.mises.org/The%20Ethics%20of%20Money%20Production_2.pdf (último acceso: 13/5/2020).

⁴⁸ J. G. Hülsmann, *The Ethics of Money Production*, p. 99.

⁴⁹ J. G. Hülsmann, *The Ethics of Money Production*, p. 5, y p. 52 con cita de C. Johnson, *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, p. 27: “Tres sunt modi, prout michi uidetur, quibus aliquis potest in moneta lucrari, absque hoc quod exponat eam in usu

Sin embargo, cuando para Santo Tomás de Aquino la moneda como medida no depende de la naturaleza de las cosas sino de la voluntad de los hombres (tesis convencionalista), Oresme enfatizará el vínculo entre el origen natural de la moneda –v.gr., el metal con el cual está confeccionada– y su valor (tesis metalista).⁵⁰

A partir de allí, pondrá de resalto las características que tendría que tener una moneda, y nos enseñará acerca de que, esencialmente, aquella es establecida y materializada “para el bien de la comunidad”, corriendo por cuenta del soberano su confección y las medidas contra su adulteración.⁵¹ Y las conclusiones de Oresme, sobre la alteraciones físicas de la moneda, redundarán en una enseñanza siempre actual sobre la justicia: la ganancia que obtenga el soberano, por medio de esas alteraciones, resultan injustas y el lucro respectivo, por parte del soberano, será contrario a la naturaleza.⁵²

Puede decirse, en líneas generales, que los vasos comunicantes entre la doctrina tomista sobre la moneda y la de Oresme, presentan, como ejes, la vida en sociedad, la justicia y el bien común, y ambos reparan en ellas. Enderezada la concepción del Aquinate a contemplar la faz jurídicamente activa de la moneda, en su empleo

suo naturali: unus per artem campsoriam, custodiam uel mercanciam monetarum, alius est usura, tercius monete mutacio. Primus modus uilis est, secundus malus, et tercius peior”.

⁵⁰ Cf. C. Johnson, *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, p. 5: “Oportuit ergo quod nummismata fieret de materia preciosa et rara, cuiusmodi est aurum”.

⁵¹ Cf. C. Johnson, *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, p. 10: “quia, sicut premissum est, moneta de natura sua instituta est et inuenta pro bono communitatis”.

⁵² Cf. C. Johnson, *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, p. 25: “quod lucrum quod prouenit principi ex mutacione monete est iniustum”.

para transacciones como compraventas o contratos de mutuo, la de Oresme apuntó a su génesis u origen, su leal acuñación y regulación, y los vicios ínsitos en la alteración de su valor. De este modo, nos brinda una profunda enseñanza ética de permanente actualidad.⁵³

Conclusiones

La moneda en el Medioevo parece haber demostrado una saludable presencia. Si bien en los albores de esa etapa histórica apareció casi desplazada por el trueque, jugó un importante rol en la vida económica, y ello puede ejemplificarse con el financiamiento de las Cruzadas.

En el pensamiento tomista, la noción de precio justo (con más sus efectos sobre la compraventa) y la consecuente condena del pago por el uso del dinero reconocen, como presupuesto necesario, la existencia de moneda, pero llevándola a una finalidad que contempla lo moralmente bueno y ajeno al vicio. Regla que tampoco fue absoluta pues contempló, por ejemplo, que se aprobara el pago del daño emergente y del lucro cesante a favor del acreedor, situaciones que excedían la mera conmutatividad.

A su vez, la tesis metalista aristotélica, sobre la moneda, con su énfasis en la estabilidad, enfrenta un giro sustancial en la obra de Santo Tomás ya que éste la concibe como creatura de la ley y del acuerdo que en esta última anida. Si la ley es buena, entonces, favorecerá, por ej., una moneda estable, obteniéndose un mismo resultado que en la tesis aristoteliana. Pero se logrará también algo más: un resultado (la estabilidad) basado en la convención, elemento que pone en el centro de la escena al ser humano y su potencial para lograr acuerdos, participar en ellos y así alcanzar

⁵³ Sobre todo, considerando que la propia Constitución Nacional argentina, en su art. 75, inc. 19, coloca, entre las responsabilidades del Congreso de la Nación, “velar” por el valor de la moneda.

las finalidades más elevadas, como ser transformar la moneda para perfeccionarla.

Bibliografía citada

- Aquino, T. de, *Suma de Teología* (1265-1274), edición online dirigida por los Regentes de Estudios de las provincias Dominicanas de España, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001). Disponible en: <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/> (último acceso: 10/5/2020).
- . *Sententia libri Ethicorum* (1266-1269), Textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Libro 5, Lectio 9. Disponible en: <https://www.corpusthomisticum.org/ctc0314.html#73682> (último acceso: 23/3/2020).
- . *Sententia libri Politicorum*, (1269-1272), Textum adaequatum Leonino 1971 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Liber 1, Lectio 7. Disponible en: <https://www.corpusthomisticum.org/cpo.html> (último acceso: 24/3/2020)
- Aristotle, *Nichomachean Ethics*, H. Rackham (trad.), (primera publicación 1926), (ed. revisada 1934), (Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 1934).
- Burns, A. R., *Money and Monetary Policy in Early Times*, (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., y Nueva York: Alfred A. Knopf, 1927). Disponible en: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.84853/page/n7> (último acceso: 18/6/2019)
- Cazel, F. A., “Financing the Crusades”, K. M. Setton (ed. general), H. W. Hazard; N. P. Zacour (eds.), *A History of the Crusades*,

vol. 6, *The Impact of the Crusades on Europe*, (1989), pp. 116-149.

Chaplygina, I.; Lapidus, A., “Economic thought in scholasticism”, G. Faccarello; H. D. Kurz (eds.), *Handbook on the History of Economic Analysis. Schools of Thought in Economics*, (Cheltenham, UK; Northampton, MA, USA: Edward Elgar, 2016), vol. II, pp. 20-41.

Crawford, P. F., “Four Myths about the Crusades”. Disponible en: <https://www.catholicnewsagency.com/column/four-myths-about-the-crusades-1562>, (2011), (último acceso: 21/3/2020)

Cristóforo, A. A. de, “Realismo, idealismo y Derecho monetario”, *Prudentia Iuris*, Diciembre 1980, N° 2, pp. 61-91. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/2518/1/prudentia2.pdf> (último acceso: 26/3/2020)

Davies, G., *A History of Money. From Ancient Times to the Present Day*, (Cardiff: University of Wales Press, 2002), published in cooperation with Julian Hodge Bank Ltd.

Gibbon, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, J. B. Bury (ed.), W. E. H. Lecky (introd.), 12 vols., publicado originariamente entre 1776 y 1781, vol I. (Nueva York: Fred de Fau and Co., 1906). Disponible en: <https://oll.libertyfund.org/titles/1365> (último acceso: 23/3/2020)

Hülsmann, J. G., *The Ethics of Money Production*, p. ix, (Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008). Disponible en: https://cdn.mises.org/The%20Ethics%20of%20Money%20Production_2.pdf (último acceso: 13/5/2020)

Johnson, C., *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, C. Johnson (translator), (Londres, Edimburgo, París, Melbourne, Toronto y Nueva York: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1956), Disponible en: <https://pdfslide.net/documents/the-de-moneta-of-nicholas-oresme-and-english-mint-documents.html> (ultimo acceso: 23/3/2020)

- Kemmerer, E. W., *Gold and the Gold Standard. The Story of Gold Money Past, Present and Future*, (1a. ed.; 2da. impresión), (Nueva York y Londres: McGraw-Hill Book Company, 1944).
- Nussbaum, F. L., *An Early History of the Economic Institutions of Europe*, reimpresión del original de 1933, (Washington D.C.: BeardBooks, 2002).
- Roll, E., *Historia de las doctrinas económicas*, trad. de la primera edición en inglés de 1939; F. M. Torner (trad.), (México: Fondo de Cultura Económica, 1942).
- Sacristán, E. B., “La moneda y su devaluación”, en *Derecho Administrativo - Revista de Doctrina, Jurisprudencia, Legislación y Práctica - RDA*, enero-febrero 2020, N° 127, pp. 120-153.
- Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico*, Barcelona, Caracas, M. Sacristán (trad.), (México: Ariel, 1954).
- Soulé, G., *Ideas de los grandes economistas*, A. Leal (trad.), (Buenos Aires: Los Libros del Mirasol, 1967).
- Walker, F. A., *International Bimetallism*, (Nueva York: Henry Holt and Co., 1897), pp. 16-24.
- Weatherford, J., *The History of Money*, (Nueva York: Three Rivers Press, 1997).
- Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, J. Winckelmann (ed.), J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora (trads.), (México: Fondo de Cultura Económica, 1984).
- Zelmanovitz, L., *The Ontology and Function of Money*, (Lanham, Boulder, Nueva York, Londres: Lexington Books, 2016).

RESCATANDO LA TRADICIÓN. EL ARGUMENTO TOMISTA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ MANUEL DE ESTRADA¹

María Rosario Polotto
(UCA-INHIDE)

El discurso político-jurídico finisecular se alimentaba, en el espacio iberoamericano y por ende en el argentino, de variadas matrices ideológicas, confiriéndole un carácter ecléctico.² Por un lado, acompañando el proceso emancipatorio primero, y luego la organización de los estados nacionales, se puede observar la

¹ Un adelanto de este trabajo fue presentado en las *XIV Jornadas De Iustitia Et Iure. Naturaleza y teoría política en el pensar medieval y renacentista*, realizadas en la Facultad de Derecho de la UCA el 26, 27 y 28 de agosto de 2019. Agradezco a la doctora Laura Corso de Estrada la invitación y la orientación en este trabajo. También las observaciones y comentarios del evaluador anónimo que fueron sumamente útiles para su revisión. Esta investigación se inscribe en el marco del Proyecto IUS (PIP 800 201901 00003 CT): “Conservar, adaptar, reformar, sustituir. Itinerarios de las mudanzas en la codificación y en el constitucionalismo argentinos durante la primera mitad del siglo XX y sus vinculaciones con otras experiencias iberoamericanas”, codirigido por Ezequiel Abásolo y María Rosario Polotto, y ejecutado en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

² V. Tau Anzoátegui, *Las ideas jurídicas en la Argentina (siglos XIX-XX)*, (Buenos Aires: Editorial Perrot, 1987), pp. 95-96. M. R. Polotto. *Más allá del código. Héctor Lafaille y la construcción científica del derecho civil argentino (tesis doctoral)*, (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2018), pp. 167-185.

consolidación de una tópica adscripta al ideario liberal, de cariz secularizante en alguna de sus manifestaciones,³ que dominó el espacio cultural y político, traduciendo en prácticas políticas y legislativas concretas.⁴ Por el otro, la persistencia de un pensamiento tradicional, alimentado por la matriz castellana-indiana y en la filosofía y teología escolástica, que si en ocasiones se enfrentó a aquella, en otras operó sutilmente, resignificándola.⁵

³ Cfr. M. R. Pugliese, *Derecho, Estado y Religión. La historia del matrimonio civil en la Argentina*, (Buenos Aires: Biblos, 2012), pp. 21-89; R. Di Stefano, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, Vol. 15, N° 1 (2011), pp. 14-17; M. Lida, “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, *Cuadernos de Historia* 9, (2007), pp. 43-63.

⁴ D. Roldán, “El legado del liberalismo europeo en América Latina a fines del siglo XIX”, en M. García Sebastiani y F. del Rey Reguillo (eds.), *Los desafíos de la libertad. Transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), pp. 64-82; V. Tau Anzoátegui, *Las ideas jurídicas en la Argentina (siglos XIX-XX)*, p. 95-114.

⁵ Sobre este tema existe una amplia literatura y a título indicativo señalamos: E. Abásolo, “Las notas de Dalmacio Vélez Sarsfield como expresiones del ‘ius commune’ en la apoteosis de la codificación, o de cómo un código decimonónico pudo no ser la mejor manifestación de la ‘cultura del código’”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 26 (2004): pp. 423-444. Online: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0716-54552004002600013&lng=es&nrm=iso (acceso: 6/03/2020); A. Agüero, “Autonomía por Soberanía provincial. Historia de un desplazamiento conceptual en el federalismo argentino (1860-1930)”, *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 43 (2014), pp. 341-392; E. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007), pp. 13-56.

En este contexto, interesa resaltar un elemento vertebral de la experiencia jurídica tradicional, esto es, la “doctrina de los autores” de la cual, como señalaba Tau Anzoátegui, la opinión constituía su embrión, reposando ella en la autoridad que se atribuía a determinados autores y obras.⁶ Cabe destacar que este dispositivo argumental no era exclusivo del discurso jurídico, sino un rasgo común de la ciencia estructurada en el método escolástico.⁷ Contra él dirigió su crítica el pensamiento racionalista moderno,⁸ y el período que aquí se estudia será testigo de su desplazamiento, aunque no su erradicación, por los postulados sistemáticos y cientificistas introducidos por el positivismo jurídico y las ciencias sociales.⁹

⁶ V. Tau Anzoátegui, “La doctrina de los autores como fuente del Derecho castellano-indiano” en V. Tau Anzoátegui, *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*, (Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2016), pp. 97-101, 104-105.

⁷ P. Pena, “La explicación de la ‘quaestio’ en teología”, *Helmántica* Vol. 65, N° 192 (2013), pp. 251-263.

⁸ V. Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho indiano*, (Buenos Aires: Instituto de investigaciones de Historia del Derecho, 1992), pp. 146-152, 458-460.

⁹ P. Costa, “Discurso jurídico e imaginación. Hipótesis para una antropología del jurista”, en C. Petit (coord.), *Pasiones del jurista: amor, memoria, melancolía, imaginación*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997), pp. 161-124; E. Zimmermann, “Transformaciones y persistencia del liberalismo en la Argentina (1890-1930) en M. García Sebastiani y F. del Rey Reguillo (eds.), *Los desafíos de la libertad. Transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), pp. 172-193; M. R. Polotto, “Hacia una nueva experiencia del derecho. El debate en torno a la enseñanza práctica del derecho en la Universidad de Buenos Aires a

Interesa indagar en este trabajo, desde una perspectiva iushistoriográfica, la influencia de estos elementos en la estructura argumentativa de José Manuel Estrada y, en particular, el uso que éste hace de las enseñanzas de Tomás de Aquino en su discurso sobre lo político. En este sentido busco no sólo individualizar aquellas citas o referencias que hace del Aquinate, sino profundizar en las relecturas que, condicionadas por el contexto de la época, este intelectual hace de las mismas. También me propongo evidenciar las resignificaciones que Estrada, siguiendo esta tradición filosófica, realiza de tópicos significativos del pensamiento constitucional del período.

Estrada nació en Buenos en 1842 en una familia “de antigua y distinguida estirpe con extensas vinculaciones en la alta sociedad bonaerense”. Gozó de una formación amplia, cultivando también algunos cursos teológicos “con singular predilección”.¹⁰ Sin bien no contó con una formación universitaria, ello no obstó para ocupar lugares claves en el ámbito cultural y académico de su época.¹¹

comienzos del siglo XX”, *Revista de Historia del Derecho* 34, (2006), pp. 213-239.

¹⁰ J. M. Garro, “José Manuel Estrada. Noticia bibliográfica”, p. V-VII. Es necesario subrayar que la teología en nuestro país a fines del siglo XIX, “no era un saber cultivado con esmero ni objeto de investigación”, hallándose refugiada en los seminarios y reducida a ser enseñada sobre la base de manuales y como un saber indispensable para la ordenación del clero, cfr. N. Auza, “La enseñanza de la teología en Argentina en el siglo XIX”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15, (2006), pp. 201-220.

¹¹ P. Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1919*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), p. 68. Sobre la proyección del pensamiento de Estrada fuera de nuestro país cfr. E. Abásolo, “Ecos de la obra de José Manuel Estrada en el constitucionalismo brasileño de la Primera República (1889-1930)” (online), *Forum. Anuario del Centro de Derecho Constitucional*, 2 (2014). Disponible en:

Desde temprana edad despuntó como escritor e historiador. Varios periódicos lo tuvieron como promotor o colaborador, fundando en 1868 la Revista Argentina.¹² Se distinguen sus ensayos históricos entre los cuales destacamos Lecciones de Historia de la República Argentina, en base a las conferencias pronunciadas en 1868.¹³

Tuvo asimismo una importante actividad política, ocupando diversos cargos e interviniendo en debates claves del periodo de nuestra organización nacional.¹⁴ Entre ellos se destaca su participación como diputado de la Nación en los discusiones parlamentarias de la ley de matrimonio civil de 1888. Finalmente, el presidente Luis Sáenz Peña lo designó ministro plenipotenciario en el Paraguay, falleciendo allí en 1894.¹⁵

Fue un personaje polifacético de su tiempo, reconocido como educador notable, desempeñándose en altos puestos

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ecos-obra-jose-estrada.pdf> (acceso 9/03/2020).

¹² P. Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina*, p. 83-87.

¹³ J. M. Estrada, "Lecciones sobre la historia de la República Argentina" en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo II y III, (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1898), pp. 7-392 y 3-463.

¹⁴ Desde 1871 fue parte de la Convención Constituyente de la Provincia de Buenos Aires, cfr. D. Pérez Guilhou, *Liberales, radicales y conservadores. Convención Constituyente de Buenos Aires 1870-1873*, (Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1997), pp. 23-24, 33, 37, 92-95, 117-118, 199. También fue diputado de la Legislatura porteña entre 1873-1876. Además de su paso por la Cámara de Diputados de la Nación (1886-1889) fue líder de la Unión Católica, y participó de los mitines de 1890 y de la Unión Cívica. Como funcionario estatal, además de sus cargos en el área de educación, fue designado subsecretario de Relaciones Exteriores durante la presidencia de Domingo Faustino Sarmiento, cfr. P. Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina*, p. 69.

¹⁵ P. Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina*, p. 69.

administración educativa.¹⁶ También fue una figura comprometida del catolicismo de su época. Sobresalen los célebres debates que mantuvo con Gustavo Minelli¹⁷ y Francisco Bilbao.¹⁸ Presidió asimismo la Asociación Católica y el Comité Central del partido Unión Católica Argentina. Si bien se ha intentado encuadrar a Estrada dentro de los parámetros del liberalismo católico,¹⁹ conviene recordar lo señalado por Dotti frente a todo intento de reduccionismo: que es necesario pensar a nuestros intelectuales y políticos, en “la especificidad de sus posiciones ante la tarea de construir un país moderno”, y por lo tanto reconocer que la pertenencia “a tal o cual paradigma se asienta en el privilegio que demos a algunos componentes de su pensamiento, pero esto no excluye la simultánea presencia de otras líneas doctrinarias,

¹⁶ P. Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina*, p. 68.

¹⁷ J. M. Estrada, “El génesis de nuestra raza. Refutación de una lección del Dr. D. Gustavo Minelli sobre la misma materia” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo I, (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1899), pp. 1-109. Cfr. N. Auza, “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli-José Manuel Estrada”, *Teología* XXXVII (1999), pp. 99-121.

¹⁸ J. M. Estrada, “El catolicismo y la democracia. Refutación a La América en peligro del Sr. D. Francisco Bilbao” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo I, (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1899), pp. 111-157. Cfr. N. Auza, “Cristianismo y democracia. Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX”, *Teología* XXXI, (1994), pp. 193-237.

¹⁹ J. F. Segovia, “Estrada y el liberalismo católico”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 8, (2002), pp. 99-129 y D. Pérez Guilhou, *Liberales, radicales y conservadores*, p. 129.

de proveniencias diversas y aún antitéticas”. Estamos pues ante discursos que presentan “una textura vetada”.²⁰

1. El origen del Estado y el fin de la ley

En 1875, sin ser abogado ni haber cursado estudios universitarios, en mérito a sus excepcionales condiciones docentes, Estrada fue designado profesor de Derecho Constitucional y administrativo en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. La cátedra, creada en 1868, contaba con una escasa trayectoria,²¹ lo que habría permitido al novel catedrático imponer su sesgo personal. Sus clases fueron recogidas en el *Curso de Derecho Constitucional*²² y estuvieron impregnadas de su pensamiento contrario al liberalismo laicista de la época, dándoles un tono nacional al ser la primera vez que se comentaban en las aulas los fallos de la Corte Suprema de Justicia de la Nación.²³ Apartándose de un acatamiento servil a la

²⁰ J. Dotti, *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, (Buenos Aires: Punto Sur Editores, 1990), pp. 12-13. Se puede encontrar una reseña general al pensamiento de Estrada en M. A. Cárdenas, *Los ideales de José Manuel Estrada*, (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979).

²¹ Florentino González, antecesor inmediato de Estrada, fue su primer catedrático, cfr. H. Lanfranco, “La cátedra de Historia y de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho y sus primeros maestros”, *Revista del Instituto de Historia del Derecho* 8, (1957), p. 63.

²² Este *Curso*, como sucedía con obras semejantes destinada a la enseñanza universitaria, tuvo distintas publicaciones y diversas fuentes para su composición, principalmente el texto escrito por el propio Estrada y que fuera publicado a partir de 1880 en la *Revista Argentina*, y las notas taquigráficas de sus clases, cfr. A. Estrada, “Advertencia del Editor” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo VI, (Buenos Aires: Compañía Sud-americana de billetes de banco, 1901), pp. V-X.

²³ H. J. Tanzi, “La enseñanza del Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de Buenos Aires”, *Academia. Revista sobre la*

jurisprudencia norteamericana, tendencia de la cual habían sido exponentes Domingo Faustino Sarmiento y González, Estrada, siguiendo la línea trazada por Juan Bautista Alberdi, se inclinaba por un criterio historicista al examinar la Constitución Nacional. Sus explicaciones, que no se reducían al simple comentario normativo, reflejaban la variedad de puntos de vista –filosófico, sociológico e incluso teológico– con los cuales analizaba la cuestión constitucional.²⁴

Por ello no es raro encontrar en ellas citas directas a Tomás de Aquino, y aunque pocas, las mismas resultan significativas no solo porque refieren a temas medulares del derecho constitucional de la época, como por ejemplo el origen del Estado, sino también por la autoridad que Estrada le confiere.

La sociedad y el Estado, sostenía, eran consecuencia de la naturaleza social del hombre. Esta premisa se inscribía en un contexto mucho más amplio que refería en primer lugar a Dios “como padre de la vida [...] fuente universal de las leyes”. El hombre constituía un caso peculiar ya que por ser racional era “capaz de merecer en el cumplimiento de la ley que le dirige en sus direcciones peculiares”. Era también libre, y por ello el único ser que tenía “capacidad para desviarse, para sublevarse, para frustrar voluntariamente su destino”. Y por último social, y por ello “la sociedad, sin la cual no le es dable desarrollarse, inviste poder para definir las reglas a que cada cual está sujeto en sus relaciones con los demás”.²⁵

enseñanza del Derecho 17, (2011), pp. 90-92.

²⁴ V. Tau Anzoátegui, *Las ideas jurídicas en la Argentina (siglos XIX-XX)*, 80, 108-109; H. Lanfranco, “La cátedra de Historia y de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho y sus primeros maestros”, p. 72.

²⁵ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo VI, (Buenos Aires: Compañía

Para Estrada estas afirmaciones se resumían en la idea de finalidad desarrolladas por la “filosofía escolástica”, como él mismo reconocía, expresada en la definición “*anima est corporis forma*” que según su opinión aventajaba aquellas brindadas por la ciencia experimental representadas por el pensamiento de Claudio Bernard y de Anatole Chauffard²⁶ para quienes “la vida es una idea directriz”. Así, “arrancando de las revelaciones de la ciencia experimental y llegando hasta las cimas culminantes de la metafísica cristiana, hallamos [...] la idea de *finalidad* dominando y reduciendo a maravillosa armonía la naturaleza de los seres en general y cada uno en particular, descubriendo el vínculo entre las funciones y los órganos, entre las instituciones y las aptitudes determinativas de su existencia”.²⁷ Concluía luego, que la sociabilidad era “una institución final de la humanidad”.²⁸

Estrada no dudaba en hacer dialogar aquella tradición escolástica con los aportes de las modernas ciencias experimentales. Ellas no se oponían, en la medida que no pretendían reducir la realidad a sus postulados. Por el contrario, se complementaban, aunque reconocía para la “metafísica cristiana” un lugar culmen y superador. De allí que concluía que “el estado social es natural, o la naturaleza humana es científicamente inexplicable”.²⁹

También derivada de la naturaleza del hombre, la familia constituía el “núcleo de la sociedad civil”. El ámbito doméstico, “libre y soberano”, reposaba sobre la autoridad paterna, “su eje

Sud-americana de billetes de banco, 1901), p. 27-28. Cfr. M. A. Cárdenas, *Los ideales de Manuel Estrada*, pp. 197-116.

²⁶ Cfr. B. Houssay, “Claude Bernard y el método experimental”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 28(9-10), (1941), pp. 1282-1295.

²⁷ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 29.

²⁸ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 30.

²⁹ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 30.

y centro de gravedad”, gozando de una autonomía que limitaba el poder del Estado y de su ley deteniéndose ambos “respetuosos ante su umbral”.³⁰ Luego eran también “naturales y de divina institución, la sociedad civil y su autoridad, radicalmente distinta del libre arbitrio de los individuos que la componen”.³¹ Este reconocimiento de la familia como basamento del orden político se engarza en la tradición oeconómica que dominó en el Antiguo Régimen.³²

Estas ideas se fundaban en una concepción moral de lo político. El acatamiento de “un derecho natural y un derecho político, distintos del derecho positivo y superiores a la potestad social, asigna límites a la autoridad de las leyes [...] Las leyes deben amoldarse a los principios supremos de la justicia, de la moral y de la caridad que no nacen de convenciones ni son de humana invención”.³³ Consecuentemente, la sociedad civil preexistía a toda ley, no pudiendo “el capricho del legislador [...] sin atentado establecer reglas opresivas como condición de la sociedad”.³⁴ En este marco hay que ubicar su pensamiento sobre la democracia que consideraba como la única forma legítima de gobierno,³⁵ la

³⁰ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 31, 157, 195.

³¹ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 32.

³² Sobre la relevancia de esta tradición oeconómica ver: R. Zamora, *Casa poblada y buen gobierno. Oeconomia católica y servicio personal en San Miguel de Tucumán, siglo XVIII*, (Buenos Aires: Prometeo, 2017).

³³ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 137-138.

³⁴ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 8.

³⁵ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 21.

que no debía confundirse con “la tiranía de la totalidad o de las mayorías”, según los planteos roussonianos.³⁶

En este contexto, Estrada precisaba el concepto de ley, recurriendo para ello no sólo a William Blackstone, para quien la ley positiva era “una regla de acción prescripta por autoridad superior”,³⁷ sino particularmente a Tomás de Aquino, a quien calificaba de “gran maestro”, en tanto definía la ley como “quaedam rationis ordinatio ad bonum comune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”, esto es, “ordenación racional, promulgada para el bien común por el que rige la comunidad”.³⁸ Con esta referencia, Estrada inscribía su concepción de la ley en una cara tradición de antecedentes romanos y reelaboración medieval expresada en la clásica definición del Aquinate, quien fundaba la ley en la racionalidad humana y su causa final en el bien común. Ello le permitía apartarse de conceptualizaciones voluntaristas de la ley, considerándolas panteístas y adscriptas a lo que denominaba “socialismo pagano”, como era el caso del *Curso de derecho natural* de Heinrich Ahrens.³⁹ Entendía que el

³⁶ Sería esta una referencia al pensamiento de Alexis de Tocqueville, cfr. D. Roldán, “El legado del liberalismo europeo en América Latina a fines del siglo XIX”, pp. 71.

³⁷ “This then is the general signification of law, a rule of action dictated by some superior being”, W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, (Oxford: Clarendon Press, 1765), p. 39.

³⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, c. Citada por Estrada en la nota 2, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 32.

³⁹ Estrada transcribe como definición de Ahrens, sin indicar referencia bibliográfica alguna, la siguiente “derecho, objetivamente considerado [...] es el conjunto de condiciones dependientes de la voluntad, en mira del cumplimiento del fin armónico de la humanidad”, cfr. J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 33. Sobre la importancia de este pensador, discípulo de Krause y su proyección en Hispanoamérica cfr. A. A. Roig, “La historia de las ideas”, E. Ayala

carácter universal de las leyes resultaba de su fuente, la Razón, que constituía también el Derecho como ciencia, legitimadas como “medios e instrumentos de realizar el bien en las colectividades humanas”. Por el contrario, el elemento mudable se encontraba en la “institución del agente investido con poder de formular leyes” que variaba intrínsecamente y obedecía a distintas reglas de proceder, “conforme varían las costumbres, antecedentes y carácter de las razas y de las nacionalidades”. De esta forma, este tipo peculiar “que cada sociedad les imprime es lo que determina su particular constitución política”. Por ello definía el derecho constitucional “como aquella rama de las ciencias jurídicas que trata de la organización del gobierno y del modo y condiciones y objetos con los cuales se ejerce su autoridad”.⁴⁰

Relacionado con esta cuestión abordaba luego el problema de la limitación positiva de la acción del gobernante de la sociedad. Partía analizando el texto del artículo 19 de la Constitución Nacional, sosteniendo que la “potestad social sobre los individuos no es absoluta, sino relativa a determinados aspectos de su naturaleza y a determinada categoría de actos suyos”. Esta explicación implicaba discernir entre el socialismo y la “política conforme al derecho natural”. El primero, encarnado en las sociedades paganas, los utopistas contemporáneos de Europa, y Rousseau, despojaba “al hombre de su individualidad moral y jurídica para convertirle en fracción de una unidad superior”. Para esta orientación, la ley carecía de todo límite, “siendo la sociedad fuente universal de la moral”, estando investida de un “poder indispensable para definir y alterar los principios iniciales del derecho en cualquier esfera”.⁴¹

Mora y E. Posada Carbó, *Historia General de América Latina*, Vol. VII, (París: UNESCO-Trotta, 2008), pp. 572-573.

⁴⁰ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 32-35.

⁴¹ J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 136-137.

Por el contrario, las doctrinas que “acatan un derecho natural y un derecho divino, distintos del derecho positivo y superiores a la potestad social” asignaban límites a la autoridad de las leyes, “fuera de las cuales actúa y permanece inmune la libertad de los individuos”. A su vez, las leyes debían reprimir los actos que subvertían el orden y comprometían la existencia y la marcha pública, o sea, “contra aquellos principios de moral que tienen conexión inmediata con la existencia de la sociedad”. Apoyaba esta idea en el Aquinate: “Esta es la doctrina de Santo Tomás de Aquino: *Non potest humana lex... Omnia vitia cohibere, sed graviora tantum sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset...* (Summa, Pr. Sec. Qu. 96)... *Non quoscunque virtutum actus lex humana precipit, sed illos duntaxat per quos homo ad bonum, commune ordinatur...* (Id. id. a. 3)”.⁴² Subrayo que el texto que transcribe Estrada no corresponde a la formulación de las ediciones críticas contemporáneas. En coincidencia con lo que Estrada señala el pasaje que le corresponde dice: “la ley humana no prohíbe todos los vicios [...] sino sólo los más graves [...] y sobre todo los que van en perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse” y “no prescribe lo concerniente a todos los actos de cada una de las virtudes, sino solamente aquellos que son referibles al bien común”.⁴³ Estrada

⁴² J. M. Estrada, “Curso de Derecho Constitucional”, p. 137-138, cita.

⁴³ Sigo la traducción de la *Suma Teológica*, Edición crítica leónica (Madrid: BAC, 1956). A continuación el texto latino: “Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia [...] sed solum graviora [...] et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset [...] Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit: sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2, c y a. 3, c.

hacia en estos párrafos una relectura del artículo 19 de la Constitución Nacional en clave antropológica moral de tradición escolástica, alejando su interpretación de autores significativos para la corriente constitucional moderna, y resemantizando dicha norma a través de conceptos políticos claves de aquella tradición como podía ser el de bien común.⁴⁴

2. Tomás de Aquino en el Congreso Nacional

El proceso de construcción del estado argentino tuvo un momento importante en la década de 1880, en la cual se sancionaron una serie de leyes, de impronta secularizante, que no sólo transformaron las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica, sino que también generaron un profundo debate entre el grupo católico y el laicista.⁴⁵

⁴⁴ Esta referencia al bien común, finalidad de toda ley, no sólo la humana, enfatiza la diversidad y correlación de los órdenes normativos que Estrada señala en contraposición con los pensadores modernos. Este bien común, en el pensamiento tomista “no consiste exclusivamente [...] en el bien común social o político, la felicidad humana temporal, sino también en otra serie de bienes comunes superiores a éste [...] que tienen su analogado supremo en el bien común por esencia, que es Dios”, C. Soria o.p., “Introducción a la cuestión 90”, Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, (Madrid: BAC, 1956), p. 21.

⁴⁵ Existe una amplia bibliografía sobre este tema. Indicamos aquí las obras clásicas de Cayetano Bruno y Auza: Cayetano Bruno, *La década laicista en la Argentina: 1880-1890, centenario de la ley 1420*, (Buenos Aires: Don Bosco Argentina, 1984); N. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80*, (Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación, Secretaría de Cultura, Ediciones Culturales Argentinas, 1981). También hay que destacar los estudios más recientes de Roberto Di Stefano, entre ellos: R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia en la Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, (Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000), pp. 341-353.

Como se ha señalado, la ley de matrimonio civil era vista como una exigencia política desde la presidencia de Julio A. Roca, logrando su sanción recién durante la de Miguel Juárez Celman.⁴⁶ No se trataba solo de una ley “sino del choque de cuestiones de conciencia, de cultura y política jurídica”. Se discutía la competencia constitucional del Estado para encarar la reforma, la oportunidad de ésta, la vigencia del principio de igualdad y de los derechos de los inmigrantes y, en fin, la tendencia hacia la secularización de la sociedad.⁴⁷

El proyecto del Poder Ejecutivo ingresó en el Senado el 22 de septiembre de 1887, sancionándose como ley, bajo el número 2393, el 2 de noviembre de 1888. Fue promulgada el 12 de noviembre de 1888.⁴⁸ De esta manera se derogaba el régimen del Código Civil redactado por Dalmacio Vélez Sarsfield, que reconocía como válido el matrimonio religioso,⁴⁹ estableciéndose

⁴⁶ N. Villa, “El matrimonio civil en la Argentina. Los debates parlamentarios, la ley 2393 de 1888 y la legislación de fondo”, *Revista Española de Derecho Canónico* 49/132, (1992), p. 264.

⁴⁷ M. R. Pugliese, *Derecho, Estado y Religión*, p. 515-518.

⁴⁸ N. Villa, “El matrimonio civil en la Argentina”, p. 268.

⁴⁹ Según el Código civil de Vélez, el casamiento entre católicos debía ser celebrado según los cánones y con las solemnidades establecidas por la Iglesia (artículo 167 del Código Civil), cuyas leyes y tribunales decidían también todo lo relativo a impedimentos, divorcio, disolución y nulidad del vínculo (arts. 168, 201, 221 y 225 del Código Civil). Por otro lado, el matrimonio celebrado sin autorización de la Iglesia Católica era aquel que se contraía entre cristianos no católicos, o entre personas que no profesaban el cristianismo. Producía todos los efectos civiles del matrimonio válido, si fuese celebrado de conformidad a las leyes de este código, y según las leyes y ritos de la Iglesia a que los contrayentes pertenecían. (arts. 183, 204, 222 y 227 del Código Civil). Se citan los artículos en su redacción originaria.

el matrimonio civil obligatorio celebrado ante el oficial público encargado del Registro Civil en su oficina (art. 44).⁵⁰

En la discusión del proyecto, las referencias a la doctrina de Santo Tomás tuvieron un lugar central, no sólo en el grupo católico, sino especialmente en aquél que apoyaba el proyecto de ley. Cabe indicar, a los fines de este examen, que el escolástico entendía esencialmente al matrimonio como un vínculo, unión de cuerpos y corazones, entre hombre y mujer,⁵¹ nacido del consentimiento de los esposos,⁵² que se ordena, principalmente, a la generación y educación de la prole y, secundariamente, a la comunidad de vida conyugal.⁵³ El matrimonio es a la vez institución natural⁵⁴

⁵⁰ N. Villa, “El matrimonio civil en la Argentina”, p. 261, 268.

⁵¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 44, a. 1, c y ad. 1. Sigo en esta definición a Eduardo Molano, “La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás”, *Persona y Derecho* 1, (1974), pp. 159.

⁵² Para Tomás de Aquino el consentimiento es la causa eficiente del matrimonio, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl. q. 45, a. 1, c. Mientras que el consentimiento es necesario para la esencia del matrimonio, los actos de la cópula sólo lo serán para su integridad y plenitud, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl. q. 42, a. 4, c. Esta cuestión, referida a la formación del vínculo matrimonial y su indisolubilidad, fue arduamente debatida en la teología y canonística medieval: A. Molina Meliá, *La disolución del matrimonio inconsumado: antecedentes históricos y derecho vigente*, (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987), pp. 27-53; T. Rincón, “Relevancia jurídica de la significación sacramental del matrimonio (Aportación histórica: siglos IX-XIII)”, *Ius Canonicum* 9/18 (1969), pp. 465-487.

⁵³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 49, a. 2, c y ad. 1.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, 122; *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, Dist. 26.

y sacramento,⁵⁵ aspectos distintos pero ordenados entre sí y no separables, donde se funda la indisolubilidad del vínculo entre los esposos.⁵⁶ Como relación jurídica, está sometido a derecho y su regulación se establece por ley natural en tanto deber de la naturaleza, por derecho divino en tanto sacramento y por ley civil en tanto deber de la comunidad civil.⁵⁷ Los avances secularizadores de los siglos posteriores, especialmente del XIX, se basaron en una interpretación sesgada de este último argumento del Aquinate que, desconociendo la sacramentalidad del matrimonio y sobredimensionando la referencia a la ley civil justificaron la jurisdicción del Estado para legislar en materia matrimonial, excluyendo la eclesiástica.⁵⁸ Así, la exégesis tergiversada del pensamiento tomista soslayaba la correlación de estos planos normativos. Si la generación atañe a la conservación de la especie y se ordena con ello al bien común, es menester que sea regulado con leyes divinas y humanas, estas últimas como derivación de la ley natural y las divinas no sólo explicando la inclinación de

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, 78; *Summa Theologiae*, I-II, q. 102, a.5, ad. 3; Suppl., q. 42, a. 1, c.;

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 67, a. 1, c. y ad. 1 y 2. E. Molano, “La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás”, pp. 177-179.

⁵⁷ “Matrimonium autem, in quantum est in officium naturae, statuitur lege naturae; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino; in quantum est in officium comunitatis, statuitur lege civili”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 50, a. 1, ad. 4.; *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, Dist. 34, a. 1. E. Molano, “La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás”, pp. 166-169.

⁵⁸ A modo de ejemplo, Eloy Tejero, “La secularización inicial del matrimonio y de la familia en la doctrina del siglo XVI y su incorrecta comprensión de la Antigüedad”, *Ius Canonicum* 52 (2012), pp. 425-464; T. Rincón-Pérez, *La sacramentalidad del matrimonio y su expresión canónica*, (Madrid: Ediciones Rialp, 2001), pp. 27-31.

la naturaleza, y supliendo su falta, sino agregando también su significación sacramental. De esta manera, cualquier trasgresión en materia matrimonial es contraria a la ley natural, divina y humana.⁵⁹

Aquella desnaturalización se puede advertir en la intervención del senador Manuel Derqui, uno de los autores de la propuesta más extremista,⁶⁰ quien reconocía a Santo Tomás como “el más notable [...], considerado como oráculo de la Iglesia y que tiene por consiguiente para ella una autoridad irrecusable”.⁶¹ Interpretando el pasaje controvertido de la obra del escolástico, sostenía que el matrimonio se encontraba sometido “a varias [leyes] según el carácter que se tome”, y de esta manera “en cuanto es oficio de la naturaleza, se rige por la ley natural; en cuanto es sacramento se rige por la ley divina; y en cuanto es oficio de la comunidad *se rige por la ley civil*”.⁶² Luego, para Derqui, eran los que se oponían al

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, 123; *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a.2, c; a.3, c. Sobre este último punto ver L. E. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, (Pamplona: EUNSA, 2008), pp. 197-209.

⁶⁰ En medio del debate del proyecto presentado por el Poder Ejecutivo Nacional, Derqui, junto a los senadores Aristóbulo Del Valle y José Vicente Zapata introdujeron un nuevo proyecto que implicaban una radicalización del primero, desconociendo totalmente la validez del matrimonio religioso, y que finalmente fue aprobado. Cfr. M. R. Pugliese, *Derecho, Estado y Religión*, p. 548-551.

⁶¹ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores*, (Buenos Aires: Imprenta y Encuadernación de la H. Cámara de Diputados, 1888), p. 510.

⁶² El subrayado en el original. Como bien ha sostenido Auza, los liberales ponían el acento exclusivamente en el último aspecto de esta afirmación, con olvido de los primeros. Sin embargo para la “filosofía liberal esta concepción de Santo Tomás era inaceptable en tanto que sostenedores de una teoría que se fundaba en una idea absoluta del Estado,

proyecto los que tergiversaban los argumentos del Aquinate: “La doctrina no puede ser más clara, más precisa; mantiene en toda su pureza las sabias doctrinas del maestro; pero, los que muestran un empeño persistente, en despojar al poder civil de una facultad tan trascendental, para atribuírsela a las autoridades de la Iglesia, no pueden negar el principio, y necesitan entonces desvirtuarlo con una interpretación, que tendrá mucho de ingeniosa, pero que no se puede sostener”.⁶³

Igual estrategia se siguió en la Cámara baja. El miembro informante, el diputado Benjamín Zorrilla, sostenía que “por la opinión de muchos autores distinguidos, santos de la iglesia [sic] [...] como Santo Tomás, San Buenaventura [...] Benedicto XIV [...] se puede comprender que todos ellos revelan, por lo menos, que no siempre la religión intervenía en el matrimonio de aquellos tiempos”.⁶⁴

A él se sumaba Estanislao Zeballos, quien argüía sobre “el matrimonio ante el derecho natural”. No buscaba las razones de su postura, afirmaba, en los racionalistas del siglo XVIII, ni en los grandes jurisconsultos franceses que recomendaron el matrimonio civil; tampoco en los críticos de la historia; ni acudiría a los filósofos ingleses, ni a los reformadores italianos, prescindiendo deliberadamente “de una serie de nombres propios que llenan con su gloria y sabiduría el universo”. En definitiva aquellos pensadores que alimentaban el espíritu moderno y las nuevas ideas políticas y sociales en boga. La omisión, sostenía, era para no “presentar el

debía naturalmente el matrimonio caer bajo la exclusiva legislación de aquel”, N. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80*, p. 502.

⁶³ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores*, p. 510.

⁶⁴ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, Tomo II, (Buenos Aires: Imprenta Sud-américa, 1889), p. 384.

talón de Aquiles ante el juicio de los católicos”. Por el contrario, Zeballos desarrollaba la cuestión “por el cauce que a ellos les agrada”, auxiliándose de los libros sagrados, de los códigos de los emperadores y jurisconsultos magnos y de la filosofía y teología medieval.⁶⁵

En su derrotero, Zeballos debió hacer una parada obligada en las enseñanzas del Doctor Angélico, reiterando la cita y la interpretación que hiciera Derqui en la Cámara Alta del texto que “estudiado con espíritu desprevenido y sereno, no es otra cosa que el fundamento de la ley de matrimonio que se discute” y agregaba: “¿Qué se propone en este debate? Que intervenga, el Estado y la Iglesia, cada uno en el asunto y en el ejercicio de sus derechos respectivos. Me parece, señor presidente, que si Santo Tomás viviera, Santo Tomás habría aceptado este proyecto para ser lógico con su filosofía”.⁶⁶

Cupo a Estrada, que había asumido como diputado en 1886, contestar ambas intervenciones. Sus argumentos se centraron en la naturaleza de la familia como realidad anterior al Estado, el carácter cristiano de la constitución real del país y el concepto de soberanía popular. Su rechazo del proyecto de ley se basaba en que éste expresaba “una tendencia doctrinaria destinada a producir situaciones lamentables y arrojar al país en revoluciones y desórdenes”. En este sentido, y otorgándole un sentido peyorativo, el matrimonio civil nacía de la revolución francesa, de “la paradoja del pacto social”, para la cual “el estado de sociedad es un estado puramente adventicio” y el matrimonio perpetuo, siguiendo los postulados de Diderot “un abuso y una tiranía [...] una institución

⁶⁵ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, p. 406.

⁶⁶ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, p. 410.

despótica y contraria a la dignidad, y a lo que llamaban la soberanía del hombre”.⁶⁷

El proyecto contrariaba “las bases esenciales de la civilización nacional”, la consideraba cristiana, y reconocida en la Constitución Nacional, no reduciéndose esta última a su texto, sino que comprendía también la “no escrita, la constitución esencial, lo que forma su organismo y su modo de ser, con independencia de todas las leyes y de todas las formas positivas que se puede imprimir a los gobiernos”.⁶⁸

Aquellas bases implicaban reconocer que el hombre era naturalmente social, y “solamente por una abstracción, puede concebirse al ser humano con una individualidad aislada”. La forma concreta de esta “ley de la sociabilidad” era la familia el “Estado no es otra cosa más que un medio que ayuda a los fines peculiares de la familia”. De ahí que ésta “no procede del Estado, sino que, al revés, el Estado procede de la familia”. A su vez, “el Estado no puede constituir el núcleo fundamental de la familia legislando sobre el vínculo conyugal, porque eso sería tanto como subordinar la causa al efecto y el principio a su consecuencia”. Esta transformación del principio de autoridad “de doméstico en político”, corría el riesgo de “bastardarse”, degenerando en “formas totalmente despóticas”.⁶⁹ Luego, era menester limitar el poder del Estado, y las palabras de Jesucristo “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, invitaban a ello: “Ese día quedó separado el poder espiritual del poder político. Santificó el matrimonio, elevándolo a la categoría de sacramento [...] sacó a

⁶⁷ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, pp. 399, 397.

⁶⁸ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, pp. 392, 395-396.

⁶⁹ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, pp. 392-393.

la familia del poder del Estado y restableció así al hombre en su iniciativa, a la familia en su independencia; confió a la Iglesia su poder tutelar, en el orden moral, sobre los hogares y las naciones, y creó este sistema armonioso y sublime que se llama la civilización cristiana!”⁷⁰

Estrada refutaba la interpretación que los partidarios del matrimonio civil habían dado de la cita del escolástico. Explicaba que “en un acto complejo, como es por su naturaleza el matrimonio, pueden evidentemente considerarse por abstracción las diversas fases bajo las cuales él se presenta”, pero ello no legitimaba concebirlos como realidades concretas y separables. Señalaba que Santo Tomás entendía el matrimonio “*en razón* de contrato y *en razón* de sacramento; pero no dice que el contrato y el sacramento sean cosas distintas entre sí [...] sacramento y contrato son exactamente lo mismo”.⁷¹ A continuación, destacaba aquello que había sido omitido por facción contraria: “Santo Tomás, agregaba, dice además que en cuanto se relaciona con el bien común, cae bajo

⁷⁰ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, p. 393.

⁷¹ Sobre el matrimonio como contrato se refiere Tomás de Aquino al señalar el consentimiento como su causa eficiente, *Summa Theologiae*, Suppl. q. 45, a. 1, c. Como se ha observado esta alusión al contrato “no pretende naturalmente solventar una cuestión, que posteriormente va a plantearse, sobre la calificación del acto consensual, sino sencillamente denominar, en sentido amplio, un acto que en su época era comúnmente considerado como contrato”, esto es la expresión verbal del acto de voluntad, E. Molano, “La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás”, p. 182. Como señalara Eloy Tejero, a partir del siglo XVI, mediante la contraposición del contrato al sacramento se advierten los primeros avances secularizadores de la institución, al conceptualizar la posibilidad de configurarse un contrato “civil” diferenciado del régimen canónico, E. Tejero, “La secularización del matrimonio y la familia en la doctrina del siglo XVI”, p. 436-440.

la legislación civil”, pero ello sólo para “surtir efectos dentro del orden de la vida social y en el régimen externo [...] más de ninguna manera en cuanto a la constitución del vínculo matrimonial que es su esencia”. Citaba en general la cuestión 57 del *Supplementum*, que traducía de la siguiente manera: “La prohibición de la ley humana no bastaría para establecer un impedimento del matrimonio si no interviniera la autoridad de la Iglesia que prohibiera lo mismo”.⁷²

Sus argumentos descansaban en una doctrina que no era moderna, refutando así los argumentos de Zorrilla. Agregaba luego que, a la autoridad de los canonistas y teólogos posteriores al concilio de Trento, habría que añadir “la de Scotto, la de San Buenaventura, la de Santo Tomás, la de Pedro Lombardo, la de San Clemente, la de San Juan Crisóstomo, la de San Gerónimo, la de San Agustín, la de San Gerónimo, la de San Agustín, la de San Ambrosio y la de San Ignacio, que era discípulo de los apóstoles”.⁷³ Esta referencia global, en la cual encontramos incluido al Doctor Angélico, intentaba enfatizar su postura, la invariabilidad de las concepciones que desarrollaba y lo forzado de las interpretaciones que de esa tradición habían hecho los diputados Zorrilla y Zeballos: “Ahí tenéis, señores, la tradición eclesiástica, la doctrina eclesiástica, la doctrina de los concilios, la doctrina de los papas, la de los doctores: una, siempre uniforme, a través de todos los tiempos!”⁷⁴

⁷² El subrayado en el original. Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, p. 424. “Quod prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii nisi interveniret Ecclesiae auctoritas, quae idem etiam interdicit”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl. q. 57, a. 2, ad. 4.

⁷³ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, p. 394.

⁷⁴ Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, p. 394.

3. Conclusión

Al final de este trabajo, puedo concluir que las citas que Estrada hace de las doctrinas de Santo Tomás, si bien escasas, resultan significativas. Ellas aparecen, en una matriz ecléctica de autores y obras, como referencias puntuales, algunas textuales, sin que se evidencie una reflexión sistemática de los textos del Aquinate, lo que indicaría, posiblemente, un conocimiento indirecto de los mismos. Esta conclusión está en consonancia con lo que explica Auza sobre el poco desarrollo de los estudios teológicos en la Argentina de fines del siglo XIX.

Sin perjuicio de ello, me permito afirmar que estas referencias cumplen una función esencial en sus reflexiones sobre cuestiones jurídico-políticas, en base a una argumentación que se caracteriza no por una exégesis del texto normativo, relativizando el elemento legal, sino por un abordaje de los distintos tópicos constitucionales desde los más variados puntos de vista (teológico-filosófico, histórico, sociológico, etc.).

Teniendo en cuenta este marco, considero que Santo Tomás constituía una “autoridad” en el razonamiento de Estrada, en un sentido próximo a lo que se entendía por este término en la experiencia jurídica castellana-indiana. Así, recurriendo a ella, justificaba sus posiciones retóricas rechazando teorías que contradecían sus enfoques filosóficos y políticos y sus convicciones religiosas, como era el caso de la impugnación a un concepto de soberanía popular adscripto al ideario roussoniano. También su invocación resemanizaba, en clave tradicional y cristiana, términos fundamentales del vocablo constitucional, como era el caso del concepto de Estado, de ley o de bien común.

La apelación a las enseñanzas del Doctor Angélico en el debate parlamentario de la ley de matrimonio civil nos demuestra que

la autoridad de éste, también entendida en sentido tradicional, se proyectaba más allá de la persona de Estrada y de las características culturales de la Argentina finisecular. Independientemente del uso parcial y tergiversado, en consonancia con el apego a las políticas laicistas, que hicieran los defensores del proyecto de ley, las referencias que éstos hacen del Aquinate demuestran la vigencia de su obra como lugar de legitimación en el debate de determinadas cuestiones caras al quehacer político y social de nuestro país. Incluso la lid parlamentaria ha demostrado que Estrada se erigía, a través de sus contestaciones, en autoridad para la recta interpretación de Tomás de Aquino.

Puedo finalmente señalar, a partir del análisis de este trabajo, la proyección de este recurso de la “doctrina de los autores”, propio de las prácticas argumentativas tradicionales, en la estructuración de los discursos políticos decimonónicos, a pesar de las novedades que imponían los paradigmas positivista y cientificista de la época.

Bibliografía

- Abásolo, E., “Ecos de la obra de José Manuel Estrada en el constitucionalismo brasileño de la Primera República (1889-1930)” (online), *Forum. Anuario del Centro de Derecho Constitucional*, 2 (2014). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ecos-obra-jose-estrada.pdf> (acceso 9/03/2020).
- . “Las notas de Dalmacio Vélez Sarsfield como expresiones del ‘ius commune’ en la apoteosis de la codificación, o de cómo un código decimonónico pudo no ser la mejor manifestación de la ‘cultura del código’”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 26, (2004), pp. 423-444. Online: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0716-54552004002600013&lng=es&nrm=iso (acceso: 6/03/2020).

- Agüero, A., “Autonomía por Soberanía provincial. Historia de un desplazamiento conceptual en el federalismo argentino (1860-1930)”, *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 43, (2014), pp. 341-392.
- Aquino, Tomas de, *Scriptum Super Libros Sententiarum*, R. Busa (ed.), (Stuttgart, 1974).
- . *Summa contra Gentes*, L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra (eds.), (Madrid: BAC, 1968).
- . *Summa Theologiae*, Edición crítica leonina, (Madrid: BAC, 1956).
- Auza, N., *Católicos y liberales en la generación del 80*, (Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación, Secretaría de Cultura, Ediciones Culturales Argentinas, 1981).
- . “Cristianismo y democracia. Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX”, *Teología* XXXI (1994): pp. 193-237.
- . “La enseñanza de la teología en Argentina en el siglo XIX”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15, (2006), pp. 201-220.
- . “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli-José Manuel Estrada”, *Teología* XXXVII (1999), pp. 99-121.
- Blackstone, W., *Commentaries oon the Laws of England*, (Oxford: Claredon Press, 1765).
- Bruno, C., *La década laicista en la Argentina: 1880-1890, centenario de la ley 1420*, (Buenos Aires: Don Bosco Argentina, 1984).
- Bruno, P., *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1919*, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011).
- Cárdenas, M. A., *Los ideales de José Manuel Estrada*, (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979).
- Congreso Nacional, *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores*, (Buenos Aires: Imprenta y Encuadernación de la H. Cámara de Diputados, 1888).

- . *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, Tomo II, (Buenos Aires: Imprenta Sud-américa, 1889).
- Corso de Estrada, L. E., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, (Pamplona: EUNSA, 2008).
- . “Discurso jurídico e imaginación. Hipótesis para una antropología del jurista”, en C. Petit (coord.), *Pasiones del jurista: amor, memoria, melancolía, imaginación*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997), pp. 161-124;
- Di Stefano, R. y Zanatta, L., *Historia de la Iglesia en la Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, (Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000).
- . “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, Vol. 15, N° 1 (2011), pp. 1-31. Online: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/116/122> (acceso: 4/3/2020).
- Dotti, J., *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, (Buenos Aires: Punto Sur Editores, 1990).
- Estrada, A., “Advertencia del Editor” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo VI, (Buenos Aires: Compañía Sud-americana de billetes de banco, 1901), pp. V-X.
- Estrada, J. M., “Curso de Derecho Constitucional” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo VI, (Buenos Aires: Compañía Sud-americana de billetes de banco, 1901), pp. V-390.
- . “El catolicismo y la democracia. Refutación a La América en peligro del Sr. D. Francisco Bilbao” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo I, (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1899), pp. 111-157.
- . “El génesis de nuestra raza. Refutación de una lección del Dr. D. Gustavo Minelli sobre la misma materia” en *Obras*

- Completas de José Manuel Estrada*, Tomo I, (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1899), pp. 1-109.
- . “Lecciones sobre la historia de la República Argentina” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo II y II,I (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1898), pp. 7-392 y 3-463.
- Garro, J. M. “José Manuel Estrada. Noticia bibliográfica” en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo I, (Buenos Aires: Librería del Colegio, 1899), pp. V-CIV.
- Houssay, B., “Claude Bernard y el método experimental”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 28(9-10), (1941), pp. 1282-1295.
- Lanfranco, H., “La cátedra de Historia y de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho y sus primeros maestros”, *Revista del Instituto de Historia del Derecho* 8, (1957), pp. 63-81.
- Lida, M., “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, *Cuadernos de Historia* 9, (2007), pp. 43-63.
- Molano, E., “La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás”, *Persona y Derecho* 1, (1974), pp. 143-190.
- Molina Meliá, A, *La disolución del matrimonio inconsumado: antecedentes históricos y derecho vigente*, (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987).
- Palti, E., *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007).
- Pena, P., “La explicación de la ‘quaestio’ en teología”, *Helmántica* Vol. 65, N° 192, (2013), pp. 251-263.
- Pérez Guilhou, D., *Liberales, radicales y conservadores. Convención Constituyente de Buenos Aires 1870-1873*, (Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1997).
- Polotto, M. R., “Hacia una nueva experiencia del derecho. El debate en torno a la enseñanza práctica del derecho en la

- Universidad de Buenos Aires a comienzos del siglo XX”, *Revista de Historia del Derecho* 34, (2006), pp. 213-239.
- . *Más allá del código. Héctor Lafaille y la construcción científica del derecho civil argentino (tesis doctoral)*, (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2018).
- Pugliese, M. R., *Derecho, Estado y Religión. La historia del matrimonio civil en la Argentina*, (Buenos Aires: Biblos, 2012).
- Rincón-Pérez, T., *La sacramentalidad del matrimonio y su expresión canónica*, (Madrid: Ediciones Rialp, 2001).
- Rincón, T., “Relevancia jurídica de la significación sacramental del matrimonio (Aportación histórica: siglos IX-XIII)”, *Ius Canonicum* 9/18, (1969), pp. 465-487.
- Roig, A. A., “La historia de las ideas”, E. Ayala Mora y E. Posada Carbó, *Historia General de América Latina*, Vol. VII, (París: UNESCO-Trotta, 2008), pp. 567-581.
- Roldán, D., “El legado del liberalismo europeo en América Latina a fines del siglo XIX”, en M. García Sebastiani y F. del Rey Reguillo (eds.), *Los desafíos de la libertad. Transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), pp. 64-82.
- Segovia J. F., “Estrada y el liberalismo católico”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 8, (2002), pp. 99-129.
- Soria, C., o.p., “Introducción a la cuestión 90”, Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, (Madrid: BAC, 1956), pp. 16-34.
- Tanzi, H. J., “La enseñanza del Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de Buenos Aires”, *Academia. Revista sobre la enseñanza del Derecho* 17, (2011), pp. 90-92.
- Tau Anzoátegui, V., *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho indiano*, (Buenos Aires: Instituto de investigaciones de Historia del Derecho, 1992).
- . *Las ideas jurídicas en la Argentina (siglos XIX-XX)*, (Buenos Aires: Editorial Perrot, 1987).

- . “La doctrina de los autores como fuente del Derecho castellano-indiano” en V. Tau Anzoátegui, *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*, (Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2016), pp. 97-146.
- Tejero, E., “La secularización inicial del matrimonio y de la familia en la doctrina del siglo XVI y su incorrecta comprensión de la Antigüedad”, *Ius Canonicum* 52, (2012), pp. 425-464
- Villa, N., “El matrimonio civil en la Argentina. Los debates parlamentarios, la ley 2393 de 1888 y la legislación de fondo”, *Revista Española de Derecho Canónico* 49/132, (1992), pp. 255-277.
- Zamora, R., *Casa poblada y buen gobierno. Oeconomía católica y servicio personal en San Miguel de Tucumán, siglo XVIII*, (Buenos Aires: Prometeo, 2017).
- Zimmermann, E., “Transformaciones y persistencia del liberalismo en la Argentina (1890-1930) en M. García Sebastiani y F. del Rey Reguillo (eds.), *Los desafíos de la libertad. Transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), pp. 172-193.

JUAN DUNS ESCOTO: LA DISTINCIÓN ENTRE NATURALEZA Y LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DE SU PROPUESTA POLÍTICA

Gloria Silvana Elías
CONICET-UNJU

En algunas de sus obras principales Juan Duns Escoto postula su propuesta metafísico-teológica basada en la distinción entre naturaleza y libertad. Según cómo se defina naturaleza –en sentido amplio o en sentido estricto–, será la relación que le quepa con la libertad, y hasta incluso pueden ser tomadas como pasiones disyuntas del ser y del obrar. En efecto, dado que para Duns Escoto es posible entender la naturaleza como principio activo del ser que le lleva a obrar hacia lo uno [*ad unum*], la voluntad es entendida en cambio como un principio activo libre capaz de obrar hacia los opuestos [*ad opposita*], dicho de otra manera, capaz de obrar de modo contingente. En este sentido, para el Doctor Sutil solamente la autoridad paterna es de derecho natural, en tanto que la autoridad civil y política se basa en la elección libre de los ciudadanos que conferirán autoridad a una o más personas de acuerdo al contexto histórico.

Ahora bien, Escoto entiende que dado el actual estado de caída, algunos gobiernan y otros obedecen; con todo, ello no supone de suyo que tal gobierno sea irracional o tiránico, antes bien es plausible bregar para que sea un gobierno fundado en el consentimiento mutuo y la convivencia pacífica. Así, convivir pacíficamente se vuelve una elección en el pensamiento político del Sutil. Además, Estado y gobierno no serán entendidos en Escoto

como detentores del poder por derecho natural, sino el resultado de un tipo de acuerdo o convención histórica que designa un príncipe de por vida [*ad vitam*] o con derecho de sucesión.

En suma, lo que propongo abordar en este trabajo es la concepción de Estado y autoridad política que sostiene Escoto en alguna de sus obras centrales, y evidenciar que su perspectiva política se asienta en su posición metafísico-teológica, la cual distingue, como pasiones disyuntas del ser, la naturaleza y la libertad, o dicho de otra manera, naturaleza y racionalidad.

1. El contexto histórico en el que escribe Duns Escoto

Es esclarecedor comenzar este análisis recordando que en la Europa medieval se distinguía con fuerza dos concepciones diversas sobre el origen del poder que tiene un gobierno y su legislación. Walter Ullmann las denomina teoría ascendente o teoría popular de gobierno, por un lado, y teoría descendente o teoría teocrática,¹ por otro. La primera afirma que el poder reside en el pueblo, y es la que retoma Tácito cuando describe el funcionamiento de las tribus germánicas; en estos casos, la autoridad se elegía asambleariamente. En cuanto a la teoría descendente, el poder reside en un ser supremo que, concretamente para el cristianismo, es Dios todopoderoso; en líneas generales, Dios delega su poder en un representante en la tierra. Como es sabido, la teoría descendente se impuso hasta inclusive el siglo XIII, justificada y defendida en gran medida por los clérigos, quienes llevaban a cabo no solo la formación en las escuelas catedralicias sino también las cancellerías y los despachos de la realeza. En este periodo, lo político se vinculó a las acciones en las cancellerías –ya del príncipe, ya del papa– explicitadas en la ley que instituían o defendían. Por ello, la ley fue durante gran parte de la Edad Media el elemento que los estudiosos de este

¹ Cfr. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, (Barcelona: Ariel, 1997), p. 14.

periodo analizaron para identificar las doctrinas políticas de la época.

Otro elemento importante a tener en cuenta es que en la Edad Media hubo una clara diferenciación entre clérigos y laicos, sacerdote y rey, organizados a su vez en clerecía [*sacerdotium*] y reino [*regnum*].² Recién a partir del siglo XIII, con el ingreso de Aristóteles a occidente, pudo otorgársele a la noción de Estado el sentido de conjunto autónomo de ciudadanos bajo el dominio de ciertas leyes. Ullmann indica que, de hecho, recién en este siglo ingresa también el término “político”; previo a ello los conceptos referidos al poder eran gobierno [*gubernatio, gubernator*] y jurisdicción [*jus dicere*], por lo que la disputa entre el poder papal y el poder real debe entenderse, primeramente, como una disputa al interior de la misma sociedad cristiana y no una disputa entre Estado e Iglesia o entre dos instituciones diferenciadas y autónomas.

A partir del siglo XIII comienza a haber una literatura que postula la independencia del imperio respecto del papado, puesto que su autoridad le viene directamente delegada de Dios. Los estudios medievales entienden que ello se debió a diversas causas, entre las que me interesa destacar el ingreso de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles a Europa,³ y la consolidación de la universidad como institución en las principales ciudades de Europa.⁴ Fundamentalmente el conflicto surge porque Aristóteles señala que es posible alcanzar la felicidad en este mundo puesto que el fin último del hombre es algo natural, y no contranatural.

² Cfr. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 19.

³ F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, en *La filosofía medieval*, (Madrid: Trotta, 2002), p.237.

⁴ J. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media* (Bs. As.: Biblos, 1993), p. 67.

Ello puso en jaque la idea de que la felicidad se alcanzara en otra vida, y que para lograrla debían seguirse las instrucciones de la Iglesia, institución que por vía revelada había recibido los contenidos materiales que indicaban cómo hacerlo, y cómo salir del pecado.⁵ Esta fue una de las razones que condujeron a que se prohiba la lectura de Aristóteles en las universidades durante gran parte del siglo XIII. En este marco: “la teoría política comenzó a desarrollarse como reflexión acerca de la relación entre el problema ético de la determinación del fin último del hombre y el problema político de la competencia jurisdiccional del poder espiritual o temporal para conducir al hombre hacia el último fin”.⁶

Además, también cabe destacar cómo el término *civitas* [*pólis*], vino a sustituir, o al menos, a disputar el lugar que tenía el término *ecclesia* como ámbito en el que los seres humanos se relacionan. En efecto, como hace notar Jürgen Miethke, el desarrollo de las ciudades junto con un poderoso movimiento comunal que se verificaba en el norte de Italia, sur de Francia, Renania, daban cuenta de tales tesis filosóficas.⁷ Afirma Bertelloni que justamente por todo esto las ideas políticas dan paso a una teoría política sustentada en la tesis de que el orden de lo natural posee leyes y fines propios, y que la política puede o, si se quiere, debe ser reflexionada independientemente de la eclesiología.⁸ Es en este marco en el que aparecerán los textos políticos medievales más influyentes de mediados del siglo XIII y del siglo XIV: *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino, *De regimine principum*

⁵ Cfr. F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, p. 239.

⁶ Cfr. F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, p. 240.

⁷ Cfr. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 79.

⁸ Cfr. F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, p. 241.

de Egidio Romano, la *Monarchia* de Dante, el *Defensor pacis* de Marcilio de Padua, y *Dialogus* de Ockham, entre otros. En ellos se defiende la primacía de uno u otro poder. Como habrá de señalar Dante, imperio y papado aspiraban a un orden universal. No obstante, precisa Romero, si en el siglo IX el imperio era ya impotente para realizar tal misión, tampoco le era sencillo al papado, cuya mayor ventaja fue su permanencia cuando el imperio tambaleaba. Hubo un concreto triunfo del papado durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216), pero continuamente puesto a prueba por el emperador Federico II.⁹ Como destaca Romero, güelfos y gibelinos, partidarios del imperio y del papado respectivamente, confrontaban entre sí buscando argumentos jurídicos y también acontecimientos históricos que le dieran peso a sus posiciones, pero ninguno lo lograba con contundencia.¹⁰ Lo que de alguna manera fue la clave del momentáneo triunfo del poder papal durante este periodo y hasta el siglo XIII podríamos aducir que tuvo que ver con la organización jerárquica eclesial. Ello comienza a variar con el creciente ascenso y fuerza de una nueva clase incipiente, la burguesía, quienes a partir de su formación universitaria fueron capaces de obrar como juristas del imperio en su apoyo por fortalecer la corona en detrimento del poder papal. Además, el dinero que la corona solicita a dicho sector y que los mismos no dudan en facilitar, va consolidando una relación entre corona y burguesía aliadas por sus intereses en común.¹¹

También es importante, aunque sea brevemente, mencionar el rol de las cruzadas y sus consecuencias decisivas, las que dieron lugar a un nuevo modo de entender el orden político a partir de la segunda mitad del siglo XIII: el cataclismo del orden señorial, las

⁹ J. L. Romero, *La Edad Media*, (Bs. As: Fondo de Cultura Económica, 2014), p. 167.

¹⁰ Cfr. J. L. Romero, *La Edad Media*, p. 168.

¹¹ Cfr. J. L. Romero, *La Edad Media*, pp. 166ss.

transformaciones sociales y económicas, el contacto con el mundo bizantino y musulmán, y el ascenso acelerado de la burguesía.¹² La monarquía encontró en esta nueva clase ascendente el apoyo económico y jurídico necesario para erigirse como el poder capaz de ese orden universal.

Ahora bien, en la época en que Duns Escoto comienza su carrera universitaria y su trabajo intelectual, gobernaba en Francia el rey Felipe el Hermoso (desde 1285 a 1314), y tuvo como papa a Bonifacio VIII (desde 1294 a 1303). Como Francia estaba en guerra con Inglaterra, el rey debió buscar mayores recursos financieros para solventar la misma, y aplicó unos impuestos al clero francés. Ello, junto con el programa de nación y “protoabsolutismo”, en términos de Bertelloni, dio inicio a un enfrentamiento cruento entre ambas figuras. Bertelloni indica que en Felipe el Hermoso había una idea de nacionalismo galicanista, sustentado en: el expansionismo territorial, la autonomía de la ley del papado, y su idea de integrar el clero a la política nacional.¹³ En la bula *Clericis laicos* de 1296, el papa Bonifacio VIII anuló la obligación tributaria, lo que recibió como respuesta de Felipe la prohibición de que salga oro y plata desde Francia para el papado. El papa decidió la excomunión del rey. Dado ello, Felipe convocó en 1302 a representantes del clero, la nobleza y el pueblo, logrando que estos desconociesen la autoridad del papa. Como respuesta a ello, Bonifacio VIII en ese mismo año, en el mes de noviembre, publicita su Bula *Unam Sanctam*, en la que afirma que el poder de las dos espadas está bajo el poder papal. Frente a ello, el rey organiza en junio de 1303 un petitorio para acusar de herejía a Bonifacio VIII, apoyado por

¹² Cfr. J. L. Romero, *La Edad Media*, pp.188ss.

¹³ Cfr. F. Bertelloni, “Finalismo causal en el *De potestate regia et papali*”, en *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*, (Pamplona: EUNSA, 2017), p. 197.

cinco arzobispos, veintiún obispos y once abades,¹⁴ presionando para que los miembros de distintas corporaciones galicanas, entre ellos, los maestros de la Universidad de París, firmaran el mismo. En ese contexto, Juan Duns Escoto se rehúsa a firmarlo, y huye de Francia hacia Colonia. Por el contrario, hubo otros que firmaron convencidos de la defensa de las posiciones galicanas y en contra de la teoría teocrática del poder, como fue el caso de Juan Quidort.

2. Sentido amplio y estricto de naturaleza y su relación con la noción de necesidad

Teniendo presente este marco histórico, podemos ahora analizar algunas de las tesis principales de Escoto que dan explicación y sustento a sus postulaciones políticas. Como postulo en este escrito, tales posiciones se sostienen en su noción metafísica de naturaleza y libertad, por lo que propongo podamos analizar lo que significa naturaleza y libertad para el Sutil, a partir de uno de sus textos centrales al respecto, la cuestión XVI de *Quaestiones Quodlibetales*. Escoto desarrolla su concepto de naturaleza en sentido amplio y en sentido estricto, y vincula ello con la noción de necesidad. Dice:

“...Cabe decir que no hay dificultad en este punto si tomamos ‘naturaleza’ extensivamente, en cuanto se aplica a todo ente —de este modo llamamos naturaleza a la voluntad, y la extendemos incluso al no-ente cuando hablamos de la naturaleza de la negación—. En este sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría llamarse natural. Así, la necesidad por la que la voluntad, al menos la voluntad divina, tiene algún querer por razón de

¹⁴ Cfr. F. Bertelloni, “Finalismo causal en el *De potestate regia et papali*”, p. 198.

su libertad perfecta, pudiera llamarse natural. Sólo hay dificultad si se toma el término ‘naturaleza’ más estrictamente, es decir, en cuanto ‘naturaleza’ y ‘libertad’ son diferencias primeras del agente o del principio de acción”.¹⁵

Escoto considera que pueden coexistir perfectamente la libertad con la necesidad en la voluntad, si tomamos naturaleza de un modo amplio, en cuanto se aplica a todo ente, pudiéndonos referir así a la naturaleza de la voluntad. De lo anterior se infiere que la necesidad se puede llamar natural en cualquier ente. La dificultad surge si se toma “naturaleza” en sentido estricto, en tanto que naturaleza y libertad son diferencias primeras del agente, ya que el Sutil adopta de Aristóteles que el principio activo que llamamos “naturaleza” es aquel que obra *ad unum*, contrario a lo que es la libertad, principio que permite obrar *ad opposita*.

Para ahondar aún más en qué sea la necesidad, nuestro autor realiza una distinción al interior del término: “...por necesidad puede entenderse la necesidad de la inmutabilidad, que excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da, y la necesidad de inevitabilidad omnimoda o de determinación, que no sólo excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que de hecho se da, sino que excluye totalmente que lo opuesto pueda darse”.¹⁶

En efecto, una cosa es afirmar que cuando algo no se dio, entonces podemos entender que necesariamente ya no será, y otra cosa es afirmar que algo no se dio porque le es imposible darse. La diferencia reside entonces en que, mientras la primera excluye lo que de hecho no se dio, la segunda excluye totalmente que lo que no se dio pueda darse. En el caso de la voluntad divina

¹⁵ I. Duns Scotus, *Quodlibet* q. 16 art. 3, n° 39, en *Cuestiones Cuodlibetales*, (Madrid: BAC, 1968), pp.601-602.

¹⁶ I. Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 16, art.1, n° 27, p. 593.

Escoto postula que “no quiere necesariamente todo lo creado con volición eficaz o con volición que lo determina a la existencia, sino que quiere contingentemente que la criatura sea y la causa contingentemente”.¹⁷ De lo contrario, si quisiera necesariamente que la criatura fuera, la causaría también con necesidad de inevitabilidad, lo que nos llevaría ya a hablar de un cierto necesitarismo. Justamente los entes creados por la voluntad de Dios son contingentes entitativamente.

3. La ley natural en el orden de las cosas

Descripto lo anterior, ¿podemos afirmar que los seres humanos estamos insertos en un orden natural que nos impele en el obrar?, ¿cómo Escoto compatibiliza el orden instituido por la ley natural con el libre obrar humano?, más aún ¿cómo pensar la relación entre el orden natural instituido y la omnipotencia de Dios? Pues, sabido es que Escoto define como un absurdo el que Dios esté obligado a obrar al interior de un orden sin que le fuese posible otra alternativa.¹⁸ Por el contrario, la libertad de Dios es suprema, absoluto supoder, por lo que no está supeditado a ninguna naturaleza por él mismo instituida. No distinguir el orden esencial divino del orden natural creado es erróneo y fuente de confusión. Orden en Duns Escoto, como claramente señala Eugenio Randi, implica al menos tres niveles de organización: el nivel de la disposición divina; el complejo de reglas que configuran un orden particular (dicho orden es instaurado por Dios de potencia ordenada, del que se desprende un complejo de leyes morales y positivas que

¹⁷ I. Duns Scotus, *Quodlibet* q. 16, art.1, n° 29, p. 594.

¹⁸ Cfr.: G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge, II: Secteur social de la Scolastique*, (Louvain-Paris: Éditions E. Nauwelaerts, 1958), p. 234; M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*. Trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, (Milano: Ed. Jaca Book, 1985), p. 160.

buscan concordar con el mismo); y la dimensión individual. El poder divino es la fuente que instaura el orden, por tanto, es fuente de legitimidad.¹⁹ Una acción de potencia absoluta es injusta sólo en el caso que el orden con el cual va en contra no dependa de su voluntad, es decir, los actos humanos contrarios a la ley natural son injustos –precisa Escoto– porque ninguno tiene la potestad de cambiarla.²⁰ Pero ese no es el caso de Dios. Como es sabido, el tópico de la *potentia Dei* de alguna manera es el hilo principal que crea la trama política en el pensamiento medieval, renacentista y los inicios del pensamiento político moderno. Sin embargo, es fundamentalmente con Duns Escoto y posteriormente Ockham que la distinción *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata* cobra fuerza y fundamento en la reflexión del orden político del mundo. La voluntad divina libre funda el orden natural de las cosas de modo contingente, luego ello podrá verse de alguna manera en las posiciones políticas que enunciará el doctor Sutil. Si el orden ético es en ciertos aspectos un orden contingente, ¿por qué no lo sería el orden político? En suma, como precisa R. P. Prentice:²¹

“El grado de contingencia de los preceptos de la segunda tabla es gobernada por dos extremos. Por un lado, ellos no pueden ser necesarios, ya que ellos son contingentemente queridos por Dios. Por otro lado, ellos no pueden ser meramente arbitrarios o materia de capricho divino, ya que Dios los quiere

¹⁹ Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, (Firenze: La Nuova Italia, 1987), p. 61.

²⁰ Cfr. I. Duns Scotus, *Reportatio I A*, d. 44, (NY: Franciscan Institute Publications, 2008), pp. 533-542.

²¹ R. Prentice, “The contingent element governing the Natural Law on the last seven precepts of the Decalogue, according to Duns Scotus”, *Antonianum* XLII (1967), p. 291.

como un medio eficaz para conducir a los hombres al fin último”.

4. La ley natural y la política: *dominium e ius naturae*

Habíamos dicho que la reflexión de Duns Escoto se da dentro del contexto del conflicto epocal que oponía *sacerdotium* y *regnum* durante la crisis entre el poder papal, representado en ese momento por Bonifacio VIII, y el poder temporal, representado por Felipe el Hermoso. Como bien señala Culleton, Escoto hace su planteo de organización social de un modo indirecto, al discutir el problema de la restitución del mal a través de una auténtica penitencia. Dicho tópico lo aborda principalmente en *Ordinatio* IV, d. 15, qq. 2-4.²² Dado que la restitución presupone la distinción entre *meum* y *teum*, el Sutil distinguirá *dominium* de *ius naturae*, planteando que *dominium* no es atribuible al *status innocentiae*. En ese estado, el hombre vivía en una convivencia pacífica y cada uno usaba del bien común de acuerdo a su necesidad. Pero después de la caída se desencadenó la ola de apropiaciones en la cual el hombre se valió de medios como la violencia y el robo, quitándole al otro hasta lo mínimo y necesario para su sustento. Como bien señala Alfredo Culleton, Escoto pone el acento en insistir que la

²² I. Duns Scoti, *Ordinatio* IV, (Romae: Civitas Vaticana, 2011). Dicho nudo lo desarrolla en Ord. IV, d. 15, q. 2: “utrum quicumque iniuste abstulerit vel detinet rem alienam teneatur illam restituere ita quod non possit vere poenitere absque tali restitutione”; q. 3: “utrum damnificans alium in boni personae puta corporis vel animae teneatur restituere ad hoc quod possit vere poenitere”; q. 4: “utrum damnificans aliquem in bono famae teneatur ad restitutionem, ita quod poenitere vere non possit nisi famam restituat”.

división de *dominium* no es fruto de la ley de la naturaleza, dado que esa era regida por la comunión de los bienes.²³

La división del dominio puede ser razonable pero le falta la fuente de la legitimidad. Para Escoto la *divisio dominiorum* no puede ser considerada *lex naturae*, porque eso implicaría una cierta *determinatio ad opposita*, lo que sería una contradicción.²⁴ En ese contexto de la discusión, Escoto sostiene que la división de los bienes responde al principio según el cual una comunidad política debe vivir en paz, y tal distinción de *dominia* es una solución razonable, pero no necesaria.²⁵ ¿Cuál es la legitimidad para tal división de la propiedad? Según el Sutil, la distinción de

²³ A. Culleton, “La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus”, *Mediaeval Sophia* 5, (gennaio-giugno 2009), p. 24.

²⁴ Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n° 6: “Per legem naturae non, ut videtur esse probabile, quia non apparet quod illa determinet ad opposita; ipsa autem determinavit in natura humana ad hoc quod est omnia esse communia”, p. 80.

²⁵ Cfr. I. Duns Scoti, *Opera omnia*, (Paris: Ludovicum Vivés, 1891-1896). En *Ordinatio* III, d. 37, p. 827: “Ista distinctio potest declarari in exemplo: nam supposito isto principio Iuris positivi, “pacifice esse viuendum in communitate, vel politia”, ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in conuiuendo, etiamsi omnia essent eis communia. Nec etiam supposita infirmitate illorum qui conuiuunt, est necessaria illa consequentia. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacificae conuersationi: infirmi enim magis curant bona sibi propria, quam bona communia, et magis vellent appropriare sibi communia bona, quam communitati, et custodibus communitati et ita fieret lis, et turbatio et ita est fere in omnibus Iuribus posituiis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel Iura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivae; sed declarant, siue explicant illud principium

las diversas *dominia* está fundada en la ley positiva; esa ley deriva su *auctoritas* del legislador que la haya promulgado, porque aún después de la caída, el hombre preservó la *prudencia* necesaria para promulgar leyes justas; no obstante, la virtud de la prudencia no se identifica con la *auctoritas*, que es otra condición necesaria para la existencia de una ley. La *prudencia* será la habilidad de legislar de acuerdo con la recta razón. El legislador no debe promulgar leyes para su propio provecho, sino visando tener como objetivo el bien común, que es la finalidad del legislador.²⁶

Así, llegamos al punto en el que Escoto distingue dos grandes tipos de autoridad: la paterna y la política. La autoridad política tiene su origen en el encuentro, en cualquier *communitas*, *terra* o *civitas*, de personas no unidas por vínculos de parentesco. En la base del mutuo consenso, con una convivencia pacífica, alguien es elegido para comandar o dirigir.²⁷ Esa autoridad puede asumir diversas formas, pero al ser instituida debe explicitarse las condiciones de la forma de gobierno. Es el consenso que confiere autoridad al legislador que promulga la ley; ese origen es el que garantiza la *iustitia* a la ley promulgada. *La divisio dominiorum* no es algo inscripto en la ley natural, es *más bien* el fruto de la ley que los hombres se dan a sí mismos. De allí que llamar a estas

quantum ad certas partículas; quae explicationes consonant valde principio naturali uniuersali”.

²⁶ Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 14, q. 2: “utrum actus poenitendi requisitus ad deletionem peccati mortales sit actus alicuius virtutis”, n.º. 7: “Finis autem legis positae ab homine legem ferente non est ipse legislator vel bonum eius, sed bonum commune; propter ergo illum finem est lex et observatio eius. Et ita rationabilior est vindicta in quantum est ad illum finem, quam si esset ad bonum privatum personae publicae”, p. 28.

²⁷ Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, pp. 82ss.

normas leyes naturales es más bien un modo impropio de referirse a ellas.

Justamente otro punto que distingue a Escoto de sus pares y de sus antecesores es este referido al consenso. Para él el consenso no es una forma de legitimación política, sino la única y exclusiva forma de legitimación de la autoridad. Es importante destacar que el consenso en Escoto, (como lo será también para los contractualistas modernos), no tiene valor de un hecho histórico, sino más bien valor de condición de racionalidad,²⁸ la cual le viene dada propiamente por ser un acto de libertad. Además, Escoto insiste en el hecho que la prudencia²⁹ es condición necesaria pero no suficiente del bien moral, siendo también indispensable la voluntad, esto es, para traducir en acto una determinación moral es necesaria la voluntad. De la misma manera, en las acciones políticas la conciencia de lo que es bueno no es suficiente para constituir una ley justa, pues depende de la autoridad que la instituye y, en última instancia, del consenso. Así, la acción legislativa no se reduce al reconocimiento de un orden ya existente, como la ley natural, a la cual se debe ajustar. *Mutatis mutandis*, en la esfera política como en el mundo de la moral individual, es la voluntad la que realiza el paso del saber al hacer, con la diferencia de que en la política se trata del encuentro de varias voluntades, construyendo un consenso de

²⁸ M. De Gandillac, “Il XIV secolo”, en A. Fliche-V. Martin, *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, vol. XIII, (Torino: Ed. italiana a cura di S. Gieben e Corrado da Alatri, 1965), p. 478; F. Todescan, “Giovanni Duns Scoto. Una introduzione bibliografica”, *Veritas*, v. 50, n. 3, (setembro 2005), p. 36.

²⁹ Cfr. I. Duns Scoti, *Ord.* IV, d. 15, q. 2, n. 6, p. 81: “Ergo, ut ista distinctio sit iusta, oportet videre quomodo lex positiva talis sit iusta. Sit ergo conclusio quarta, quod ‘lex positiva iusta requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem’. Prudentiam, ut secundum rectam rationem practicam dicteta quid statuendum pro communitate”.

voluntades. En este punto encontramos entonces que la libertad es la fuente de la organización política de una sociedad.

En efecto, la libertad y el consentimiento son los elementos que dan lugar al origen de toda organización socio-política. Si bien el ser humano escotista es libre y solidario, en el presente estado de caída es necesario delegar el poder en una autoridad (una o más personas), pero en pos del bien común, sin lugar a la tiranía ni la irracionalidad.

5. Conclusiones

Ni la organización política ni la autoridad política tienen su poder por ley natural; su poder se fundamenta en la libre elección humana y el libre consentimiento. En este sentido, todo orden social es contingente. También se evidencia la dimensión comunitaria del ser humano en el que piensa el escocés, y se eleva un humanismo cristiano que se fundamenta en la racionalidad de la libertad y que da lugar a una sociedad pacífica, justa y en pos del bien común. Por último, y como bien señala Merino, el humanismo franciscano en su conjunto, pero con mayor fuerza en Escoto, postula la idea de una persona que está abierta “a la sorpresa, a la novedad, a lo inédito, porque la libertad es creatividad”.³⁰ En este sentido, la posición metafísica y antropológica de Duns Escoto es la explicación de por qué es posible pensar en una organización política que tiene más visos de modernidad y contemporaneidad, que de una sociedad política medieval.

Bibliografía

Bertelloni, F., “Marsilio de Padua y la filosofía medieval”, en *La filosofía medieval*, (Madrid: Trotta, 2002).

³⁰ J. A. Merino, *Humanismo franciscano*, (Madrid: Cristiandad, 1982), p. 307.

- . “Finalismo causal en el *De potestate regia et papali*”, en *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*, (Pamplona: EUNSA, 2017).
- Culleton, A. “La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus”, *Mediaeval Sophia* 5, (gennaio-giugno, 2009), pp. 17-27.
- Duns Scoti, I., *Opera omnia*, (Paris: Ludovicum Vivés, 1891-1896).
- . *Cuestiones Cuodlibetales* (Madrid: BAC, 1968).
- . *Reportatio I A*, d. 44 (NY: Franciscan Institute Publications, 2008).
- . *Ordinatio IV* (Romae: Civitas Vaticana, 2011).
- Gandillac, M. de, “Il XIV secolo”, en A. Fliche-V. Martin, *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, vol. XIII. (Torino: Ed. italiana a cura di S. Gieben e Corrado da Alatri, 1965).
- Lagarde, G., de *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge, II: Secteur social de la Scolastique*, (Louvain-Paris: Éditions E. Nauwelaerts, 1958).
- Merino, J. A., *Humanismo franciscano*, (Madrid: Cristiandad, 1982).
- Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, (Bs. As.: Biblos, 1993).
- Pretince, R., “The contingent element governing the Natural Law won the last seven precepts of the Decalogue, according to Duns Scotus”, *Antonianum* XLII, (1967), pp. 259-292.
- Randi, E., *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, (Firenze: La Nuova Italia, 1987).
- Romero, J. L., *La Edad Media*, (Bs. As: Fondo de Cultura Económica, 2014).

Todescan, F., “Giovanni Duns Scoto. Una introduzione bibliográfica”, *Veritas*, v. 50, n. 3, (Porto Alegre, setembro 2005), pp. 5-40.

Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, (Barcelona: Ariel, 1997).

Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne*. Trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, (Milano: Ed. Jaca Book, 1985).

NATURALEZA, AUTOCONOCIMIENTO Y LIBERTAD EN NICOLÁS DE CUSA

María Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra

1. Introducción

El propósito de este trabajo reside en analizar la relación entre naturaleza y libertad en algunos de los fragmentos más significativos de la obra de Nicolás de Cusa. La tesis que se sostendrá es que el reconocimiento de ser manifestación, y, más concretamente, “imagen viva”, es precisamente lo que ha de permitir la expresión de la libertad en la dirección de elegir ser uno mismo. En esa autoelección consistirá la libertad como expresión de la propia naturaleza, más allá de lo natural considerado en su materialidad.

A la especulación sobre la libertad se unirán las ideas de conocimiento y autoconocimiento en Nicolás de Cusa; pues se trata de nociones que, como la de libertad, van más allá de la mera naturaleza. Esto quiere decir que la teoría de la mente en Nicolás de Cusa nos adentra en una metafísica del conocimiento que se aleja de un platonismo en el que la criatura sería mero reflejo. La mente, en efecto, recrea el mundo al conocerlo, y entonces, el mundo adquiere un nuevo significado. Lo novedoso de esta

doctrina, junto con la introducción de la libertad en la imagen, se introducirá a continuación.¹

2. La libertad desde la alteridad de la imagen

Asumiendo que el ser humano ha sido creado a hechura e imagen divina, Nicolás de Cusa considera que la visión y la unión con el Absoluto, además de conducir a la felicidad, conlleva la expresión de la máxima libertad que lo humano puede alcanzar, esto es, la posesión plena de sí. Esta convicción se presenta en su obra *De visione Dei*, en un ambiente medido por la actitud de la persona orante, que se dirige a Dios en la búsqueda de sí misma y con el anhelo de acceder al que se sabe es inaccesible.²

En este contexto Nicolás pregunta a Dios: “¿Cómo llegará mi oración hasta ti, que eres completamente inaccesible? ¿Cómo te suplicaré? ¿Pues hay algo más absurdo que pedirte que te me des, tú que eres todo en todos? [...] Más aún, ¿cómo te darás a mí, a menos que tú no me des a mí a mí mismo?”³ Se nos retrata al ser humano como un ser interrogante, buscador de respuestas por parte del Quien es infinito y señor de todas las cosas. Reconociéndose él mismo imagen viva de la divinidad –como tendremos ocasión de

¹ G. Cuozzo, A. Dall’Igna, J. González Ríos, D. Molgaray, G. Venturelli (eds.), *Verbum et imago coincidunt: il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, (Milano: Mimesis, 2019).

² Para la obra *De visione Dei* sigo la traducción al castellano de Á. L. González: *La visión de Dios*, 6ª ed., (Pamplona: EUNSA, 2009). Esta edición hace referencia a su vez a: *Nicolai Cusae Cardinalis Opera* (París: Ed. de Faber Stapulensis, 1514; reimpr. Frankfurt/Main: Minerva G.M.B.H., 1962), vol. I, fol. 99r-114r; y al texto crítico: *Nicolai de Cusa Opera omnia. 6, De visione Dei*, Edidit Adelaida Dorothea Riemann. Iussu et auctoritate Academie Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, (Hamburgi: In Aedibus Felici Meiner, 2000). La obra se cita por su nombre latino, seguido del capítulo y el número.

³ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. VII, nº 25.

comprobar— oye en su interior la voz de Aquel que lo atrae hacia sí habiéndolo hecho a su imagen y semejanza: “Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo”.

En este diálogo el hombre escucha lo que consideramos constituye el núcleo de la idea cusana de libertad y la hondura de su significado en orden a la consecución de la plenitud humana; y a ello sigue la reflexión dirigida al Absoluto: “Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo. Por tanto, si yo no soy yo mismo, tú no eres mío; de otro modo coartarías mi libertad, ya que tú puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo. Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo”.⁴ En este entorno el ser sí mismo de la imagen ha de conllevar —como trataremos de mostrar— el propio reconocimiento de la existencia como dependiente de la visión creadora y como manifestación suya.⁵ La cuestión que se abre a partir de aquí reside en si la libertad propugnada por Cusa para la imagen es congruente con la concepción de la criatura como manifestación visible de la visión creadora.

En el sentido apuntado, puede afirmarse que si la alteridad del yo como expresión de la autonomía de la libre subjetividad conlleva que se difuminen los fines propios de una naturaleza racional, Nicolás de Cusa presenta —en el siglo XV y en contraposición con esta primacía de la diversidad— el ámbito de la finitud creada como manifestación de la Identidad creadora; puesto que para

⁴ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. VII, n° 25.

⁵ Cfr. El desarrollo de este asunto en: G. von Bredow, “Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit”, en Herausgegeben von Hermann Schnarr, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*, (Münster: Aschendorff, 1995), pp. 245-263.

él “la alteridad no puede ser un principio de ser”;⁶ y el principio metafísico del ser se concreta en la noción del ser humano como “imagen viva de Dios”.⁷

En este trabajo se defenderá el reconocimiento de ser manifestación, y, más concretamente, imagen viva, es como lo que permite la expresión de la libertad en la dirección de elegir ser uno mismo.

La negatividad que pudiera conllevar la alteridad para lo finito es subsanada por el Cusano cuando fija los límites exactos de la imagen creada y su consecuente dinamicidad al pretender realizar la verdad en la que consiste y a la que aspira; y ello siguiendo el principio enunciado en *La docta ignorancia*,⁸ según el cual el ser humano no aspira a poseer otra naturaleza, sino a perfeccionar la suya propia.

La alteridad expresa la circunstancia de que todo ente finito –debido precisamente a su finitud y a su ser creado– no es lo otro y puede pensarse como otro precisamente por ello.⁹ Así, el hecho de que todo sea en Dios “complicativamente” nos hace ver, por

⁶ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. V, nº 14: “Alteritas igitur non potest esse principium essendi”.

⁷ Cfr. G. von Bredow, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*mens viva dei Imago*),” en Herausgegeben von Hermann Schnarr, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*, (Münster: Aschendorff, 1995), pp. 99-109.

⁸ He trabajado con la edición de Hervé Pasqua, (Paris: Payot & Rivages, 2011).

⁹ Cfr. W. Beierwaltes, “Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano,” en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, A. Ciria (trad.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 72, (Pamplona: Eunsá, 2005), p. 149. Cfr. Nicolas de Cues, *Du non-autre. Le guide du penseur*. H. Pasqua, (Préface, introduction et annotation), (París: Les Éditions du Cerf, 2002).

un lado, que aparentemente el ser de la imagen se disuelve en el modelo, pues las criaturas, observa Nicolás dirigiéndose a Dios, *non sunt alia a te*: “Tú eres la infinitud que lo abarca todo. No hay nada, por tanto, fuera de ti. Todas las cosas, en ti, no son distintas de ti. Tú me enseñas, Señor, cómo la alteridad, que no existe en ti, incluso no es en sí misma ni puede serlo”.¹⁰ El problema que surge es que, si ninguna alteridad es posible en aquel que es el origen, el principio y el fundamento de todo ser, de alguna manera debe poder explicarse, no ya solamente la multiplicidad y la diversidad de lo que denominamos mundo “fuera de Dios”, sino, y sobre todo para el tema que nos ocupa, la relativa independencia en el ser que debe poseer la imagen creada para expresar su libertad.

Abunda la investigación respecto al problema que acaba de enunciarse, sobre la aserción de que la libertad implica una progresiva interiorización en el conocimiento de lo que uno es para, de hecho, llegar a elegir libremente lo que se reconoce como el propio ser en unidad, dependiente de la trascendencia. Como ha escrito Klaus Kremer: “En mi libertad yo no soy por mí mismo, sino que me soy dado en ella. Yo no puedo ausentarme de mí mismo y no forzar mi ser libre. La más alta libertad se encuentra en la libertad con respecto del mundo y como profunda unión con la trascendencia”.¹¹

En el marco de estas reflexiones, Nicolás de Cusa no ha dejado nunca de señalar, por otro lado, el estatuto ontológico de

¹⁰ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. XIV, nº 58. Recuérdese que este capítulo XIV lleva por título: “Dios complica todas las cosas sin alteridad”.

¹¹ K. Kremer, “Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (‘Sis tu tuus, et Ego ero tuus’),” en Rudolf Haubst (ed.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986*. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, (Trier: Paulinus Verlag, 1989), p. 238.

la imagen, que nunca es el modelo mismo; y así, siendo el rostro divino el modelo, la medida, el ejemplar y la verdad de todo aquel que en él se mira, no por ello queda identificado con la imagen creada, pues él mismo es “incontraíble e imparticipable”. Por ese motivo, quien logra mirarse en el Absoluto como modelo a imitar ve en realidad su propia verdad finita en la verdad Absoluta. Nuestro autor lo expresa de este modo: “Por tanto, todo rostro que puede mirar tu rostro, no ve otra cosa o algo diverso de sí mismo, porque ve su propia verdad. La verdad del modelo no puede ser otra o diferente de cómo es; esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo”.¹² De esta manera, el ámbito de lo finito se entiende ligado, ciertamente, a la unidad o identidad fundante, pero, además y junto con ello, determinado en su finitud por la alteridad que permite la diversidad y lo múltiple, y, además, la diferencia o distancia respecto del modelo. En todo caso, según el principio neoplatónico del regreso a la unidad, la finitud requiere ser reconducida de lo múltiple a lo uno, unidad que constituye la perfección a la que está llamada la imagen. Del siguiente modo lo ha expresado Werner Beierwaltes:

“En el ámbito de lo finito el penetrarse recíproco de unidad y alteridad o de identidad y diferencia, implica como consecuencia que en él nada *es* lo que puede ser. El ser está permanentemente codeterminado por el no-ser, porque en todo ente siempre hay algo inconcluso, y por eso su realidad no está terminada, sino abierta permanentemente –en la sucesión temporal– a una realidad nueva,

¹² Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. VI, nº 18.

es decir, la realidad está en el horizonte de la posibilidad y del tiempo”.¹³

Y aquí es precisamente donde se abre el campo de la libertad, esto es, en la posibilidad de alcanzar aquella perfección que se encierra en la visión eterna de Dios sobre cada ser.¹⁴

3. El autoconocimiento y la elección de sí mismo

Nicolás de Cusa señala, en un modo de filosofar que se esclarece progresivamente en el lenguaje con Dios, la esencial relación de la persona al Absoluto, a la par que la necesidad de la libertad para que se dé la posibilidad de responder al que llama al ser humano a una plenitud cada vez mayor, que no reside sino en la unión con Él. Se entiende que el ser de lo humano consiste en ser citado a ser el interlocutor de la divinidad: “Tú nos atraes hacia ti con todos los posibles modos de atraer con los que la criatura racional puede ser atraída”.¹⁵ Porque el Absoluto no abandona a lo humano a sí mismo: “Tú no me abandonas, Señor; me proteges en todas partes, ya que tienes una esmeradísima solicitud por mí”.¹⁶

Este emplazamiento a ser el interlocutor de lo divino no puede tener lugar, no obstante, sin que la imagen creada se manifieste libremente y elija ser precisamente aquello que es y la distingue: “En consecuencia, mientras yo sea capaz de ti, tú no podrás

¹³ W. Beierwaltes, “Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano”, p. 149.

¹⁴ Para este trabajo he tenido en cuenta el volumen monográfico sobre Nicolás de Cusa dirigido por Á. L. González en la revista *Anuario Filosófico* 28, 3, (1995); y, ahí, los artículos de J. M. André, D. Gamarra, J. A. García-González, R. Hüntelmann, M. del C. Paredes, H. Pasqua, L. Peña, y del propio Á. L. González sobre el Capítulo XV del *De visione Dei*.

¹⁵ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. XV, nº 66.

¹⁶ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. IV, nº 10.

abandonarme nunca. Por tanto, a mí me compete, tanto cuanto me sea posible, hacerme continuamente más capaz de ti”.¹⁷

La libertad humana se muestra en primer lugar en el hecho de que se puede actuar de modo distinto al que uno debiera: “Eres tan noble, Dios mío, que quieres que amarte o no amarte dependa de la libertad de las almas racionales. Por eso, tu amar no lleva consigo que seas amado”.¹⁸ Podría aseverarse que para el Cusano la significación más propia del ser imagen de Dios por parte del hombre, su ser-yo y su ser-persona, reside precisamente en la libertad,¹⁹ en tanto que es esta la que permite el, por así decir, automovimiento del hombre hacia Dios, esto es, la plena posesión de sí de la que hablábamos al principio. De este modo, en Nicolás de Cusa se encuentra incoada la idea moderna de libertad como la capacidad de autodeterminación.²⁰

Pero, además y más allá de la posibilidad de la autodeterminación, el reconocimiento propio de la visión divina amplía la capacidad de la manifestación libre de la imagen; mientras que el dar la espalda al “espejo vivo de la eternidad” restringe esa posibilidad de libre manifestación de la imagen. Pues, así lo explica el Cusano, si la

¹⁷ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. IV, nº 10. Cfr. R. Javelet, “La réintroduction de la liberté dans les notions d’image et de ressemblance, conçues comme dynamisme”, Albert Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, cuidado de la impresión a cargo de Gudrun Vuillemin-Diem (Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1971), pp. 1-34.

¹⁸ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. XVIII, nº 80.

¹⁹ Cfr. N. von Kues. *Von Gottes Sehen. De visione Dei*. E. Bohnenstaedt (trad.), 2ª ed., (Heidelberg: Meiner, 1944), p. 179, n. 6.

²⁰ Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966), p. 493; E. Colomer, “Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa,” en *De la Edad Media al Renacimiento*, (Barcelona: Herder, 1975), pp. 176-200.

imagen no se mira en su verdad pasa de ser “sombra viva” a ser solamente “sombra”. Dios, en efecto, aparece en la obra como “el espejo vivo de la eternidad” y “forma de las formas”, de modo que se da lugar a un juego de reflejos:

“Cuando alguien mira en este espejo, ve su propia forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en el espejo es la figura de su propia forma, porque así sucede en un espejo material pulimentado; sin embargo, es verdadero lo contrario, porque lo que ve en el espejo de la eternidad no es la imagen, sino la verdad, de la que el mismo espectador es imagen. Por tanto, la imagen en ti, Dios mío, es la verdad, y el modelo de todas y cada una de las cosas que son o pueden ser”.²¹

De la cita anterior deducimos que Nicolás de Cusa invierte en el fondo la metáfora especular. Es decir, el reconocimiento de la criatura en su ser como tal requiere, no tanto mirarse a sí misma en la forma de una autorreflexión subjetiva; sino que supone mirarse en Dios, que es el espejo vivo. Entonces, puesto que el Absoluto es y contiene en sí toda verdad, devuelve a la criatura como si fuera un reflejo, la imagen de la criatura presente en el propio ser divino. La criatura entonces ve a la vez a Dios y a sí misma en su verdad. Esa verdad de la criatura no es una imagen reflejada en un “espejo material pulimentado”, sino que es la propia idea eterna y divina, según explica Cusa en el capítulo X desde la teología del Verbo.

Si Dios es “espejo vivo” la criatura es entonces “sombra viva” que se ve a sí misma en aquel, recibiendo de él lo que es, pudiendo la forma de las formas manifestarse a cada criatura de modo diferente, según la verdad de la imagen de cada una:

²¹ Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. XV, nº 63.

“Puesto que yo soy una sombra viva y tú eres la verdad, considero que la verdad cambia con el cambio de la sombra. Eres, pues, Dios mío, de tal modo sombra que eres la verdad. Eres mi imagen y la imagen de cualquiera, de modo tal que eres el modelo. [...] Mi rostro es verdadero rostro, porque tú, que eres la verdad, me lo has dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad absoluta”.²²

La manifestación es entonces distinta según la imagen del que se mira en el espejo; pero, además, la verdad de la imagen se halla en el modelo, que se manifiesta en la imagen misma y de modo diferente en cada uno.

Al ver su verdad en la verdad absoluta, el ser humano ve su fundamento y se ve a sí mismo en él: “Se piensa como un modo de una verdad ontológicamente constituida y que al mismo tiempo se realiza a sí misma”.²³ Tal es la determinación central de la persona y su dignidad en lo que se refiere a este tema desde la especulación sobre la libertad.²⁴

4. Conocer como dotar de significado en Nicolás de Cusa

Para introducirnos, en relación con la idea de libertad como elección de sí mismo, en la metafísica del conocimiento en Nicolás

²² Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. XV, nº 64.

²³ W. Beierwaltes, “*Visio facialis*: mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita y la infinita”, en *Cusanus*, p. 224.

²⁴ El tema de la libertad en Nicolás de Cusa lo expuse en relación con el pensamiento de Leonardo Polo en M. J. Soto-Bruna, “La ‘Imago Dei’ como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa”, *Studia Poliana* 15, (2013), pp. 179-189. Lo que he expuesto aquí es una revisión de una parte de ese estudio.

de Cusa, tendremos en cuenta ahora el siguiente texto, en el que el intelecto se presenta como “lo primero”.

“Es conveniente, en primer lugar, que prestes atención a que el primer principio es uno, y que según Anaxágoras se denomina intelecto, a partir del cual todas las cosas llegan al ser, de modo tal que llegue a manifestarse él mismo. El intelecto, en efecto, tiene su deleite en mostrar y comunicar la luz de su inteligencia. El intelecto creador, puesto que se hace a sí mismo fin de sus propias obras, es decir, para que su gloria se manifieste, crea las sustancias cognoscitivas, las cuales puedan ver su propia verdad, y a ellas el creador mismo se ofrece a sí mismo como visible en el modo en que ellas tienen la capacidad de aferrarlo. Esto es lo primero que hay que saber, y en ello se contienen de modo implícito todas las cosas que hay que afirmar”.²⁵

Esto escribe Nicolás de Cusa en *El Berilo* en 1458, una obra que recoge prácticamente todos los temas de su pensamiento anterior. En 1450 terminaba los Diálogos *Del idiota*, de los cuales, el más importante para nuestro tema es *La mente*; y en 1453 terminaba *La visión de Dios*. En *El Berilo* trata de la fuerza de la mente humana para recrear el mundo dentro de sí, de tal modo que se asemeja al creador en cuanto que es capaz de *complicar* en sí el mundo de las *explicaciones* o semejanzas de los ejemplares divinos. Dicho de otro modo, la verdad de las cosas, que sería inaccesible en su origen divino, resplandece y se ilumina en y a través del conocimiento humano. En *La visión de Dios* trata de la relación entre ver y crear

²⁵ Nicolás de Cusa, “El Berilo”, en Á. L. González (ed.), *Sobre la mente y Dios*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 143, (Pamplona: EUNSA, 2013), nº 4.

en el Absoluto y el ser de la humana finitud en cuanto es vista por el Absoluto y, desde el alma intelectual, es capaz de contemplarlo.

En lo que sigue se tratará sobre estos temas teniendo presentes tres objetivos 1) comprender la intelección como conocimiento de sí y remitencia al Absoluto; 2) advertir la noción de mente como imagen viva capaz de recrear el mundo dentro de sí; 3) llegar a comprender que Nicolás de Cusa inaugura una nueva teoría del conocimiento que, aunque haya sido interpretada como prefiguradora del kantismo, no es exactamente así, aunque inicia un nuevo modo de comprender el conocimiento en el que la primacía se otorga al sujeto y no a la realidad en sí, distanciándose así del pensar anterior.

5. La intelección como conocimiento de sí y del Absoluto

Según Nicolás de Cusa, cuando el alma intelectual escruta dentro de sí contempla a Dios y a todas las cosas; así lo leemos en *La caza de la sabiduría*: “Debido a que el conocimiento es asimilación, encuentra todas las cosas en sí mismo como en un espejo viviente dotado de vida intelectual, el cual mirando a sí mismo ve en sí mismo todas las cosas como asimiladas a sí. Y esta asimilación es la imagen viva del creador y de todas las cosas”.²⁶ A la luz de esta doctrina, vincula el conocimiento de las cosas con el autoconocimiento del alma como imagen de Dios, y en este sentido supone “un nuevo modo de entender el conocimiento”.²⁷

Al conocer las cosas asimilándolas en sí, el alma se reconoce a sí misma como una imagen viva e intelectual del creador:

²⁶ Cfr. Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, ed. bilingüe. M. Álvarez Gómez (trad., notas y comentarios), (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014), XVII, 50.

²⁷ Á. L. González, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, *Studia Philologica Valentina*, 10, 7, (2007), p. 1.

“Ahora bien, puesto que el entendimiento es imagen viva e intelectual de Dios, que no es otro respecto de cosa alguna, por eso le contempla en sí cuando entra en sí mismo y toma conciencia de que es imagen de la misma índole que su arquetipo”.²⁸ En el pasaje anterior, la metáfora del espejo opera como nexo lógico entre el autoconocimiento del alma, el conocimiento de Dios y el conocimiento del mundo: el alma se asemeja a Dios porque es un espejo vivo; y, por ser espejo, puede contemplarlo en sí misma y conocerse como imagen suya; y conocer entonces el mundo dentro de sí a semejanza de cómo están complicadas todas las cosas en el Absoluto.

Como “imagen viva”, tiene entonces la capacidad de recrear en sí misma todas las cosas que, a modo de ejemplares, están en el intelecto o Logos divino, y por ello es denominada también *medida* de las cosas; así lo expresa en *El Berilo*: “Por eso, el hombre encuentra en sí mismo, como en la razón que las mide, todas las cosas creadas”.²⁹ La idea de medida implica aquí que la mente humana asimila en sí misma todas las cosas para, por participación del poder divino, asimilarlas nocionalmente, lo que es hacerlas inteligibles dentro de sí o dotarlas de significado.

Entre el medievo y la modernidad, podemos aseverar que el ser humano mide todas las otras cosas, pero, en definitiva, la unidad de medida no está en él, sino en el Absoluto. Se conectan así las ideas de *imago representationis* creada y *imago imitationis creata*, términos que emplea en *De sapientia*.

En este contexto, el término imagen o, incluso, el de representación, al que acabamos de aludir, no se conectan con la idea de copia, como hemos señalado anteriormente. Más bien, hace referencia a la capacidad de la mente para hacer visible lo

²⁸ Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, XVII, nº 50.

²⁹ Nicolás de Cusa, *El Berilo*, nº 6.

invisible, tema este recurrente en el Cusano. Todo ello es gracias al poder de la mente humana y tal es la misión del conocimiento humano.

Volkmann-Schluck lo ha precisado en términos muy concretos; cuando habla de la representación simbólica del mundo en Nicolás de Cusa sostiene: “desde el principio es necesario tener claro que *imago* no significa copia [*Abbild*] de un original [*Urbild*], sino expresión visible de lo que es invisible”,³⁰ donde expresar, frente a copiar, significa imitar y reproducir –hacer visible– la invisibilidad esencial del Absoluto, cuestión álgida en nuestro tema: “la invisibilidad esencial del Absoluto y la posibilidad de su visibilidad son los dos puntos sobre los que pivota la articulación de la trascendencia de Dios y su inmanencia en todo lo creado”.³¹ En ese sentido, conocer no es copiar la realidad, sino actividad creadora del espíritu. En lo que se refiere al ser creado o a la finitud, resulta que para que se dé la real existencia de la criatura no es suficiente la mirada de Dios, sino que es preciso que a ella se una la mirada de la criatura, pues “una cosa es en tanto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser. [...] eres visible en la medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en tanto en cuanto te ven”.³² El ser de la criatura proviene de que es vista por la mirada absoluta y a la vez de que la criatura se dirige a esa mirada; y así, la

³⁰ K.-H. Volkmann-Schluck, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984), p. 25.

³¹ Á. L. González, “Creador y criatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa”, en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*. Dirigido por G. Aranda, C. Basevi y J. Chapa. Colección Teológica, 82, (Pamplona: EUNSA, 1994), p. 550.

³² Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, c. XII, nº 47.

presencia divina, en el símil del espejo, no alude sino a una visión de la verdad del propio ser del entendimiento finito.

Se trata de profundizar a continuación en la noción de mente como imagen viva y sus consecuencias para la comprensión del conocimiento.

6. La mente como imagen viva

La mente humana es para Nicolás de Cusa imagen de Dios; pero esto no implica existir como una suerte de copia que se limitase a reflejar el mundo. Al ser imagen, es capaz de hacer manifiesto el contenido del Logos divino. Pero es sobre todo “imagen viva” que imita al Absoluto “recreando” lo creado, lo cual quiere decir que, al conocer, configura, o recrea una noción de las cosas del mundo, y entonces estas adquieren un significado inteligible para la mente humana. En este sentido, se dice que su acción es asimilativa o nocional, pero no intencional en el sentido clásico, pues ve y conoce a los entes dentro de sí, al advertirse a sí misma como imagen. Podría afirmarse que “produce” su propio actuar, no la realidad. Ciertamente, la mente “es principio activo del conocer, pero un principio cuya actividad recae sobre sí mismo y no sobre lo real”.³³

Sin lugar a dudas, la creación material es manifestación o teofanía, pero el conocer humano, además, como hemos leído: “encuentra todas las cosas en sí mismo como en un espejo viviente dotado de vida intelectual, el cual mirando a sí mismo ve en sí mismo todas las cosas como asimiladas a sí”.³⁴ Su acto de conocer consiste en configurar, midiéndolas, las cosas creadas: La mente “reproduce en ella lo que no es ella misma –lo real–, que comienza

³³ D. Gamarra, “*Mens est viva mesura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual”, [Nicolás de Cusa, número monográfico editado por Á. L. González], *Anuario Filosófico* 28, 3 (1995), p. 589.

³⁴ Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, XVII, 50.

a existir de modo nuevo, –mas no en cuanto real–, sino en cuanto *species*, como *complicatio intentionalis*”,³⁵ lo que significa que puede remitir al creador, a través del intelecto humano. Estamos ante una idea de *mens* como *mensura* que replantea la idea clásica de intencionalidad. Pues, no obstante, la mente humana no pierde nunca su carácter de dependencia respecto del origen, pues su función culmina en hacer visible la invisibilidad esencial del Absoluto. Además, lo real nunca puede ser reductible a pensamiento; lo real en la mente humana es lo real pensado, recreado, configurado, que remite al ejemplar de la mente divina. En este sentido se habla de una “especie” que complica la mente humana para acceder al Absoluto.

En realidad, la mente humana no es una suerte de *explicatio* de la divinidad (como puede serlo el mundo), sino que, propiamente, es “imagen de la complicación eterna”³⁶:

“Todas las cosas están en Dios, pero allí están como ejemplares de las cosas; todas las cosas están en nuestra mente, pero como semejanzas de las cosas. Como Dios es la entidad absoluta que es complicación de todos los entes, del mismo modo, nuestra mente es la imagen de esa entidad infinita, que es la complicación de todas las imágenes [...] la mente es imagen de Dios y es el ejemplar de todas las imágenes de Dios que son posteriores a él. Por ello, cuanto más participan de ella todas las cosas

³⁵ D. Gamarra, “*Mens est viva mesura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual,” p. 589.

³⁶ Nicolás de Cusa, *La mente*, en *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, Á. L. González (introducción, trad. y notas), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 19. 2ª ed. revisada, (Pamplona: Eunsa, 2008), c. IV.

que vienen después de la mente simple, tanto más participan también de la imagen de Dios, puesto que la mente es de suyo imagen de Dios, y todo lo que es posterior a la mente, lo es exclusivamente por medio de la mente”.³⁷

Nicolás de Cusa puede decir entonces que la mente humana es un arte finito, imagen del arte infinito. Y, en la medida en que recrea las cosas al conocerlas, se puede sostener que su asimilación de las cosas del mundo no es intencional en el sentido clásico del término, puesto que la mente humana recrea el mundo dentro de sí. No se trata de una representación al estilo kantiano, como pueden haber pensado algunos autores de la Escuela Neokantiana de Marburgo (piénsese en los volúmenes de Ernst Cassirer sobre *El problema del conocimiento*, cuyo primer tomo comienza precisamente con Nicolás de Cusa, en el marco de un “Renacer del Problema del Conocimiento”³⁸) pues el recrear del Cusano significa propiamente iluminar el mundo de tal modo que el hombre puede advertir que remite a la divinidad.

³⁷ Nicolás de Cusa, *La mente*, c. III.

³⁸ E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, vol I. W. Roces (trad.). 2ª ed., (México: FCE. 1965): “En los primeros escritos de este pensador vemos cómo aparecen, a primera vista, referidos entre sí y entrelazados de un modo negativo el concepto de Dios (tema que considera central en la filosofía cusana) y el concepto del conocimiento. Negando y aboliendo progresivamente toda la determinabilidad propia del *saber* y de su objeto finito, llegamos con ello al ser y a la determinación del contenido de lo absoluto”, p. 65. “La Edad Media consideraba el objeto del saber supremo como trascendente [...] La época moderna comienza invirtiendo la concepción de la Edad Media [...] El objeto a que se dirige su mirada es inmanente al espíritu: la *conciencia*”, p. 71.

En el sentido apuntado, se puede afirmar que uno de los principios que rigen el pensamiento de Nicolás de Cusa es esta idea de la mente como imagen de la divinidad.

Como escribió Ángel Luis González, “El hombre ordena las imágenes creadas, al igual que el Absoluto crea los entes”; “Dios es creador entitativo, el hombre es creador nocional. La mente humana, noble imagen de Dios, participa según sus posibilidades, de la fecundidad de la naturaleza creadora, por cuanto extrae de sí misma, en cuanto imagen de la forma omnipotente, entes racionales, a semejanza de entes reales”.³⁹ En este sentido, conocer es medir, no es crear, pero sí recrear cognoscitivamente, como señaló Álvarez Gómez en “Der Mensch als Schöpfer seiner Welt”.⁴⁰ El conocer perfecto se realiza solamente en Dios. El mundo es dicho por Dios, y este decir es constitutivo; el mundo también es dicho por el ser humano, pero este es un decir nocional que representa o remite al decir divino,⁴¹ pues, como se ha dicho, “la mente es imagen de la complicación divina”.⁴² En definitiva, las cosas se encuentran en el Logos divino en su verdad propia, pero en la mente humana, según semejanza y a modo de noción significativa e inteligible.

Como ha expresado Claudia D’Amico, no puede hablarse ya en Nicolás de Cusa de la verdad como la *adaequatio intellectus*

³⁹ Á. L. González, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología,” p. 9.

⁴⁰ M. Álvarez Gómez, “Der Mensch als Schöpfer seiner Welt-Überlegungen zu De coniecturis”, *Mitteilungen Und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13, (1978), pp. 160-166.

⁴¹ Cfr. D. Gamarra, “*Mens est viva mensura*,” p. 595.

⁴² Nicolás de Cusa, *La mente*, c. IV.

ad rem.⁴³ Más bien, en el contexto de la inaccesibilidad del Absoluto y de la idea de *mens* como *mensura*, aparece otro de los grandes principios del pensamiento del Cusano, esto es el principio de la “docta ignorancia”. En el tema que estamos tratando, este implica que si la inaccesibilidad de la Verdad originaria incide en los límites del conocimiento humano, su retrato como “medida”, permite que tenga en su mente las *explicata dei*, a las que dota de significado y, de este modo, hace visible –en la medida humana– la invisibilidad esencial de Dios mismo. Por ello siempre tendremos de lo real una apprehensión progresiva, conjetural.

Debe destacarse que “en el marco del pensamiento cusano la pregunta fundamental sigue dirigida al ente y no al sujeto en sentido moderno”,⁴⁴ aunque es un sujeto entendido como imagen viva donde se resuelve la cuestión fundamental del conocimiento; y ello en el sentido en que la novedad aquí consiste en que busca la respuesta de la realidad óptica en el marco de la mente humana. La *mens* no es, en efecto, el fundamento de lo real, pero es la que da realidad de significado a las cosas. “Igualmente lo inteligible está en el intelecto por medio de su semejanza inteligible, y el intelecto está en lo inteligible por medio de su semejanza intelectual”.⁴⁵

En el diálogo sobre la mente, Cusa explica muy bien que la mente posee una fuerza o potencia, que, aún necesitando el estímulo de los sentidos, por ser “imagen de la absoluta complicación, que es la mente infinita, tiene el poder de asimilarse a toda explicación”;⁴⁶

⁴³ C. D’Amico, “Nicolás de Cusa ‘De Mente’. La profundización de la doctrina del hombre-imagen”, *Patristica et Medievalia* 12, (1991), p. 54.

⁴⁴ Cl. D’Amico, “Nicolás de Cusa ‘De Mente’. La profundización de la doctrina del hombre-imagen”, p. 60.

⁴⁵ Nicolás de Cusa, *El Berilo*, nº 5.

⁴⁶ Nicolás de Cusa, *La mente*, c. IV.

esto es lo que implica el ser imagen de la simplicidad infinita que complica todas las cosas. Por ello, continúa:

“Nosotros experimentamos, por tanto, que la mente es esa potencia que, aunque carezca de toda forma nocional, sin embargo, puede, estimulada, asimilarse a toda forma y producir nociones de todas las cosas, semejantes en cierto modo a una vista sana que está en la oscuridad y que jamás haya estado en la luz; esa vista está privada de toda noción actual de las cosas visibles, pero cuando adviene a la luz y es estimulada, se asimila a lo visible para tener una noción”.⁴⁷

7. Conclusiones

En conclusión, estamos ante una idea de *mens* como *mensura* que replantea la idea clásica de intencionalidad. No obstante, la mente humana no pierde nunca su carácter de dependencia respecto del origen, pues su función culmina en hacer visible la invisibilidad esencial del Absoluto. Y, en lo que se refiere al conocer, podría pensarse que la alteridad de lo finito supusiera cierta negatividad; pero Nicolás de Cusa ha definido la imagen creada a la vez que ha señalado su actividad o dinamicidad, cuando refiere la verdad a la que aspira. Aquí se unen naturaleza, libertad y autoconocimiento, pues, ya desde *La docta ignorancia*, Cusa sostuvo que todo ser humano, por su libertad, tiende a perfeccionar su naturaleza, y para ello necesita del autoconocimiento de esa naturaleza.

Todo ente finito es “otro que”.⁴⁸ No obstante, en Dios todo es “complicativamente”, pero esto no significa que la imagen se

⁴⁷ Nicolás de Cusa, *La mente*, c. IV.

⁴⁸ Cfr. W. Beierwaltes, “Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano”, p. 149. Cfr. Nicolas de Cues, *Du non-autre*.

disuelva el modelo. Pero, por otra parte, esa naturaleza, reconocida por uno mismo, será la misma posibilidad de la libertad, o, a mi juicio, también del autoconocimiento.

Fuentes

Nicolai Cusae Cardinalis Opera, (Parisiis: Ed. de Faber Stapulensis, 1514; reimpr. Frankfurt/Main: Minerva G.M.B.H., 1962), vol. I, fol. 99r-114r.

Nicolai de Cusa Opera omnia. 6, De visione Dei, Edidit Adelaida Dorothea Riemann. Iussu et auctoritate Academie Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, (Hamburgi: In Aedibus Felici Meiner, 2000).

Nicolas de Cues, *Du non-autre. Le guide du penseur*, Préface, introduction et annotation par H. Pasqua, (París: Les Éditions du Cerf, 2002).

—. *La docte ignorance*, Introductio, traduction du latin et notes d'H. Pasqua. Nouvelle éd., rev. et aug., (Paris: Payot & Rivages, 2011).

Nicolás de Cusa, *La mente*, en *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, Á. L. González (introducción, trad. y notas), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 19. 2ª ed. revisada, (Pamplona: Eunsá, 2008), pp. 53-107.

—. “El Berilo”, en Á. Luis González (ed.), *Sobre la mente y Dios*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 143, (Pamplona: EUNSA, 2013), pp. 181-228.

—. *La caza de la sabiduría*, M. Álvarez Gómez, (trad., notas y comentarios), (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014).

—. *La visión de Dios*, 6ª ed., Á. Luis González. (trad., e introducción), (Pamplona: EUNSA, 2009).

Kues, N. von, *Von Gottes Sehen. De visione Dei*. Herausgegeben von Elisabeth Bohnenstädt. 2ª ed., (Heidelberg: Meiner, 1944).

Bibliografía

- Beierwaltes, W., “Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*. A. Ciria, (trad.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 72, (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 145-180.
- . “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, A. Ciria (trad.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 72, (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 181-209.
- . “*Visio facialis*: mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita y la infinita”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*. A. Ciria (trad.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 72, (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 211-254.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966).
- Bredow, G. von, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*mens viva dei Imago*),” en *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*. Herausgegeben von Hermann Schnarr, (Münster: Aschendorff, 1995), pp. 99-109 [publicación original: Gerda von Bredow, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*mens viva dei Imago*)” (Die Referate des Symposions “Das Menschenbild des Nikolaus von Kues” in Trier vom 6. bis 8. Oktober 1977. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Martin Bodewig, Josef Schmitz, Reinhold Weier). *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13, (1978), pp. 58-67, (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1978).

- . “Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit,” en Herausgegeben von Hermann Schnarr, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*. (Münster: Aschendorff, 1995), pp. 245-263.
- Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, vol I. W. Roces (trad.), 2ª ed., (México: FCE. 1965); [original alemán: *Das Erkenntnis problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, (Berlin: Bruno Cassirer editor, 1906)].
- Colomer, E., “Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa”, en *De la Edad Media al Renacimiento*, (Barcelona: Herder, 1975), pp. 176-200.
- Cuozzo, G., Dall’Igna, A., González Ríos, J., Molgaray, D., Venturelli, G. (eds.), *Verbum et imago coincidunt: il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, (Milano: Mimesis, 2019).
- D’Amico, C. “Nicolás de Cusa, ‘De Mente’: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”, *Patristica et Medievalia* 12, (1991), pp. 53-67.
- . “Nicolás de Cusa, ‘De Sapientia’: un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval”, *Patristica et Medievalia* 13, (1992), pp. 107-120.
- Gamarra, D., “*Mens est viva misura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual,” [Nicolás de Cusa, número monográfico editado por Á. L. González], *Anuario Filosófico* 28, 3, (1995), pp. 583-609.
- González, Á. L., “Creador y creatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa,” en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*. Dirigido por G. Aranda, C. Basevi y J. Chapa. Colección Teológica, 82, (Pamplona: EUNSA, 1994).

- . “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, *Studia Philologica Valentina* 10, 7, (2007), pp. 1-24.
- Javelet, R., “La réintroduction de la liberté dans les notions d’image et de ressemblance, conçues comme dynamisme”, *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. A. Zimmermann (ed.), cuidado de la impresión a cargo de Gudrun Vuillemin-Diem, (Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1971), pp. 1-34.
- Kijewska, A., “*De ludo globi*. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge,” en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.), (Buenos Aires: Biblos, 2005), pp. 157-164.
- Kremer, K., “Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (‘Sis tu tuus, et Ego ero tuus’)”, (*Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986*. Herausgegeben von Rudolf Haubst. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 18 (1989), pp. 227-263, (Trier: Paulinus Verlag, 1989).
- Soto-Bruna, M. J., “La ‘Imago Dei’ como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa”, *Studia Poliana* 15, (2013), pp. 179-189.
- Volkman-Schluck, K.-H., *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984).

CONSIDERACIONES SOBRE EL “ESTADO” MEDIEVAL Y EL TRÁNSITO AL ESTADO MODERNO

Raúl Madrid
Pontificia Universidad Católica de Chile

1. El *Estado* medieval

Antes de comenzar, es preciso advertir que este trabajo no tiene por objeto presentar la panorámica total del desarrollo político del medioevo, sino sólo entregar algunos elementos para advertir cómo influyen en el esbozo del concepto de Estado algunos núcleos del pensamiento aristotélico, que contribuyeron a la eloración de éste, y ayudan a distinguirlo de la noción moderna.

La expresión “Edad Media” fue acuñada por el humanismo renacentista, para designar lo que consideraban un período de oscuridad situado entre la brillante Antigüedad Clásica y el supuesto rebrote de sus ideales en el *Quattrocento* italiano (que consideraban igualmente “brillante”). Así, el Medioevo habría sido una suerte de paréntesis de fanatismo en el desarrollo de la civilización, que el Renacimiento habría venido a revertir, para fortuna de la humanidad. Esta opinión encontró eco en los pensadores ilustrados del siglo XVIII, como Voltaire, quien rechazaba las acciones intolerantes, persecutorias y (supuestamente) fanáticas que, en su opinión, habían sido realizadas por creyentes en el pasado. Algunas de estas descalificaciones a la Edad Media han participado también del rechazo al mundo católico, como es el caso de algunos historiadores y viajeros, principalmente anglosajones, que destacaban el carácter opresivo de la época a manos de un

catolicismo “retrógrado”.¹ Esta posición tuvo su origen en la rivalidad de la iglesia anglicana, así como en las disputas políticas y bélicas con España. Los prejuicios contenidos en esta concepción ciertamente han dificultado a la historiografía una aproximación a la Edad Media en sus verdaderas luces y sombras, aunque en la actualidad han surgido varias voces que rescatan el valor intelectual del período.²

Desde el punto de vista de la filosofía política y del Derecho Constitucional moderno, uno de los principales problemas relativos a la época medieval ha sido alcanzar claridad sobre el significado atribuido en la Edad Media cristiana a lo que hoy se denominaría “Estado”. El estudio de las ideas políticas medievales, sin embargo, se ha desarrollado sustancialmente desde las últimas décadas del siglo pasado, por dos razones principales: en primer lugar, el análisis de fuentes que hasta ahora no se habían considerado como tales para lo relativo a las concepciones políticas, y en segundo término, por la comprensión de que las ideas sobre la política y el gobierno propias de la alta Edad Media se encuentran a menudo

¹ E. D. English y C. Lansing, “The Idea of the Middle Ages”, en *A Companion to the Medieval World* (English y Lansing eds.), (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), p. 3.

² “Si hasta el siglo XIX, a pesar de la publicación de algunas obras y especialmente de textos relativos a la Edad Media, fue considerada la etapa medieval como una época oscura, a partir de la desaparición de Napoleón del escenario político se va a producir una modificación sustancial del propio concepto de Edad Media, haciendo posible el nacimiento de una verdadera Historia Medieval. Un desbordado entusiasmo vinculado a la eclosión del Romanticismo, al renacimiento del espíritu religioso y a la efervescencia nacionalista, entre otros factores, terminó por colorear de rosa la antigua leyenda negra forjada sobre los siglos medievales”. C. González, “La Construcción de la Edad Media. Mito y Realidad”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, N° 77, p. 130.

en registros donde no se las buscaría espontáneamente según los criterios contemporáneos, tales como sermones, *Gestas*, cartas, etc.³

El primero en utilizar el término “Estado” en el sentido que aquí interesa fue Maquiavelo, para referirse a las tiranías, principados y reinados en que se encontraba dividida la Europa de su tiempo.⁴ A lo largo del *Príncipe*, se hace evidente que la voz es utilizada en su significado latino: como *status*, término que indicaba la posición o situación de algo, pero en sentido figurado, es decir, como *status rei publicae*, relativo a la situación política de una comunidad, o a su régimen político.⁵ Maquiavelo no se ocupa de definir lo que debe considerarse como “Estado”, simplemente designa con el término a las organizaciones políticas del bajo medioevo. El concepto de “Estado” es frecuentemente omitido de los estudios medievales, porque en general se entiende que la noción corresponde a un conjunto de ideas políticas posteriores, que no se presentaban como tal en la Edad Media.

Efectivamente, el problema de la organización del poder no parece ser central para los medievales. La especulación política de la época se encontraba más bien vinculada al análisis de las relaciones entre la potestad eclesiástica y la temporal, que ocupa diversos períodos, cismas, enfrentamientos y batallas. Aun cuando la noción de Estado, desde el punto de vista de

³ W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 11.

⁴ “Todos los Estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son Repúblicas o Principados”. Cf. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, (Madrid: Alianza Editorial, 2010), p. 5.

⁵ CF. *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, (Barcelona: Bibliograf, 1982), voz *Status*.

su contenido, es relativamente unitaria y coherente desde los tiempos antiguos hasta nuestros días, la versión medieval tiene un conjunto de características específicas distintas de lo que entiende por tal un pensador moderno, y es necesario aproximarse a ella desde sus fundamentos, no mediante la aplicación de las categorías contemporáneas. Esta particularidad no puede ser ignorada, si se desea evitar las caricaturas y las deformaciones del pensamiento político medieval, tal como ha ocurrido en otros ámbitos del pensamiento. Por lo dicho, puede parecer *prima facie* problemático usar la expresión “Estado” para describir los aspectos de la organización política de la Edad Media.⁶ Por otro lado, sin embargo, vamos a sostener aquí que hay al menos una perspectiva en que el contenido del concepto medieval es, en líneas generales, idéntico a la noción antigua, y distinto del moderno. Por ello, nos parece que su uso admite cierta flexibilidad en términos, si no, historiográficos, al menos filosóficos. Esta es la razón por la que hablaremos aquí de “Estado” medieval y escolástico.

Al principio de la Edad Media, confluyen dos vertientes desde la que se nutre la teoría política: por una parte, las ideas católicas, que se desarrollan en estrecho contacto con la filosofía y las instituciones provenientes del Imperio Romano, y –por la otra– las ideas de los pueblos bárbaros que resultan determinantes en el fin de la era romana. La institucionalidad de los nuevos actores provenientes del norte de Europa hará sentir su influencia más bien a fines del período medieval, mas no en sus comienzos. La doctrina católica, por el contrario, es determinante en el momento mismo en que se reorganiza el mundo post-romano, mediante el surgimiento de monarquías territoriales, e influye también de modo radical en la concepción de que todos los hombres son iguales ante

⁶ J. Canning, *A History of Medieval Thought. 350-1450*, (Londres: Routledge, 2003), p. XI-XII.

Dios, la concepción del Reino como un cuerpo, y en la idea de un derecho natural idéntico para todos los hombres, como cuando San Pablo se refiere a “las cosas de la ley, que cumplen con arreglo a la naturaleza”.⁷ De hecho, en el Nuevo Testamento se formula una teoría concreta sobre la naturaleza del gobierno, que posee gran relevancia en el pensamiento político posterior: el gobierno es una institución divina, que deriva su autoridad de Dios,⁸ en consecuencia, la obligación de obedecer al Estado es al mismo tiempo una necesidad política y un deber religioso. Esto, como apunta Böckenförde, es una nueva concepción del mundo, de la naturaleza y de Dios, y no puede dejar de considerarse a la hora de calibrar la naturaleza de la organización política medieval.⁹

Desde el punto de vista de la influencia en la doctrina católica de los primeros tiempos, la concepción del Estado tiene por fundamento en gran medida la idea planteada ya por los estoicos (pero no exclusiva de ellos) de que el hombre es un ser social por naturaleza, y que el gobierno constituye una exigencia en la sociedad humana, según la forma prevista en el derecho divino.¹⁰ Sobre esta base unitaria, no debe olvidarse que la Edad Media abarca un poco más de diez siglos, por lo cual resulta problemático formular una única forma típica o idéntica de ejercicio del poder, y que lo que se encuentra en la realidad medieval es una gran

⁷ Romanos, II, 12-4.

⁸ Romanos, XIII, 1-7.

⁹ E.-W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, segunda edición, (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2006), p. 178.

¹⁰ H. F. A. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta. Volumen II: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*, (Stuttgart: Teubner Verlag, 1964), I, 62: “La ley universal, que es la recta razón, penetra a través de todas las cosas y se identifica con Zeus, que preside el gobierno de todo lo existente”.

complejidad paralela de formas diferentes de ejercer los poderes públicos, lo que convierte al período en un tiempo políticamente tan diverso como el mundo antiguo, a diferencia de la imagen estereotipada que lo presenta, merced a la idea del derecho divino de los monarcas, como una teocracia uniforme e indistinta.¹¹ Por esto dice Grossi que debemos aproximarnos al derecho medieval “como una gran experiencia jurídica que alimenta en su seno una infinidad de ordenamientos, donde el Derecho –antes de ser norma y mandato– es orden, orden de lo social, motor espontáneo, lo que nace de abajo, de una sociedad que se autotutela ante la litigiosidad de la incandescencia cotidiana construyéndose esta autonomía, hornacina propia y auténtica protectora del individuo y de los grupos. La sociedad [medieval] se impregna de Derecho y sobrevive porque ella misma es, antes que nada, Derecho, debido a su articulación en ordenamientos jurídicos”.¹²

En el núcleo de la concepción medieval del Estado parecen advertirse dos características: (a) la intrínseca limitación de los poderes públicos y (b) la concepción del conjunto de relaciones sustancialmente indisponibles por parte de dichos poderes públicos en términos de un orden jurídico dado, antecedente, que se estructuraba en innumerables vínculos y convenciones, extremadamente fragmentado y particularista. Sostiene de este modo la existencia de una verdadera constitución medieval, distinta del modelo que va a proponer la Modernidad. En consecuencia, cada tipo de Estado representa un modelo de constitución, y cada constitución da origen a un Estado. Esto es percibido como un caos por los racionalistas modernos (probablemente no hubiera sido así por los antiguos), no sólo porque parecía contrario a la idea

¹¹ G. Sabine, *Historia de la teoría política*, V. Herrero (trad.), octava reimpresión, (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), p. 181.

¹² P. Grossi, *El orden jurídico medieval*, F. Tomás y Valiente y C. Álvarez (trads.), (Madrid: Marcial Pons, 1996), p. 52.

de la política como un sistema que se ordenaba desde un primer principio hasta sus últimas consecuencias, sino también porque el tipo específico de orden estamental de la sociedad medieval, en que los protagonistas parecían conocer su lugar en el mundo, y estaban convencidos de que no podían abandonarlo –y en consecuencia se dedicaban a ejercer la función que les había tocado– les parecía un atentado a la floreciente idea de libertad individual. Por esto, si la constitución antigua apuntaba a un orden político de naturaleza ideal, la constitución medieval se parece más bien a un orden jurídico de hecho, que se defiende de la pretensión de desarmar los equilibrios locales,¹³ pero que conserva la idea de naturaleza diseñada por el mundo clásico, adaptada a la interpretación del dogma y la teología cristianas.

La idea escolástica de la política, entendida como una reflexión ordenada sobre el orden y estructura del poder público, tiene lugar a partir del siglo XI, y supone el orden dado de la naturaleza y la comprensión realista del mundo, a partir del cual se elabora la concepción del Estado como organización política que refleja la unidad en la diversidad. Hay que tener presente, para entender la conformidad de los pensadores medievales con la multitud de ordenamientos consuetudinarios y locales, que la idea del buen gobierno no estaba asociada a grandes contingentes de personas conviviendo en un lugar, sino a grupos más pequeños, donde el conocimiento muto era un factor esencial. Nos referiremos a algunas notas generales del “Estado” medieval, para contrastar la tesis de quienes consideran que el período que se inaugura con los cambios del siglo XI constituye una ruptura con el tiempo inmediatamente anterior.¹⁴ No hay que olvidar que las nociones

¹³ M. Fioravanti, *Constitución. Desde la Antigüedad a nuestros días*, M. Martínez Neira (trad.), (Madrid: Trotta, 2001), pp. 35-37.

¹⁴ H. Berman, *Law and Revolution II. Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, (Cambridge, Massachusetts:

escolásticas del gobierno y el bien común han desaparecido hoy de una forma tan radical del escenario dominante, que puede resultar completamente ajena a los parámetros de la metodología contemporánea,¹⁵ lo que no las hace por supuesto inválidas por sí mismas, sino simplemente ajenas a los consensos científicos dominantes. En la actualidad se encuentran tan asumidas en el discurso epistemológico las bases doctrinales de la modernidad, que la academia contemporánea –como parte de una tradición intelectual distinta– tiene importantes dificultades a la hora de comprender los puntos de partida de la tradición de la Escuela.¹⁶ Esto constituye un problema relevante a la hora de formular críticas a las conclusiones mayoritarias de la doctrina de nuestro tiempo,¹⁷ por cuanto, al no gozar de una comunidad científica dispuesta a aceptar sus puntos de partida, los argumentos resultan de hecho inoponibles. Este proceso comienza con el fin de la dominación escolástica, y su reemplazo por otras formas metodológicas de aproximarse al yo y a la realidad exterior.¹⁸

Harvard University Press, 1983), pp. 49 y ss.

¹⁵ El último trabajo propiamente tal sobre el tema, que se enmarca dentro del impulso que diera en su momento León XIII, es del año 1928: M. Demongeot, *Le meilleur régime politique selon St. Thomas*. Cf. también W. Hennis, *Politik und Praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der Politischen Wissenschaft*, (Berlín: Neuwied, 1963).

¹⁶ G. Vattimo, “Hermenéutica, nueva *koiné*”, en *Ética de la interpretación*, (Buenos Aires: Paidós, 1991), pp. 55 y ss: “la hermenéutica desempeña hoy un papel de paradigma y lenguaje que no comparte con otros modelos en la metodología filosófica contemporánea”.

¹⁷ Una buena relación de algunas teorías que pretenden dejar atrás la reflexión sobre el fundamento en B. Nasini, “Tentativas de superación de la metafísica”, *Bajo palabra*, Segunda Época N° 7, (2012), pp. 37-49.

¹⁸ J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, A. Bixio (trad.), cuarta edición de la tercera reimpresión, (Barcelona: Gedisa, 2008), p. 122.

Como toda política, la concepción medieval se asienta finalmente en una antropología, que se proyecta en la organización de las instituciones jurídicas y en la acción directiva. El fundamento de esta antropología es una concepción realista del ser, basada en la teoría de la substancia que formulara Aristóteles¹⁹ y que posteriormente fuera desarrollada por la obra de Santo Tomás de Aquino, el cual le otorga toda una nueva dimensión, al inscribirla en una teoría general de la existencia.²⁰ Esta cuestión es de primera importancia para la argumentación que sigue: frente a la disputa griega sobre dónde radica el ser, Aristóteles había respondido rechazando que éste fuera identificado con el flujo permanente, pero también aquella que lo situaba fuera del mundo. El resultado de su análisis fue la teoría de la substancia, es decir, la idea de que lo que existe es el ente concreto, singular, exterior a la inteligencia.²¹ La materia prima y la forma substancial, unidas, forman un *tertium quid*, una tercera cosa distinta de esos principios: el ente real singular, que no es ni pura materialidad ni pura formalidad, sino la especial e intrínseca combinación de ambos. Así, la materia sin determinación sólo es un accidente de razón, y la forma no encarnada carece de existencia sustentadora. Esto significa que la prioridad ontológica corresponde al ser substancial, y no a sus principios integrales. Dicho de otro modo: los principios integradores del ente son concebidos como separados gracias a la acción de la inteligencia que abstrae, pero en la realidad sólo se encuentran en el *tertium quid*, fuera del cual

¹⁹ Aristóteles, *Met.*, VII, 1: “así el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse esta: ¿qué es la sustancia?”

²⁰ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 3, ad 4m. Entre otros muchos textos, como *In IV Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 1, ad 2m; *Summa Contra Gentes*, lib. 1, cap. 25; *Summa Theologiae*, 1, q. 3, a. 5, ad l; etc.

²¹ Aristóteles, *Met.*, L. VII, 3., L. XII, 3.

no tiene otra existencia que la de los entes de razón. No existen, en consecuencia, principios separados y abstractos, sino entes reales cuya formalización intelectual nos permite concebir por separado, sólo en la mente, los distintos co-principios que los configuran.

Sobre esta base metafísica, se erige una antropología en que la forma substancial del hombre tiene una naturaleza espiritual, es decir, su entidad excede las determinaciones de la materia, cuestión que se demuestra a través del análisis de sus operaciones.²² Ahora bien, como todo ente se especifica por su principio más perfecto (que es al mismo tiempo el componente central de su definición), resulta que para estos autores la forma espiritual constituye la diferencia específica del hombre frente a todo ente no humano del mundo sensible. A través de ella el hombre conoce y quiere los bienes que son propios de su especie, y se ordena conscientemente a ellos, haciendo uso de su libertad, que otorga una dignidad superior a la de la simple existencia, al sujeto haciéndolo concausa del orden natural. Esto es lo que se denomina “dignidad moral”, que se encuentra en la base de las instituciones jurídicas y políticas. Así pues, en la prioridad ontológica y cronológica de las facultades propias del hombre, la inteligencia se presenta como anterior y superior a la voluntad y a la libertad, sin perjuicio de que la acción humana es concebida como una totalidad integral de ambos principios.

En la medida en que el modelo escolástico representa una visión ordenada y jerárquica del mundo, la naturaleza de la obra humana participa de las cualidades y determinaciones del agente, según la materia de cada caso particular. Puesto que los individuos, que son tales por razón de la materia *signata quantitate* que obra como principio de individuación, tienden a su fin no de una manera

²² Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 2, y *Summa Contra Gentes*, lib. 2, cap. 51.

aislada, sino a través de la sociedad civil, ésta aparece como un elemento de la esencia del bien humano, el cual sólo puede tender a su propia e individual perfección a través de la reunión de los hombres presentes, pasados y futuros. Semejante unidad integral del bien se produce a través del bien común político, que constituye un analogado del bien común de toda la especie humana (el cual, a su turno, es un analogado del bien común sobrenatural, en el contexto de la teología). Por esta razón, Santo Tomás define el bien común como el “bien de la persona humana en sociedad”,²³ es decir, el bien del sujeto es sentido propio, por cuanto éste encuentra su perfección sólo a través de la especie, el cual nunca podrá ser alcanzado fuera de la especie, y por lo tanto, fuera de la comunidad política. Ser persona, en consecuencia, es ser parte de una *communio personarum*: el hombre debe dirigirse necesariamente de un modo político hacia un fin trascendente que, en sí mismo, no es político.²⁴

¿Cómo se unen estos principios con la idea anteriormente descrita de un ordenamiento jurídico dado, existente, que todos respetan dentro de su comunidad? El gobernante, ya desde Juan de Salisbury, tiene un deber absoluto de promover la justicia y la equidad, es decir, traducir la equidad en forma jurídica.²⁵ Este no es un deber abstracto, es decir, no significa que todos los actos del monarca sean justos, sino que su deber de tender a la justicia carece de excepciones, y para eso le ha sido otorgado su poder.²⁶ Por esto es que se dice que gobierna según el derecho existente

²³ Tomás de Aquino, *Sum Theol.*, I-II, q.21. a.3.

²⁴ J. Martínez, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999), p. 189.

²⁵ P. Grossi, *El orden jurídico medieval*, p. 151.

²⁶ *Proverbios*, 8, 16: “Por mí gobiernan los reyes, y los nobles administran justicia”.

—y no según una norma ideal—, el orden de hecho, al que se hacía referencia antes: el depósito de la justicia y del gobierno político aparece así como una combinación del principio natural con los ordenamientos locales.²⁷

Todo lo anterior significa que el momento analítico en la consideración de los distintos aspectos del orden político, para los medievales, no es otra cosa que una fase del proceso intelectual en camino hacia la síntesis, y que la síntesis de los conceptos y los juicios relativos al orden político debe coincidir con la síntesis actual de la realidad exterior —es decir, un Estado o constitución real, no simplemente sociológico, como ocurrirá siglos después, sino un ente relacional que encarna simultáneamente principios y hechos, y sobre el cual actúa la inteligencia para formalizar y describir sus elementos esenciales. Esta es, en nuestra opinión, la esencia del pensamiento político medieval. Tanto la norma jurídica como la sociedad civil, el poder político, los súbditos, la justicia o el territorio acontecen como aspectos de un solo ente: la comunidad política. Siguiendo esta lógica, los escolásticos no oponían ni distinguían de manera radical, como ocurrirá en el pensamiento posterior, las ideas de Estado y sociedad. Estos dos conceptos tampoco contenían para ellos la carga semántica que las sucesivas doctrinas y modelos explicativos posteriores fueron depositando sobre las nociones y sus respectivos contenidos, y por lo tanto, podían asociarse de un modo que después resultará metodológicamente inviable. El “Estado” —es decir, la organización del poder temporal— era entendido como un aspecto complementario de los súbditos —la sociedad—, incrustado en comunidades concretas, con ordenamientos jurídicos concretos que era necesario preservar. Este es el modo en que se configura la realidad singular, sustancial y accidental, es decir, cada comunidad

²⁷ P. Grossi, *El orden jurídico medieval*, pp. 158 y ss.

civil concebida en su particularidad, que se dirige al bien común tanto en su dimensión esencial o universal, como en sus aspectos meramente históricos, porque la idea del orden político encarna los dos elementos en su acontecer fenoménico del estar-ahí. Así, el poder político, a través de la ley (concebida una ordenación de la razón promulgada para el bien común por quien tiene a su cargo la comunidad) era causa eficiente *in fieri* e *in facto esse* de la sociedad civil –tanto en su dimensión pasiva como potestativa–, mientras que los súbditos ocupaban el lugar de la causa material.²⁸ El ente social se componía por lo tanto de diversos principios causales que, integrados de modo sustancial, desempeñaban el efecto de conducir al ser humano, miembro de la comunidad, hacia su bien personal, tanto natural como sobrenatural, en una unidad que reflejaba, análogamente, la unidad del ser humano.

2. Hacia la formación del concepto moderno

Los autores, sin embargo –por una conjunción de causas históricas y sistemáticas que constituyen un profundo entramado de variación en la visión del mundo–, comienzan paulatinamente a desmarcarse de esta doctrina que podríamos denominar “realista” del Estado en el mundo clásico, desde finales del siglo XIV, caminando poco a poco hacia un proceso abstractivo del concepto, originado probablemente en las categorías gnoseológicas y epistemológicas que suponen el cambio de paradigma desde el realismo jurídico clásico a la Modernidad racionalista. A fines de siglo XIV nace, en los Países Bajos, un movimiento espiritual que iba a ser conocido posteriormente como *devotio moderna*, expresión con la que se buscaba manifestar una práctica religiosa que debía alejarse de las normas litúrgicas antiguas, para abrazar las nuevas corrientes teológicas. Desde Ockham se populariza

²⁸ Tomás de Aquino, *De Regimine Principum ad Regem Cypri*, cap. 1.

otra expresión: *via moderna*, para indicar con ella las corrientes metodológicas que, dependientes del nominalismo, rechazaban todos los procedimientos especulativos de la Escolástica para entrar por completo en el campo de la observación y la experimentación.²⁹

La conceptualización puramente filosófica del problema público, que había sido uno de los logros del mundo griego, adquiere nuevas formas desde la dominación romana, hasta el siglo XI, fruto de una conjunción histórica que deriva en la fundación de las escuelas catedralicias y los *Studia Generalia*. El modelo romano –la *Res publica*–, orientado de modo relevante a los efectos prácticos, comparte en lo esencial el modelo griego de constitución mixta –aunque llega a él de manera independiente–, pero lo redefine a través de la más eficiente institucionalización jurídica que ha conocido la historia,³⁰ en parte gracias al trabajo de Cicerón, cuyo pensamiento político continúa en líneas generales las conclusiones platónicas.³¹ El modelo romano, sin embargo, tendrá influencia en el pensamiento patrístico, carolingio y escolástico. Después de más de seiscientos años, la Escolástica redescubre a Aristóteles, y formula una teoría del Estado que se configura como un desarrollo explícito del fundamento, utilizando un andamiaje conceptual que sienta las bases sobre las cuales se ve obligada a

²⁹ L. Suárez, *Humanismo y Reforma católica*, (Madrid: Libros MC, 1987), p. 117.

³⁰ Esto sin perjuicio de que, una vez que ya hay contacto con la cultura griega, autores como Cicerón hayan reflexionado sobre el punto siguiendo el pensamiento y la experiencia griega. Cf. V. Pöschl, *Römisches Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift de Re Publica*, (Berlín: Darmstadt, reimpresión de 1983), pp. 40 ss, y p. 108.

³¹ R. von Stark, “Ciceros Staatsdefinition”, *La Nouvelle Clio*, N° 6, (1954), pp. 56-69, p. 56.

plantearse toda teoría posterior, ya sea a favor o en contra de las tesis de la Escuela.

En el cambio de paradigma intervienen dos movimientos o giros conceptuales que operan, cada uno en su ámbito, preparando el terreno para que la transformación teórica de los postulados modernos opere en la concepción de la organización política. Trataremos cada uno de ellos, en lo que tienen de relevante para el argumento que aquí se sostiene, por separado.

a) Limitación del poder como limitación de la jerarquía

La tesis de la monarquía limitada –que se halla en la base de lo que hoy se denomina derechos humanos de primera generación–, y la teoría del gobierno combinado o mixto no son una creación medieval ni moderna, pero sí creemos que pueden existir argumentos para sostener que sí lo son desde una perspectiva formal. Las ideas políticas de la antigüedad clásica regresan materialmente al primer plano doctrinal a fines de la Edad Media, pero consideradas desde un proceso significativo distinto, lo que en cierta forma les hace operar como conceptos nuevos, ajenos al horizonte de significado que tuvieron en épocas posteriores. Esta nueva perspectiva formal a que hacemos referencia es, justamente, la abstracción de que son objeto, fruto de la aplicación de las nuevas bases epistemológicas. Tal fenómeno se puede advertir ya en las obras de Jean Gerson (1363-1429) y Nicolás de Cusa (1401-1464), ambos con gran influencia en la teoría política y constitucional posterior. Veamos por separado cómo se produce el nuevo significado de las viejas ideas.

Gerson, Canciller de la Universidad de París –y gran conocedor de las opiniones de Ockham– defiende un sistema de monarquía limitada, proponiendo tanto para la Iglesia como para el Estado un modelo combinado de elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. En un período de crisis de la relación entre los poderes

eclesiásticos y seculares, postula doctrinas heterodoxas respecto al Papa y el Concilio, que luego fueron condenadas por Roma. Consideraba que el Pontífice no es el obispo universal que tiene poder inmediato sobre todos los creyentes: su potestad aparecía exclusivamente como subjetiva y ejecutiva.³² Por esta razón, la figura del Sucesor de Pedro perdería su infalibilidad, y podría caer en herejía, en cuyo caso los fieles tendrían el derecho de apresarlos y hasta de arrojarlos al mar. Admite, además, la superioridad de la Iglesia y del Concilio Ecuménico sobre el Papa. Su análisis adolece de cierto situacionismo, pues con objeto de acabar con el cisma, admite que circunstancias temporales adquieran el valor de principios, en la medida en que el objeto de su argumentación es la justificar ciertos métodos irregulares para conseguir un resultado. De ahí su tesis de que el Papa puede ser llevado ante el concilio, corregido y depuesto.

Gerson declara que no sólo los cardenales, sino también los príncipes, y de hecho cualquier cristiano puede convocar un concilio para la elección de papa reconocido por uno y universalmente. Como si esto fuera poco, considera además que los pastores pueden ser llamados a dicha asamblea, y estarían autorizados para tener una voz deliberativa igual que los obispos: ningún fiel debe ser excluido. En todas estas proposiciones se ve, como anunciábamos antes, un reflejo de las tesis de Ockham. Se manifiesta partidario de la superioridad de los doctores sobre los obispos, y propone que los doctores de derecho canónico y Derecho civil tuvieran voz en las deliberaciones del Concilio. Gerson votó a favor de los cuatro artículos del Concilio de Constanza (marzo 1415) que fueron el código del galicanismo y que prepararon el camino para las decisiones cismáticas de la asamblea de 1682. Por

³² J. Gerson, en: Goldast, *Monarquía*, II, 1384. Citado por R. Gettel, *Historia de las ideas políticas. Tomo I*, 2ª edición, (Barcelona: Editorial Labor, 1950), p. 228 ss. II, 259-279.

todos estos principios, Gerson, al igual que d’Ailly, su maestro, es un precursor de la Reforma Protestante. Y también por ello, los escritores protestantes, como Jepp y Winklemann, en Alemania y Bonnechose, en Francia, lo compararon en su momento con Wyclif y John Hus.

Así pues, en Gerson encontramos las nociones de constitución mixta y de equilibrio. La novedad, sin embargo, es que estas ideas están replanteadas no sólo como estructuras que posibilitan el mejor gobierno de las instituciones –como ocurría en el mundo clásico–, sino también como un principio de desestructuración de la jerarquía. Esto parece basarse en que lo medular de su propuesta resulta ser una concepción horizontal del poder político, dentro de la cual la noción del equilibrio de fuerzas propuesto por los antiguos en la idea de constitución mixta adquiere, más que una dimensión originada en la libertad como principio constitutivo de la naturaleza humana, una consideración de hecho; más que un poder moral, se parece a un poder fáctico, que se traduce a criterios de derecho subjetivo. Esta es la base del galicanismo, es decir, la doctrina ideológica que tiene su base en el derecho consuetudinario francés del siglo XV, cuyo principal punto es someter al claro católico al poder del Estado.

Algo similar ocurre con Nicolás de Cusa (1401-1464). El Cusano, que era antes que nada un jurista, defendió ideas incluso más radicales que Gerson.³³ El texto que interesa para nuestro tema, la *Concordantia Catholica*, refleja también el ambiente de fragmentación y desorganización del poder papal, por causa de los desencuentros con el poder temporal de la época, lo que había producido un significativo debilitamiento de la autoridad política. El Cusano consideraba al universo como un conjunto armónico

³³ K. Flash, *Nikolaus Cusanus*, 3ª edición, (Munich: Beck, 2007), p. 11.

de partes, estrechamente ligadas entre sí, sin una ordenación distinta del equilibrio. De manera análoga, la Iglesia y el Estado estaban compuestos de varios órganos, cada uno de los cuales disponía de funciones específicas y concretas, de tal modo que era posible aplicar idénticos principios a la organización del poder eclesiástico y temporal, reduciendo o eliminando implícitamente, de ese modo, la idea de jerarquía de la autoridad. Intenta equilibrar la doctrina y el Magisterio, el poder político del Concilio, el poder político del Papa y el poder del emperador, de manera que quedaran estipulados ámbitos de competencia y jurisdicción que los convirtiesen en poderes máximos en distintas esferas, que no podrían confundirse ni superponerse, sino que, al contrario, se legitimarían mutuamente. Todos los prelados aparecen como equivalentes para cuidar del gobierno de la Iglesia. El sólo hecho de ser obispo sitúa en una misma condición a todos miembros de la jerarquía. Por ello, la autoridad regente aparece como patrimonio de todos los ellos.³⁴ Fundándose así la Sede Petrina en el consenso de la Iglesia, es decir, de los obispos, y no en la *auctoritas*.

La reflexión de Nicolás de Cusa es muy relevante para la formación del futuro Estado Liberal, por cuanto consideraba que los hombres son libres e iguales por naturaleza, pero al mismo tiempo llega a la conclusión de que el origen de la autoridad y de la ley se hallaba en el pueblo mismo, de tal forma que el monarca se desempeñaba sólo como un administrador de los intereses de éste. Los gobernantes –de acuerdo con su tesis– se mantenían en su posición de mando gracias a la elección de los súbditos (*omnis potestas a Deo per populum*), y tanto los unos como los otros se

³⁴ N. de Cusa, *De Concordantia Catholica, De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, J. M. de Alejandro Lueiro, S.J., (trad.), (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987), 5, 270.

encontraban sometidos en su conducta a los límites de la ley.³⁵ La práctica de esa autoridad, divina en su origen, es, según su opinión, humana en sus modalidades.

Las ideas de que la autoridad de los gobernantes se origina en una delegación del pueblo, y la de que el poder supremo de la Iglesia reside en el conjunto de creyentes eran totalmente contrarias al pensamiento clásico, y fundamentan el tránsito al modelo moderno liberal. Aquellos que rechazaban la concentración de la autoridad en un individuo, volvieron los ojos al Derecho Romano, y rescataron la institución de la corporación, reconocida como persona, en sentido legal. La doctrina de la delegación fue el elemento a través del cual se le concedió personalidad jurídica al mismo pueblo. Este reconocimiento legal del conjunto de individuos hace posible la definición posterior de la soberanía como atributo o cualidad del pueblo en el Estado, sin acudir a la persona del monarca.³⁶

El pensamiento de Gerson y Cusa se orienta a limitar el poder de la Iglesia frente al Estado, al sostener la doctrina utilitarista de la necesidad, llegando a justificar la resistencia al Pontífice, cuando así lo exigiera el interés general. El propio Gerson admite que el poder temporal puede convocar un concilio para destituir al Papa, si éste no cumplía con fidelidad sus deberes jerárquicos, o rehusaba la obediencia a las leyes divinas y naturales. Como dice Sabine, la importancia del movimiento conciliar en el pensamiento político consistió en encarnar el primer gran debate entre constitucionalismo y absolutismo, y en que preparó y difundió

³⁵ N. de Cusa, *De Concordantia Catholica*, 3.

³⁶ O. von Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, F. W. Maitland (trad.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 160 y ss.

ideas que fueron utilizadas en los debates posteriores, dentro de la misma línea que inaugura.³⁷

De este modo, estos autores repiten en los siglos XIV y XV las tesis griegas y medievales de la limitación del poder, la constitución mixta y el equilibrio basado en el contrapeso, pero con la novedosa característica de que ello tiene ahora por objeto no sólo explicar los acontecimientos de su propio tiempo, sino también proceder a la desestructuración de las ideas jerárquicas sobre el poder político, y la visión ordenada y estructural de las relaciones sociales, lo que en sí mismo posee una connotación doctrinal, sentando las bases del absolutismo, pero fundamentalmente de la idea de que el poder político se impone a los poderes trascendentes, lo que aporta un elemento significativo para la naturaleza del futuro Estado Liberal de Derecho, al formarse un Estado unitario, con sistemas jurídicos integrados. El concepto de poder político, merced a estas variaciones, va sentando las bases para una concepción de él mucho más horizontal, en desmedro de la verticalidad original del *Basileus*.

b) La Reforma Protestante y la libertad de conciencia

El segundo elemento significativo en este proceso de tránsito hacia el Estado Liberal es, sin duda alguna, la Reforma Protestante. Dentro de sus efectos más relevantes se cuenta haber generado al interior de la Iglesia un proceso idéntico al que se había producido dentro del Imperio, y proclamado doctrinalmente por Gerson y Cusa: al oponerse a la supremacía del Papa, reparte la jurisdicción eclesiástica entre las diferentes comunidades.³⁸ Contribuye de este modo a que se consolide el amor patriótico nacional, destruye la unidad de la Iglesia y del poder temporal, colaborando

³⁷ G. Sabine, *Historia de la teoría política*, p. 253.

³⁸ L. H. Waring, *The Political Theories of Martin Luther*, (Nueva York: G. P. Putnam Son's, 1910), pp. 98-99.

de esta manera a reorganizar el continente europeo en diversos estados nacionales.³⁹ El rey pasa a ejercer el papel de defensor de la soberanía y de la independencia de los nacientes estados, declarando su poder autoritario como derivado únicamente de Dios. En la medida en que el rey gobierna por derecho divino, y es responsable sólo ante Dios, no se encuentra ligado con sus súbditos por vínculo alguno, y es libre frente a ellos, frente al papado y frente a otros soberanos. Esto constituyó en su momento una desviación de la teoría clásica medieval, por cuanto la conciencia medieval llegaba a concluir la existencia de una Iglesia-Estado, y concentraba la fuente suprema del poder en la potestad espiritual, mientras que en la nueva argumentación se descende desde este imperio universal –la Cristiandad– a la supremacía del Estado territorial y el predominio del poder civil. Los reformadores más importantes proponen la sumisión pasiva a los mandatos del Estado, estableciendo que todos los poderes han sido ordenados por Dios. El efecto es una especie de mundanización del poder político.

Esta orientación inmediata de la Reforma a fortalecer la autoridad del Príncipe constituye sólo un primer momento del proceso, sin embargo; se trata de un efecto que debe ser conciliado con otro más profundo, de naturaleza hermenéutica, por cuanto las tesis reformistas amplían la idea de la libertad –política, de coacción, pero fundamentalmente interpretativa de los textos sagrados– y expanden el sistema democrático, mediante el reclamo de la libertad de conciencia para interpretar las Escrituras. No cabe duda de que existe aquí un renacimiento del sujeto en su individualidad, pero ello acontece de un modo distinto a como estaba planteado en la doctrina medieval. Aquí el sujeto comienza a ser concebido

³⁹ Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II: La Reforma*, J. J. Utrilla (trad.), 1ª reimpresión de la 1ª edición, (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 21.

ante todo como un individuo, y no como un miembro de una cierta comunidad esencial. A esta personalidad individual se le atribuye la idea de un valor substancial y permanente, pero no ya como hijo de Dios y reflejo de la personalidad divina, sino como conciencia autónoma e incommunicable. Aquí se encuentra, pues, la raíz y el antecedente más significativo del liberalismo y del Estado Liberal, junto con el desarrollo del nominalismo.⁴⁰ Es un cambio de actitud hermenéutica: los textos sagrados ya no responden a una interpretación canónica; obedecen ahora a la conciencia individual.⁴¹ Por esto se puede afirmar que los reformadores continúan la obra del humanismo renacentista, que consideraban al hombre ante todo como un sujeto individual, no un miembro de un grupo. Aquí reaparece lo que hemos llamado el concepto abstracto del hombre: una humanidad que no deriva del sujeto real integral que alcanza su perfección junto a la especie, sino más bien una humanidad concebida desde sus principios, como si el hombre individual fuera distinto en la realidad del hombre comunitario. Esta unidad ontológica proclama la unidad de naturaleza y espíritu, es decir, la integridad del mundo sometido a las causas empíricas con la del universo de la significación formal. La línea de continuidad entre estos ámbitos permite superar la falacia naturalista. Por el contrario, la separación entre naturaleza y espíritu sobre bases modernas (Descartes, fundamentalmente, pero también Bacon) deriva en una interrupción de esta unidad, y en la necesidad de escoger por lo tanto un ámbito de lo propiamente humano, o de lo propiamente jurídico. Ese ámbito será exclusivamente el de la libertad. El ámbito del espíritu se aproxima a una disección, de cuyos restos se levantará una noción de organización política

⁴⁰ H. Berman, *Law and Revolution II*, pp. 29 y ss.

⁴¹ J. Simiele, "Lutero y la política", *Enfoques*, Vol. XXII N°1, 2012, pp. 71-90, p. 78.

mutilada, a través de una razón meramente instrumental o procesal. En este sentido, Bobbio expresará esta misma idea cuando sostiene, siglos después, que los derechos humanos no requieren de un fundamento, sino simplemente de una democracia procesal.⁴²

3. Consideraciones finales

El concepto de organización política de la Edad Media se basa, como la misma Cristiandad latina, en un horizonte común de creencias, que permite obrar sobre la base de un conjunto amplio de verdades que constituyen un presupuesto, y comprendía tanto una concepción común del universo, como un único depósito intelectual creciente, generado mediante una labor de cooperación universal del mundo europeo, idéntico en lo sustancial para todas las regiones del continente. Así, los elementos provenientes de las más diversas fuentes se fusionaban armoniosamente en dicha unidad. La doctrina sobre la sociedad estaba presidida por las Escrituras, la Patrística y San Agustín. La impronta filosófica provenía de las concepciones clásicas de la política, y específicamente Aristóteles, a esto se agregaba la gran cantidad de normales civiles y canónicas que crecientemente se producían. Se originan de esta manera los comienzos del Derecho Público positivo medieval: un sistema de pensamiento sustentado en la idea de comunidad constituida por Dios, y que comprendía a todos los hombres y todas las sociedades conocidas.

Según Aristóteles, la peor forma de democracia era la que antepone la deliberación popular a la fuerza vinculante del *nómos*, porque en tales circunstancias las decisiones públicas terminan en manos de la oratoria, y no de la rectitud de sus juicios. La participación en la comunidad o *ekklesia*, no sigue en Aristóteles ni el criterio democrático –que extiende este derecho

⁴² N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, J. Fernández (trad.), (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), pp. 14 ss.

a todos los ciudadanos—, ni el oligárquico —que lo hace depender de un censo—. Adopta más bien una vía intermedia entre las dos constituciones anteriores. Aboga por una cierta base social como elemento necesario para que arraigue una constitución donde se mezclan oligarquía y democracia, riqueza y libertad. Santo Tomás de Aquino recoge la mayoría de estas consideraciones, y por ello sostiene que, cuando se trata de gobiernos temporales sujetos al mal de la contingencia, las formas mixtas son mejores que la monarquía pura. En relación con el modelo mixto, el Santo de Aquino toma como referencia el de Israel: Moisés, el elemento real, proporcionaba unidad; los setenta y dos ancianos, el elemento aristocrático, proporcionaba sabiduría; y la libertad del pueblo, el elemento democrático. Esta composición tiene la virtud de seguir el modelo metodológico de su metafísica: la naturaleza de las cosas en sí mismas determina el modo de obrar o el modo de ejecutar. La vida política no era una excepción. Lo mismo en el ámbito de la ley. Toda norma racional es un analogado de la ley eterna. Por esto sostiene que cualquier individuo racional es legislador, al cuidar de sí y de los otros, al aplicar la LN a las circunstancias particulares. Semejante razonamiento hace evidente que, en el modelo político medieval que surge a la sombra de la Escolástica, la jerarquía normativa es siempre material y no formal, coincidiendo con la forma de entender la organización política. No hay, por decirlo así, una constitución única, de la cual se deriven todas las otras. Lo que hay son determinados contenidos materiales, que desde el punto de vista normativo se configuran atendiendo a la razón práctica. En este sentido, la relación que media entre las diversas comunidades humanas y sus respectivas estructuras político-jurídicas, es una analogía, pero no una analogía de atribución intrínseca, sino que una de proporcionalidad propia. La organización política medieval, en este sentido, con sus peculiaridades históricas, es una armoniosa organización de identidad y diferencia, de unidad

y de pluralidad. El tránsito al Estado moderno llevará unido una erradicación de este modelo y su reemplazo por una abstracción totalizante, graficada explícita y acertadamente en la figura del Leviatán.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de, sus obras se citan por el *Corpus Thomisticum*:
<https://www.corpusthomisticum.org>
- Aristóteles, *Metafísica*, V. García Yebra, (trad.), (Madrid: Gredos, 1987).
- Arnim, H. F. A. von, *Stoicorum Veterum Fragmenta. Volumen II: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*, (Stuttgart: Teubner Verlag, 1964).
- Berman, H., *Law and Revolution II. Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983).
- Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, J. Fernández, (trad.), (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).
- Böckenförde, E.-W., *Geschichte der Rechts und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, segunda edición, (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2006).
- Canning, J., *A History of Medieval Thought. 350-1450*, (Londres: Routledge, 2003),
- Cusa, N. de, *De Concordantia Catholica, De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, J. M. de Alejandro Lueiro S.J., (trad.), (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987).
- English, E. D. y Lansing, C., “The Idea of the Middle Ages”, en *A Companion to the Medieval World* (English y Lansing eds.), (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).
- Fioravanti, M., *Constitución. Desde la Antigüedad a nuestros días*, M. Martínez Neira (trad.), (Madrid: Trotta, 2001).
- Flash, K., *Nikolaus Cusanus*, 3ª edición, (Munich: Beck, 2007).

- Gierke, O., von, *Political Theories of the Middle Ages*, F. W. Maitland (trad.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- González, C., “La Construcción de la Edad Media. Mito y Realidad”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, N° 77, pp. 117-135.
- Grossi, P., *El orden jurídico medieval*, F. T. y Valiente y C. Alvarez (trads.), (Madrid: Marcial Pons, 1996).
- Harding, A., *Medieval Law, and the Foundation of the State*, (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Maquiavelo, N., *El Príncipe* (Madrid: Alianza Editorial, 2010).
- Martínez, J., *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999).
- Pöschl, V., *Römisches Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift de Re Publica*, (Berlín: Darmstadt, reimpresión de 1983).
- Sabine, G., *Historia de la teoría política*, V. Herrero (trad.), octava reimpresión, (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).
- Simiele, J., “Lutero y la política”, *Enfoques*, Vol. XXII N°1, 2012, pp. 71-90.
- Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II: La Reforma*, J. J. Utrilla, (trad.), 1ª reimpresión de la 1ª edición, (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993).
- Stark, R. von, “Ciceros Staatsdefinition”, *La Nouvelle Clio*, N° 6 (1954), pp. 56-69.
- Suárez, L., *Humanismo y Reforma católica*, (Madrid: Libros MC, 1987).
- Ullmann, W., *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Vattimo, G., “Hermenéutica, nueva *koiné*”, en *Ética de la interpretación*, (Buenos Aires: Paidós, 1991).

Waring, L. H., *The Political Theories of Martin Luther*, (Nueva York: G. P. Putnam Son’s, 1910).

NATURALEZA Y POLÍTICA EN EL CENTAURO MAQUIAVELIANO

Andrés Jiménez Colodrero
UBA-CIF

“Er konnte dabei selbst... hingerissen von seiner radikalen Denkerleidenschaft, tiefer in den Schmutz der Bestie versinken, als der richtige Gebrauch der Bestie erforderlich machte”.¹

1. Introducción

Este trabajo toma como punto de partida una representación mitológica clásica como es la figura del centauro, sin duda poseedora de un altísimo poder sugestivo ya desde sus propias dimensiones estético-literarias e iconográficas.² Interesa aquí

¹ “Extasiado en su profunda pasión por analizar [Maquiavelo] se revolcó a fondo en el fango de lo bestial, mucho más de lo que hubiera sido estrictamente necesario para adquirir el correcto manejo de esa bestialidad”; F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, (München: Oldenbourg, 1976), p. 49.

² Solo a modo de orientación podrían mencionarse las tres obras siguientes: a) P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*,

considerar, sin embargo, la forma en la cual una imagen o metáfora se vincula al poder y genera una legalidad o configuración política específica ya desde la Antigüedad pero muy especialmente en la Modernidad, notablemente a *contre-courant* de la impronta racionalizadora y secularizadora que caracteriza a esta última. Esta tendencia a recurrir a imágenes en sus diferentes registros (literarios, plástico-gráficos o escultóricos y arquitectónicos) podría rastrearse desde la Antigüedad en la forma de la emergencia de un “lenguaje visual” hacia los inicios del principado romano³ o, también allí, en la cultura del espectáculo (“circo”) como un don más en la prodigalidad protopolítica (evergetismo o evergesia) de los poderosos romanos.⁴

Nada de esto último podía escapársele a un autor tan sagaz como Nicolás Maquiavelo, quien hace famosa la figura centáurica a partir de un célebre pasaje de su opúsculo dedicado a Lorenzo de Médicis (1516). Al explotar la potencia de la imagen y la desmesura de su animalidad, el florentino ciertamente se garantizaba un efecto rupturista con respecto a la tradición clásica y medieval a la vez que sentaba las bases para el desarrollo *conceptual* de su teoría del

(Barcelona: Paidós, 1989), p. 96; b) K. Ziegler y W. Sontheimer (eds.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, (Stuttgart: Druckenmüller, 1964-1975, III), pp. 183-184; c) W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, (Leipzig: Teubner, 1884-1934, II y VII), pp. 1032-1088 y pp. 26 ss., respectivamente (aquí la primera referencia es a la voz “Kentauren” que se documenta con abundante iconografía y la segunda remite al suplemento sobre historia de la mitología y su recepción, específicamente en el humanismo).

³ P. Zanker, *The power of images in the age of Augustus*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988), p. 3.

⁴ P. Veyne, *Le pain et le cirque*, (París: Seuil, 1976), pp. 614-630. Se polemiza allí contra un uso “inflacionista” del concepto de ideología, en relación a los efectos de la propaganda imperial.

hombre de Estado. Sin embargo, ni el clasicismo de su teoría ni la fama de la cita han generado estudios *particularizados* sobre la referencia mitológica, nada que vaya más allá de las omnipresentes alusiones –la imagen es ineludible– en los tratamientos de conjunto del pensamiento político del autor itálico. Como se verá en lo que sigue, ha habido desarrollos interpretativos (algunos muy caracterizados) en términos de otorgarle *generalidad* a alguna de las cualidades contrastantes del centauro, marcando sus claroscuros tal como saldrían de la paleta maquiaveliana. Estas concepciones –ya guiadas por respetables imperativos ético-políticos, ya por el puro interés del conocimiento– deben ser contrastadas con una reconstrucción del sentido y alcance de las formulaciones maquiavelianas, así como con una mención de sus fuentes.⁵ No para recuperar ninguna *pureza* original ni para ignorar el llamado a la interpretación que ejerce toda obra clásica, sino más bien a fin de darle movimiento a *todas* las piezas que pone en juego el florentino en su presentación de la metáfora antigua: el escándalo de la equivalencia –pero también de la productiva tensión– entre principios tradicionalmente contrapuestos.⁶

⁵ Un tratamiento en profundidad de esas fuentes escapa al objetivo de este trabajo. Las lecturas ampliatorias deberían hacerse sobre las obras de referencia: los diccionarios enciclopédicos indicados anteriormente en nota, en especial el de Roscher.

⁶ A propósito de la productividad del conflicto, podría ser ilustrativo señalar en conexión el isomorfismo que operaría en la muy conocida teoría maquiaveliana de los humores, la que indica que “en toda república hay dos humores [*umori*] distintos, el del pueblo y el de los poderosos [*grandi*], y que todas las leyes a favor de la libertad nacen de su desunión, tal como se puede ver fácilmente que sucedía en Roma”; N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, (Losada: Buenos Aires, 2008), p. 64; N. Machiavelli, *Opere*, (Napoli: Riccardo Ricciardi, 1954), p. 102.

En lo que sigue y en base a lo anterior, se realiza un análisis de la conocida mención de Maquiavelo a la figura mítica del centauro y su doble naturaleza (animalidad-humanidad) para desarrollar el sentido y alcance de tal representación, que resulta en el dualismo entre el poder como fuerza (*vir*) y su sedimentación en instituciones reguladas por una racionalidad prudencial (*virtus*), tal como se desarrolla en capítulo XVIII de *El príncipe* (y se continúa esencialmente en el XIX). A continuación se estudia la centralidad que el tópico ha tenido en ciertos autores de la llamada *Italian Theory*, en la forma de una interpretación general rupturista (lógica del conflicto) como parte de “otra modernidad” política. A lo anterior se le contrapone una hermenéutica basada en la taxonomía trifuncional de Dumézil, enfocando en los propios textos maquiavelianos y prestando especial atención al dualismo “fundador” vs. “legislador” que se observa en ellos. Por último se dan algunas indicaciones sobre un caso particular como el de Cicerón que —si bien no suponen una paradójica pervivencia del plano de la fuerza— al menos pretenden matizar el carácter altamente restrictivo del uso de esta última en el pensamiento del filósofo.

2. El centauro maquiaveliano

El capítulo XVIII de *El príncipe* se abre con una imagen zoomórfica de gran poder sugestivo: la figura mítica del centauro, encarnada en el legendario preceptor de héroes Quirón. El famoso pasaje reza:

“Debéis, pues, saber que hay dos maneras de combatir: una con las leyes, la otra con la fuerza; la primera es propia del hombre, la segunda lo es de las bestias. Mas porque la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, a un príncipe le es necesario saber utilizar bien a

la bestia y al hombre. Este punto ha sido enseñado a los príncipes veladamente por los antiguos escritores, los cuales describen cómo Aquiles y muchos otros de aquellos príncipes fueron dados para su formación al centauro Quirón, que bajo su disciplina los educase. Tener por preceptor alguien medio bestia y medio hombre no quiere decir otra cosa sino que le es necesario a un príncipe saber utilizar una y otra naturaleza, y la una sin la otra no es durable”.⁷

La doble naturaleza de animalidad-humanidad que refiere la cita es indicativa del carácter polémico, confrontativo, de todo el capítulo: se trata de una confrontación en varios niveles, tanto formales como sustantivos. Desde el punto de vista de la estructura de la argumentación (i), los capítulos del XV al XIX son de tipo preceptístico y tratan sobre las cualidades del estadista pero es en el XVIII donde el planteo sobre *mantenere lo stato* adquiere desde el inicio un tono polémico: parafraseando una conocida distinción ciceroniana entre “razón” y “fuerza”, Maquiavelo altera radicalmente el carácter excepcional que Cicerón le da a la segunda para construir una equivalencia entre ambas.⁸ Amparándose en su

⁷ N. Maquiavelo, *El príncipe*, (Buenos Aires: Biblos, 2003), pp. 45-54; N. Machiavelli, *Opere*, pp. 56-67.

⁸ Marco Tulio Cicerón, *Sobre los deberes* (Barcelona: Altaya, 1994), p. 20: “Porque habiendo dos medios para poner fin a una contienda, la negociación y la fuerza, el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias; habrá que recurrir a este último cuando no sea posible usar el primero”. Aquí en esta cita de *De officiis* 1, 11: 34 y sin mencionar la figura mitológica, Cicerón realiza la conocida distinción entre “razón” y “fuerza” a la cual Maquiavelo altera radicalmente en su paráfrasis diluyendo el carácter excepcional que el Arpinate le da a la segunda para construir una equivalencia entre ambas. Por otra parte y

realismo el florentino constata la *necesidad* del uso de la fuerza a partir de lo que muestra la experiencia (*esperienza ne' nostri tempi*), adoptando un esquema consecuencialista que –si bien no descarta la virtud en sí misma– la expone como insuficiente para el logro del éxito del decisor político, provocando así el efecto de tener que recurrir a la fuerza y a la naturaleza “bestial” del mismo. La ruptura con el modelo ciceroniano se hace más evidente al legitimar Maquiavelo cierta forma de simulación y disimulación, teorizando sobre el valor de la *apariencia* de virtud frente a la observancia sistemática de la misma y al discutir también el dualismo “zorro” vs. “león”, donde el uso de la astucia zorruna está plenamente justificado en términos de eficacia política.⁹

como en 3, 6: 32, también el aspecto bestial puede adquirir visos de una *monstruosidad* antinatural, pasible de purga en el caso del tirano. Destaca las diferencias entre la hibridez polimórfica griega y el zoomorfismo aterrador latino: M. Coltelloni-Trannoy, “Le corps du prince furieux, image de la terreur politique” en G. Urso (ed.) *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2005*, (Pisa: Edizioni ETS, 2006), pp. 316 ss.

⁹ Es bien conocida la resemantización que ejerce Maquiavelo sobre el concepto clásico y medieval de “virtud” –al menos en lo que se refiere a las versiones cristianizadas de textos platónicos y plotinianos– en la forma de las virtudes dichas “cardinales”, según la célebre denominación de San Ambrosio: prudencia, valor, templanza y justicia (en el orden platónico de *República*, 427-436). Al enfocarse en la excelencia moral y en la perfección de sí, estas interpretaciones tienen dos consecuencias que Maquiavelo no puede más que rechazar: a) el motivo platónico de la “huida del mundo” y del purificante rechazo de lo mortal en su propuesta de “asemejarse a la divinidad” (*Teeteto*, 176b, *República*, 613a); b) la transformación epistemológica de la virtud (*areté* como *episteme*, virtud del sabio). Ambas conspiran no solo contra el naturalismo y el realismo político del florentino, sino sobre todo contra la sutil recuperación de un

La morfología animal *también* parece indicar que, desde un punto de vista material (ii), la ruptura con la axiomática clásica y cristiana es irreconciliable: la integridad moral entrará probablemente en contradicción con *mantenere lo stato* y el príncipe deberá frecuentemente actuar contra la fe-humanidad-caridad-religión guiado por la divisa “...no apartarse del bien, mientras puede, pero saber entrar en el mal, estando constreñido”.¹⁰ Se observa un imperativo de la adaptabilidad antropológica a las condiciones del contexto de las relaciones de poder, por el cual el hombre de Estado puede “sincronizar” la propia naturaleza a la contingencia de la coyuntura política tal como “los vientos de la fortuna y la variaciones de las cosas lo demanden”.¹¹ Esta adaptabilidad no es sin embargo ilimitada: se ha señalado el

concepto de virtud *política*, entendida como *vita activa* y operante en contextos de acción colectiva, lejos de la introspección despolitizante que propondría la tradición. En este último sentido —dejando de lado la cuestión de la “fuerza”— la polémica contra Cicerón de haría más difusa, ya que el Arpinate ha sostenido precisamente dicho paradigma del *vivere civile* (ver nota 37) y donde el peso de éste lo lleva a modificar la platónica preeminencia epistemológica en la virtud (*De officiis* 1, 43: 153): hay que actuar “sobre todo, en la defensa de los intereses comunes a los hombres, cosa que afecta a la sociedad del género humano...esta sociedad hay que anteponerla al conocimiento”; M. T. Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 79. Sobre la transformación de los conceptos “conocimiento de sí” y “cuidado de sí” del clasicismo antiguo al cristianismo, ilustra M. Foucault, *Tecnologías del yo*, (Barcelona: Paidós, 1995), pp. 45-94; un tratamiento sinóptico sobre la virtud y su relación con el pensamiento político moderno se encuentra en el magnífico artículo de J.-L. Labarrière, “Vertu” en P. Raynaud y S. Rials (dirs.) *Dictionnaire de philosophie politique*, (Paris: PUF, 1998), pp. 723-728.

¹⁰ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 46.

¹¹ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 46.

carácter polimorfo de otras metáforas contemporáneas¹² –por caso, el camaleón y Proteo en Pico della Mirandola– mientras que el centauro maquiaveliano parece afinar su metamorfosis sólo en la estructura binaria *uomo-bestia*, de forma tal que:

“[L]a metáfora de Maquiavelo se presenta estable en su duplicidad, encerrada en los confines del mundo natural, estáticamente circunscrita a una ubicación que no admite superación de categoría [o] perfeccionamiento de su esencia: un hombre para el cual el angelizarse constituiría un suicidio ontológico, porque abandonaría su definición de animal racional y dejaría de ser hombre”.¹³

Lejos de aspirar a la elevación espiritual como la “más admirable de las criaturas” de la Creación y con ello liberarse de las pulsiones del cuerpo y las pasiones, el centauro maquiaveliano usa su libertad para actuar en el mundo (*homo agens*) a través de su “biología política” en conexión inmanente con la fluidez y contingencia de los acontecimientos.¹⁴ Frente al ideal de la *vita contemplativa*, el estadista debe saber usar aquella disposición a la fuerza leonina que reside en su doble naturaleza, uso inteligente que resultará de un proceso de formación físico-intelectual, verdadera propedéutica bélica: por las “obras”, en la práctica de la caza y de la vida al raso así como de la exploración geográfica; en

¹² Maquiavelo diferencia el polimorfismo de su centauro de otras representaciones contemporáneas tanto míticas como zoomórficas, inspiradas en el neoplatonismo o en doctrinas filocristianas propias del contexto; ver T. de Robertis “Il camaleonte e il centauro. Note sull’antropologia di Giovanni Pico e Niccolò Machiavelli” en *Schifanoia* 46-47 (2014), pp. 128, 132-134.

¹³ T. de Robertis, “Il camaleonte e il centauro”, p. 132.

¹⁴ T. de Robertis, “Il camaleonte e il centauro”, p. 132.

el “ejercicio de la mente”, por el estudio de la casuística histórica de los grandes hombres como analogía con el presente (casi una anticipación de los modernos *Kriegsspiele*). Esta suasoria o consejística política –aun manteniendo similitudes formales con los *specula principum*– no puede encontrarse más alejada del repertorio clásico de las virtudes del príncipe cristiano, como se ha insistido con razón.¹⁵

La preferencia maquiaveliana por las fabulas y apólogos con presencia animal personificada no es privativa de los zorros, leones o centauros que aparecen en *El príncipe*, sino que se verifica en toda su obra –con ejemplos paradigmáticos en sus *Decenales* o en *El asno*– y puede conectarse con la influencia de los escritores burlescos y satíricos de su época, además de entroncar ciertamente con la recepción en latín de las *fabulae* de Esopo (quizás también Apuleyo), donde ya se menciona el par “fuerza” (*viribus*) vs. “inteligencia” (*ingenio*).¹⁶ Pero la figura del centauro posee en general ribetes negativos característicos para la literatura contemporánea al florentino, en la medida

¹⁵ Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, (México: FCE, 1985, vol. 1), pp. 153-163. Allí Skinner admite que en Maquiavelo podría haber una coincidencia con el príncipe cristiano en cuanto a los *finés* (la gloria, por ejemplo) pero que claramente no la habría con respecto a los *medios* (la “economía de la violencia”), de acuerdo al descarnado realismo del florentino y a su criterio consecuencialista o de eficacia política del estadista.

¹⁶ E. Raimondi, “The politician and the centaur” en A. Russell Ascoli y V. Kahn (eds.), *Machiavelli and the discourse of literature*, (New York: Cornell University Press, 1993), pp. 148-150. Este estudio es esencial como inspirador de toda la investigación aquí desarrollada y se lo ha seguido sustancialmente, en algunos casos intentando profundizar en parte de sus *insights* y en otros tomando distancia del registro general del artículo, de altísima erudición pero enfocado a la historia y teoría literarias.

en que se reconoce claramente el lado brutal y violento del personaje –incluso despótico– interpretación que proviene de la hermenéutica humanista cristiana y neoplatónica en uso: así como sus extremidades inferiores son las más poderosas, así también en su potencia terminan prevaleciendo sobre las superiores y lo bestial-*apetitivo* triunfa sobre lo humano-*racional*. Sin embargo, esta valencia negativa se matiza bastante en la figura de *este* centauro en particular, ya que Quirón es el legendario preceptor de héroes y sabios y así es también depositario de una racionalidad superior, que puede estar orientada tanto hacia las artes bélicas como hacia el estilo de vida del estadista. Para identificar la influencia principal en la iconografía centáurica de Maquiavelo debe retrocederse a una cultura precristiana, donde las dotes bélicas sean de alta consideración y destiladas en la figura del guerrero y del cazador, como ocurre en Jenofonte. Se trata de uno de los autores con mayor presencia en las páginas de *El príncipe* y al cual Maquiavelo ha recibido en sus versiones latinas –*De venatione* (1, 3-4) y *Ciropedia* (4, 3: 17-22)– especialmente en esta última, donde Ciro y su *porte-parole* exaltan las bondades de las artes hípicas como una forma de aproximarse al ideal de potencia y velocidad del centauro, moduladas también por su prudencia y su racionalidad.¹⁷

3. Las interpretaciones contemporáneas

Sugestiva como es la metáfora que se ha descrito, no ha generado en la historia del pensamiento político interpretaciones

¹⁷ En 4, 3: 17-22 Jenofonte da rienda suelta a su simpatía por las artes hípicas bélicas, dando lugar a los parlamentos de Ciro y su *porte-parole* sobre las ventajas de combinar ambas naturalezas pero manteniendo las singularidades de la bestialidad-humanidad; ver Jenofonte, *Ciropedia*, (Madrid: Gredos, 1987), pp. 254-255. La importancia de Jenofonte para Maquiavelo ha sido revalorizada recientemente en razón de la frecuencia

del mismo calado como la que Maquiavelo le asigna a la poderosa imagen centáurica. Excepción a esto ha sido Leo Strauss, quien ya en 1958 dedica un pasaje breve pero intenso a lo que correctamente identifica como el mandato maquiaveliano para el príncipe nuevo de imitar la doble naturaleza humano-bestial, ubicando este precepto dentro de una visión general sobre el antropocentrismo humanista y su insuficiencia. Así, la conciencia de un origen no humano de la vida social y política empujaría a una trascendencia que en Maquiavelo no puede ser la imitación de un orden sobrenatural, sino por el contrario, la mimesis con la Naturaleza –la potencia bestial del centauro– es decir, el orden de lo infrahumano. En la vena de esta tradición filonaturalista (Swift, Rousseau, Nietzsche) Maquiavelo propondría reemplazar: “...la imitación del Dios encarnado Cristo por la imitación de la bestia encarnada [*Beast-Man*] Quirón”.¹⁸

Lo anterior es sin duda el esbozo pero no la profundización de una interpretación de alcance *general* sobre la naturaleza de la acción política en la Modernidad occidental a partir de la imagen centáurica. Sin embargo, ésta es precisamente la tarea que emprenden un grupo de pensadores contemporáneos enrolados en lo que posteriormente se denominaría como *Italian Theory* –especialmente Roberto Esposito– en el rastreo de las raíces de “otra Modernidad” basada en autores caracterizados como “malditos” (el históricamente polémico Maquiavelo pero también otro itálico

de su aparición en las obras más característicamente políticas del florentino (la mayor si se descuenta la de Tito Livio) y en la apropiación crítica que ello supondría; ver P. Rasmussen, *Excellence Unleashed. Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, (Plymouth: Lexington Books, 2009), pp. 99-111.

¹⁸ L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, (Glencoe: The Free Press), 1958, p. 78.

fundamental como Antonio Gramsci),¹⁹ donde se configura una visión rupturista de la política, receptiva de una negatividad no dialectizable y basada en una lógica del conflicto-disenso operativa a través de la noción de *crisis*. Se parte de la noción de que, en palabras de Esposito:

“[L]a filosofía política es estructuralmente deficiente para pensar el conflicto en razón de que está originariamente dirigida hacia cuestiones del todo enfocadas en el problema del orden. Y de un orden que no se combina con el conflicto...sino que lo elimina en tanto tal”.²⁰

Así estaban las cosas para estos intelectuales, nucleados originalmente en torno a una “revista de filosofía y teoría política” bautizada *Il Centauro*, donde la elección del nombre no tuvo nada de casual —el propio Esposito lo sugirió— ya que la iconografía centáurica expresa adecuadamente el ideal de “escisión” y “división” o la verdadera bipolaridad que caracteriza, para estos autores, a la filosofía política moderna donde se subvierte la estabilidad de la “política” en el antagonismo irresoluble entre “soberanía” e “institución” (y así también: razón y fe, ciencia e historia, poder y vida, etc.) en una tradición dicha realista que abarca desde Tucídides a Nietzsche. En esa hermenéutica, lo que Maquiavelo permite pensar desde el dualismo centáurico es el

¹⁹ Vincula de forma sorprendente pero grata por sus resultados, a Gramsci con Maquiavelo vía la imagería centáurica el trabajo de B. Fontana, *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), ver especialmente las analogías en torno a *dominio y direzione*, p. 143.

²⁰ Citado en D. Calabrò, *Les détours d'une pensée vivante. Transitions et changements de paradigme dans la réflexion de Roberto Esposito*, (Paris: Mimesis, 2012), p. 25.

campo de fuerzas *reales* que subyace a la política, a la cual se le superpone cuasi trascendentalmente un “orden” jurídico que la normaliza: como la “vida” *es* política, el poder como “orden” sofoca la política, y con ello la vida (esta es la etapa *biopolítica*, paradigma final en la trayectoria intelectual de Esposito). La singularidad de Maquiavelo radica en que ha representado para el filósofo italiano lo que se ha dado en llamar un “paradigma conflictual [*paradigme conflictualiste*]”, una cierta “dimensión profunda e ineliminable” consustancial a el *vivere político* maquiaveliano, concepción que Esposito ya había investigado en obras sobre Maquiavelo escritas en los años ‘80.²¹ En un texto más reciente donde se ensaya una reconstrucción histórica del panorama de la filosofía italiana contemporánea,²² Esposito dedica

²¹ D. Calabrò, *Les détours d'une pensée vivante*, p. 27. La referencia es a un conocido pasaje de la obra sobre Tito Livio (I, 6) donde se habla de una “convivencia verdaderamente civilizada [*vero vivere político*]” que lejos de significar una situación de equilibrio del “justo medio” refiere a la inestabilidad, a la tendencia al debilitamiento-división y a la conflictividad –todas ellas constitutivas– típicas de la vida política de las repúblicas en la búsqueda de grandeza y libertad; ver N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 72 y N. Machiavelli, *Opere*, p. 109.

²² R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, (Torino: Einaudi, 2010). El rescate de la potencia “bestial” del centauro que propone Esposito como clave de una teoría política contemporánea es compartido por otros autores que llegan a conclusiones similares –partiendo de la breve (aunque inconclusiva) mención que realiza Jacques Derrida a la figura del centauro– sin percatarse precisamente del alcance y la profundidad de la interpretación del autor italiano. A saber: D. Rossello, “La *wertud* maquiaveliana. El príncipe como centauro” en D. Sazo Muñoz (ed.), *La revolución de Maquiavelo. El príncipe 500 años después*, (Santiago: CAIP-UAIRIL eds., 2013), pp. 279 ss. y H. Tavera Villegas “El centauro maquiaveliano: animalidad

un capítulo a explicar precisamente la singularidad maquiaveliana en torno a dos dimensiones: por un lado, una ruptura formal hacia ciertos modelos lexicales o convenciones del lenguaje filosófico, que se expresa como una “hibridación” entre formas diversas (política y géneros literarios, por ej. comedia). Por el otro lado, *otra* discontinuidad más sustantiva en la relación que tradicionalmente la filosofía ha tenido con respecto a la exterioridad (mundo, Naturaleza o historia): lejos de una introspección hacia lo cognitivo o hacia la propia conciencia, en el pensamiento renacentista que encarna Maquiavelo se trataría de una revalorización de la experiencia del “hombre común” y también del ámbito de la esfera pública (política), dimensiones que Esposito caracteriza como el lugar de “lo no político”.²³ Subyace a lo anterior una especie de inversión metodológica de las coordenadas filosóficas de la Modernidad: Maquiavelo expresaría la “prevalencia” de la *práctica* frente a la teoría (la irrupción de lo concreto-real “en el corazón mismo de la reflexión”) en estrecha correspondencia con el efecto subversivo de lo *particular* sobre lo universal, que con su contingencia disloca el propio “orden de las representaciones” (la “regularidad de las leyes generales” del conocimiento) y toda pretensión de unificación de lo múltiple.²⁴ Hay que decir que la figura del centauro aparece en diferentes secciones del libro, pero

y política en el pensamiento de Maquiavelo” PUCCh, ms, donde si bien se menciona *Pensiero vivente*, no se repara en la mucho más completa relación que establece Esposito con la figura centáurica, comparada con la mención al pasar derridiana (quizás esto es producto, en ambos trabajos pero más en el de Tavera Villegas, de una cierta fascinación por el pensamiento de Jacques Derrida). Para el origen de estas dos interpretaciones ver J. Derrida, *The beast & the sovereign*, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), pp. 85 ss.

²³ R. Esposito, *Pensiero vivente*, p. 47.

²⁴ R. Esposito, *Pensiero vivente*, p. 48.

en el capítulo que se está comentando (el II), Esposito justifica nuevamente la apelación a Maquiavelo apoyándose *en especial* en la figura del *centauro* y así produce una suerte de manifiesto “biopolítico” sobre el florentino al discutir el difundido prejuicio sobre la política maquiaveliana como mera técnica conservadora del poder. Si hay una “conservación”, ese “mantener” tiene un muy otro sentido, como se aprecia en la siguiente cita, extensa pero muy expresiva:

“[El poder] debe transformarse a la misma velocidad que un contexto que está en perpetuo cambio, regenerarse retornando a la fuente de la propia vida. Entre uno y otro –poder y vida– no existe una distancia absoluta, una brecha radical [...] por más aislado o localizado que pudiera estar [...] el poder hunde sus raíces en un mundo instintivo y natural nada diverso, en su consistencia, del mundo animal. La imagen del centauro y la definición del príncipe como estando entremedio del zorro y el león restituyen gráficamente el sentido de esta inextricabilidad [la bestia] es el subsuelo de energía natural presente en cada hombre [...] el ingenio sutil y el vigor primigenio. Entre humanidad y animalidad no existe el abismo que –como en Hobbes– separa a los “lobos” del estado de naturaleza de los ciudadanos en el estado político: el lobo forma parte del hombre, como la naturaleza es parte de la civilización. Y es propiamente el intento (o la tentación) de escindir este binomio de forma y fuerza, de poder y potencia, lo que produce la crisis, a veces irreversible, del organismo político. La única manera de salvarlo es retornando a aquel

origen donde la vida conserva todavía intacta su propia capacidad regenerativa.”²⁵

4. Otra interpretación: la trifuncionalidad

Interesante como es, la interpretación centáurica de Esposito parte de un proyecto rupturista y renovador de muy amplio alcance dentro de la *Italian Theory* que pivota sobre la obra maquiaveliana e impulsa la centauromaquia invertida –triumfo final de la animalidad– que cree leer en ella. Pero en la misma vena de *generalidad*, podría interpretarse en cambio al centauro maquiaveliano a partir de una hermenéutica que incorpore

²⁵ R. Esposito, *Pensiero vivente*, pp. 51-52. Esta interpretación de Esposito se apoya en el lugar común de ver a la teoría de la soberanía hobbesiana como, aquí sí, una “mera técnica conservadora del poder”. No toma en consideración, sin embargo, el lado más inquietante e inestable de dicha teoría: el de la soberanía *por adquisición*, donde se manifiestan dinámicas no ya de conservación del poder sino de *legitimación performativa* del mismo, en un planteo de franca *Realpolitik* que busca evitar por medios políticos el resultado de una pura dominación coercitiva. De ahí que en esta variante de la soberanía hobbesiana se hace mucho más visible la latencia del conflicto –más allá del aspecto de estabilización del mismo que supondría *en general* su teoría de la estatalidad– y dicha latencia es, por otra parte, constitutiva; ver J. L. Galimidi, *Leviatán conquistador*, (Buenos Aires: Homo Sapiens, 2004), pp. 120 ss. Por otra parte y en lo que respecta al sedicente hiato hobbesiano entre “humanidad” y “animalidad”, salta a la vista para cualquier lector desapasionado del capítulo XIII del *Leviatán* que Hobbes es el primero en reconocer, por vía inferencial, la persistencia de la naturaleza “lobuna” de la humanidad en su vida política o civil y a la cual Hobbes convierte, precisamente, en una de las razones para respetar lo pactado según la soberanía *por institución*. Lo que Hobbes ciertamente no avala es que dicha animalidad pueda continuarse en la forma de una guerra civil o de “todos contra todos”, ya dentro de la vida colectiva.

un repertorio de los aspectos míticos y sacros propios de una antropología precristiana, tal como se observa en la taxonomía trifuncional de Georges Dumézil sobre los pueblos indoeuropeos (sacralidad, marcialidad y economicidad). Se trata de *funciones* que responden –en términos generales– a las siguientes necesidades: “la fundación con sus apoyos sobrenaturales, el culto y las leyes, la fuerza y ciencia guerreras y la expansión demográfica y económica”.²⁶ Aplicada la trifuncionalidad a la historia mítica de la realeza en los orígenes de Roma, se tiene el siguiente esquema:

“[...]1º, un rey semidiós, ardiente e inquietante, y su antítesis, el rey muy humano y sabio, fundan sucesivamente la ciudad, uno *auspiciis* y mediante la guerra y el otro, jurista, mediante *legibus et sacris* y en el contexto de la paz; ambos son religiosos y tienen buenas relaciones con los dioses pero en condiciones completamente distintas; 2º a continuación [...] llega un rey que más que belicoso es un verdadero técnico de la guerra, cuyo servicio se reduce a dotar a Roma de un ejército y de un arte militar perfeccionados; 3º aparece un rey cuyas preocupaciones tienden hacia el comercio, hacia el bienestar, hacia las construcciones y también hacia la multitud [...]”.²⁷

²⁶ G. Dumézil, *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, (México: FCE, 2016), p. 255. Para un estudio aplicado del modelo trifuncional consultar B. Combet-Farnoux, *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la république archaïque à l'époque augustéenne*, (Rome: Ecole française de Rome, 1980), pp. 151-160.

²⁷ G. Dumézil, *Mito y epopeya*, p. 257.

El dualismo de la primera función es interesante, porque se distingue allí entre dos formas distintas de soberanía que Dumézil también ha estudiado encarnadas por las figuras de Mitra y Varuna en los ciclos védicos: el primero como un “poder violento, mágico y creativo” frente al segundo, que se ve como un gobernante “pacífico”, a la vez sabio y sacerdote. Como ha insistido Ezio Raimondi, este dualismo se resemantiza, entonces, en la tradición romana en la antítesis entre las figuras de los primeros reyes semimíticos, Rómulo y Numa Pompilio, los cuales encarnan el “carisma de la *celeritas*” –el carácter fulminante de la acción creadora e improvisada– versus la “ética de la *gravitas*” –el aura moral de una justicia solemne y ponderada– oscilando entre los polos de un poder o *terrible* o *benévolo*.²⁸ En la recepción de la analítica romana que realiza Tito Livio, Rómulo aparece como la figura de un guerrero joven y agresivo, con un ímpetu destructivo que genera, al mismo tiempo, la creación de la vida, asociándose con el “mito de una creación” intempestiva y de una “violencia purificadora”; precisamente son estos rasgos los que Dumézil asocia a la *celeritas* del guerrero. Rasgo clave en estas asociaciones es la idea de “velocidad” (*celeritas*) que denota cierta raíz común en la actividad de los jinetes (*equites*), mostrando así la importancia del equino y las artes hípicas en las sociedades indoeuropeas (al primer séquito de Rómulo –los *Luperci*– se los denominaba *Celeres*).²⁹ Precisamente es aquí donde –casi en la vena de Jenofonte– el propio Dumézil encuentra la ocasión para

²⁸ E. Raimondi, “The politician and the centaur”, pp. 156 ss.

²⁹ Resalta Dumézil la importancia de la sedimentación religiosa de esta figura de los *Luperci* en la festividad homónima, de resonancias pastoriles y de rituales de fertilidad ligados a la fundación de la colectividad originaria romana; ver G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, (Paris: Payot, 1974), pp. 352-356.

incluir la figura del centauro.³⁰ Maquiavelo, por su parte siendo él sí completamente fiel a la tradición jenofontina, convierte al centauro en el modelo de un *princeps* y del hombre de Estado en general realzando así el carácter mítico de este tipo de soberanía en lo que de violencia fundadora tiene y precisamente justificándola por ello (como en el caso de Cesare Borgia en la pacificación de la Romagna, crueldad “componedora” o “reparadora [*racconciare*]” que aparece al inicio del cap. XVII de *El príncipe*).³¹

Por lo que respecta a la *gravitas*, Numa Pompilio representa el ideal de una realeza pacífica y sobria, cuya objetivo principal es garantizar la continuidad y la estabilidad del régimen político a través de la provisión de una sabia legislación. Si bien este aspecto de conservación política es menos ostensible que la celebración de la arrolladora fuerza centáurica, sorprendentemente encuentra su lugar al final del capítulo XIX de *El príncipe*, donde se establecen las cualidades necesarias para “fundar un Estado [*fondare el stato*]” frente a las necesarias para “conservar un Estado que ya

³⁰ En un análisis comparativo de los arquetipos de tres culturas indoeuropeas (india, griega y romana) y su característica preponderancia de lo ecuestre, Dumézil llega a afirmar: “Las similitudes entre estos tres agrupamientos –*Gandharva*, *Kentauroi* y *Luperci*– son muy claras, aun cuando se presenten a diferentes niveles de representación. Los *Luperci* en un ritual realizado al final de cada año, los centauros en la narrativa fabulosa, y los *Gandharva* en leyendas en las cuales podemos captar un atisbo de realidad vinculada a un ritual (de fin de año); todos ellos presentan las mismas características fundamentales [...] los *Luperci*, los *Gandharva* y los centauros poseen todos ellos celeridad”; G. Dumézil, *Mitra-Varuna An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, (Nueva York: Zone Books, 1988), pp. 30-31, 40.

³¹ “César Borgia era tenido como cruel, pero esa crueldad suya había ordenado la Romaña [*aveva racconcia la Romagna*], uniéndola y reduciéndola a la paz y a la lealtad hacia el soberano”; N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 127.

se encuentra fundado y estabilizado [*conservare uno stato*]" en el marco de la oposición dialéctica entre los emperadores Septimio Severo y Marco Aurelio. Esta argumentación se perfecciona con toda claridad en los *Discursos* –muy especialmente en I, 11– donde se establecen las bondades de la diada “fundador” y “legislador”, pero acentuando los beneficios que la introducción de la religión por parte del sabio legislador trae para la tarea de la organización política, en especial en lo tocante a la perdurabilidad del cuerpo político. Al poner por delante las tareas –con auxilio trascendente– de la conservación política, Maquiavelo llega a afirmar:

“[S]i fuera preciso discutir a cuál de los dos príncipes debía estar más agradecida Roma, si a Rómulo o a Numa, creo que Numa recibiría el primer lugar, porque donde hay religión más fácilmente pueden introducirse la disciplina militar y los ejércitos [*armi*] pero donde sólo hay ejércitos sin religión es muy difícil introducir ésta [...]”.³²

En estas formulaciones que surgen del tamiz de la trifuncionalidad, el dualismo de la soberanía se presenta lejos de la visión rupturista o “conflictual” propuesta por ciertas interpretaciones contemporáneas, como la previamente discutida de Esposito. En Maquiavelo y con los textos en la mano puede observarse que dentro del contexto de referencia de la imagen centáurica, a) el momento de ruptura (“fundación”, *celeritas*) se encuentra en estricta correlación con la instancia de conservación (“legislación”, *gravitas*) y, b) a pesar del efecto fascinador de la celebración de la animalidad del centauro, la racionalidad y prudencia del legislador –el centauro sabio y “maestro de héroes”– no sólo encuentra su lugar en la argumentación maquiaveliana

³² N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 89.

sino que es puesta como superior, enfatizando el momento de la creación de *ordini* duraderos;³³ por ejemplo como se muestra al final de *Discursos* I.11 con la referencia al problema de la sucesión tanto en una república como en un reino y donde la clave [*salute*] reside en que la prudencia del príncipe haya quedado sedimentada en un “ordenar” u “organizar” que perdure (en sistemas de poder y leyes, *ordini*).³⁴

Incluso la fascinación del propio Maquiavelo con la figura “fresca”, “vigorosa” y “saludable” de Rómulo con su violencia “componedora” –asesinato del hermano en aras del bien público, justificada de idéntica forma que con Cesare Borgia [*quello che è violento per racconciare*]– no deja de ser paradójica.³⁵ Porque

³³ Los conceptos de *ordini* y *modi* (traducidos como “órdenes”, “ordenamientos”, “leyes”, “métodos”, “modos”, etc.) son de una importancia fundamental en la teoría política de Maquiavelo, ya que designan un “sistema de poder o sistema de relaciones de poder sobre el cual se funda un régimen político, por medio de leyes, instituciones y comportamientos que regulan los conflictos sociales y políticos”. Los *ordini* o los *buoni ordini* reconocen su par antitético en los *modi straordinari*, formas ilegales de proceder por las cuales se expresa el poder en tiempos de corrupción o decadencia; ver R. Ceserani y L. De Federicis, *La società dell' antico regime*, (Milano: Loescher, 1993), p. 442.

³⁴ “La salvación [*salute*] de una república o de un reino no consiste entonces en un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino en uno que, al morir, la haya dejada bien organizada como para que se mantenga [*ma uno che l'ordini in modo che morendo ancora la si mantenga*]”; N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 91; N. Machiavelli, *Opere*, p. 125.

³⁵ “Todo el que es violento en la destrucción debe ser reprendido, pero no el que es violento para componer [*per racconciare*]”; N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 82; N. Machiavelli, *Opere*, p. 116.

la violencia fundadora del héroe-guerrero, pasado el furor de la destrucción, se orienta precisamente hacia la provisión de instituciones de alta viabilidad histórica –el Senado y el culto– que probarían no solo el ánimo politizante y antitiránico del fundador (el *vivere civile e libero*), sino también el residuo de prudencia gubernativa o lado racional del legislador que habita incluso en él, epítome de la bestialidad del centauro.³⁶

5. A vueltas con Cicerón y Maquiavelo

Se ha iniciado este trabajo haciendo referencia a la distorsión maquiaveliana de la distinción fundamental ciceroniana entre “razón” y “fuerza”, problema que ahora es necesario retomar dando algunos indicios de forma sumaria que, es de esperar, permitirían matizar fuertemente la presentación polémica que realiza el florentino sobre el Arpinate, al menos en términos del rol restringido de la dimensión de la “fuerza” y la “animalidad” (las referencias son todas al tratado *De re publica*).

En primer término y como planteo general, hay que llamar la atención sobre las coincidencias entre ambos, que no son menores y van mucho más allá de lo que el planteo polémico de Maquiavelo permitiría suponer.³⁷ En lo concreto, llama la atención en Cicerón

³⁶ “Rómulo es de aquellos que en la muerte del hermano...merece excusa, y que lo hizo por el bien común y no por ambición propia, es algo demostrado por el hecho de organizar inmediatamente un Senado para tomar consejos de él...todos los ordenamientos primeros de la ciudad fueron más conformes a una vida civil y libre [*vivere civile e libero*] que a una absoluta y tiránica”; N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 82; N. Machiavelli, *Opere*, p. 117.

³⁷ Como ya se ha dicho anteriormente (ver nota 9), el rechazo de Maquiavelo solo puede ser parcial. En primer lugar, porque si bien el Arpinate se inscribe –entre otras– dentro una tradición platonizante, adopta variantes típicamente romanas como la defensa del

la preponderancia del momento de “conservación” del cuerpo político por sobre el de “fundación” del mismo (tal como se ha argumentado precedentemente), en la medida en que ya la misma *celeritas* de Rómulo se condensa en una racionalidad institucional que hace viable políticamente a Roma aún en la etapa –juzgada tradicionalmente como negativa– de la realeza: la creación de los auspicios y la del senado; de esta forma puede el filósofo afirmar del fundador que ha creado “dos egregios puntales de la república [*egregia duo firmamenta rei publicae*]”.³⁸

En segundo término, este momento de racionalidad política encarnado en el accionar de ciertos reyes prudentes y sabios resemaniza en Cicerón el motivo tradicional del *odium regium* o *odium regalis nominis* hacia la violencia de Tarquinio, como se lee en dos pasajes característicos (I, 62; II, 52):

involucramiento del docto en la actividad política, por ejemplo en su alegato en los párrafos 5 a 8 del capítulo I en *De re publica*: “el sabio no debe en modo alguno descuidar esa ciencia de los asuntos civiles... me propongo desarrollar el tema de la república y...debía antes que nada quitar toda duda sobre la dedicación a la política”. En segundo lugar, porque Cicerón realiza una cierta modificación al esquema polibiano del desarrollo histórico orgánico y natural de la *anakyklosis*, siendo mucho más sensible al problema de la *historicidad*: al inicio del libro II puntualiza que la constitución romana no es el producto de la mente genial de un sabio legislador (al estilo griego), sino la obra de muchos estadistas en la historia y con el concurso, en parte al menos, del azar histórico (fortuna); Maquiavelo asume por completo este postulado de la tradición del “Círculo de los Escipiones” al presentar su variante del esquema polibiano en *Discursos*, I, 2. Cfr. M. T. Cicerón, *Sobre la República*, (Madrid: Gredos, 1991), pp. 42-42, 86-87, 100-101, 104, respectivamente.

³⁸ M. T. Cicerón, *Sobre la República*, p. 94.

“–Escipión [dirigiéndose a Lelio]: ¿No ves tú acaso que, por la crueldad y soberbia de un solo Tarquinio el nombre del rey se ha hecho odioso para nuestro pueblo [*Tarquinii nomen huic populo in odium venisse regium*]? [...] tras la expulsión de Tarquinio, el pueblo romano conservó un odio al nombre del rey tan grande [*tantum odium populum Romanum regalis nominis tenuit*] como el deseo que había tenido de él después de la muerte, o mejor dicho, del tránsito de Rómulo [...]”.³⁹

En esta vena y sin dejar de marcar la contraposición entre *regnum* y *libertas* (a diferencia de Tito Livio),⁴⁰ es a todas luces notable que Cicerón ensaye una reivindicación en toda forma de la monarquía prudente y regulada por las leyes en el discurso

³⁹ M. T. Cicerón, *Sobre la República*, pp. 77, 112.

⁴⁰ Tito Livio se enfrenta a Cicerón en al menos dos aspectos: a) Cree que la confrontación entre monarquía y libertad no es irresoluble y de forma sutil manifiesta una inclinación proaugustal al proponer una síntesis histórica a dicha antítesis: una “imagen ideal” o modélica del Principado, combinación entre *regnum* y *libertas*; b) Contrariamente a la propuesta ciceroniana de una libertad moderada (*De re publica* II, 55: *modica libertate populo*), estima que el gran aporte de los reyes romanos fue precisamente *limitar* el deseo de libertad de pueblo, inclinación inmadura que podría haber degenerado en tiranía, especialmente a través de la “agitación demagógica de los tribunos de la plebe” [*tribunicia procellae*], tal como expresa al inicio del libro II de su historia de Roma. Amplio e impecable comentario en K. Heldmann, “Livius über Monarchie und Freiheit und der römische Lebensaltervergleich”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 13, (1987), pp. 212-218.

sobre la realeza de Escipión⁴¹ como síntesis ecléctica de diferentes tradiciones (platónicas, estoicas y peripatéticas).⁴²

En tercer lugar, hay que notar que esa preferencia monárquica es convertida en un *second best* frente a la preeminencia de mejor régimen postulado —la “constitución mixta”— sólo por el fantasma de la degeneración en *tiranía* que podría provenir de un “[...] hombre ambicioso de dominio y de poder personal [*hominem dominandi cupidus aut imperii singularis*]”,⁴³ pasiones que se le atribuyen elípticamente a Julio César.⁴⁴ Aún así el elemento monárquico es sobresaliente en la arquitectura de la constitución mixta con su combinatoria de *caritas* (cónsules), *consilium* (Senado) y *libertas* (pueblo), porque el *charisma* de la función monárquica tiene una función equilibradora y adaptativa, no tan

⁴¹ A pesar de lo elogioso del discurso, éste también postula contrafácticos poderosos: a) El principal *handicap* de la monarquía es su inestabilidad producto del carácter intrínsecamente subjetivo de la misma: “Tal forma de ciudad es muy inestable, por la razón de que muy fácilmente degenera precipitada para mal por el defecto de una sola persona”; b) Se la muestra como la antesala de la tiranía: “[...] tan pronto como el rey propende a un despotismo injusto, se convierte en tirano, una bestia como no cabe imaginar otra más horrorosa ni más odiosa para dioses y hombres [...]”; Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, pp. 107, 110.

⁴² La *Königsrede* se encuentra en I, 55-64. Detalla sus fuentes y composición Manfred Erren, “Die Königsrede im 1. Buch von Ciceros *de re publica*”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 8 (1983), p. 118.

⁴³ M. T. Cicerón, *Sobre la República*, p. 69.

⁴⁴ “¡He aquí un hombre que quiso ser rey del pueblo romano y dueño de todo el mundo y lo consiguió!”; M. T. Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 172.

distinta de lo que podría proponer Maquiavelo, por su parte, para su *Principe*.⁴⁵ De esta forma el Arpinate habría establecido que:

“[...] La estabilidad de la constitución no se garantiza por la capacidad de ninguno de estos elementos – líderes carismáticos, aristocracia deliberativa y populacho libre– para controlarse o equilibrarse entre sí. Por el contrario, la responsabilidad principal en preservar la constitución recae firmemente en el elemento *carismático*, tal como lo sugiere la idiosincrática alabanza de la monarquía que realiza Escipión en [*De re publica*] I, 54-63: estadistas imbuidos de lo público (como los *rectores rei publicae* tratados luego en el texto) son los que se necesitan para corregir las ocasionales desviaciones de la *res pública* de su racionalidad.”⁴⁶

En cuarto lugar, en su faz aplicada (diferente al modelo platónico)⁴⁷ descansaría esta preeminencia del elemento monárquico en dos condiciones: a) antropológica o sociológica, en la forma de una teoría de los mejores o *principes* –*princeps civitatis*– que podrían encarnar una función o rol social, luego político (*tutor*, *procurator reipublicae*, *rector*, *gubernator civitatis*, en la vena platónica del βασιλικὸς ἀνὴρ: ciudadanos con cualidades de la realeza) y, b) política-constitucional, en la forma de la anualidad y

⁴⁵ X. Marquez, “Cicero and the stability of states”, *History of Political Thought* 3 (2011), p. 410-415.

⁴⁶ X. Marquez, “Cicero and the stability of states”, p. 412.

⁴⁷ “Yo intentaré [...] con las explicaciones que él [Platón] vio, pero no en una sombra de ciudad imaginaria [*non in umbra et imagine civitatis*], sino en nuestra grande república, tocar como con una varita las causas tanto del bien como del mal público”; M. T. Cicerón, *Sobre la República*, p. 112.

la colegialidad de los cónsules: una suerte de “reinado senatorial por un año” [*senatorisches Einjahreskönigtum*], como ha sugerido Christian Sigmund, que expresaría de forma renovada la línea de continuidad con la antigua realeza romana.⁴⁸

Por último, las referencias a la “bestialidad” que se encuentran en el discurso político de Cicerón hacen pie no sólo en la contracara del rey prudente —el *tirano*, aquí ya algo más que simplemente ávido de dominación—sino también en la imagen del pueblo (la “fiera africana”, posiblemente un elefante, que debe ser manejada por el *rector* prudente)⁴⁹ y en la irracionalidad del tribunado; sin duda, ambas indicaciones son extrañas por completo a las formulaciones maquiavelianas.⁵⁰ Sin embargo, precisamente en el

⁴⁸ C. Sigmund, “*Königtum*” in *der politischen Kultur des spätrepublikanischen Rom*, (Göttingen: de Gruyter, 2014), p. 70.

⁴⁹ “—Escipión [dirigiéndose a Lelio]: Pero es prudente aquel que, como vimos a menudo en África, montado sobre una feroz y salvaje fiera [*bēlua*], la domina y lleva adonde quiere, amansándola con una leve voz o un toque de su mano”; Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, pp. 121. Compárese en Maquiavelo con sus conocidas apologías filopopulares, como su discusión del aforismo político “quien construye sobre el pueblo construye sobre el barro” [*che chi funda in sul populo fonda in sul fango*] en el capítulo IX de *El príncipe* o su polémica con el mismísimo Tito Livio en torno a la máxima “nada es más vano y más inconstante que la multitud” [*nessuna cosa essere più vana e più incostante che la moltitudine*] en el definitivo —en lo que a defensa del pueblo se refiere— capítulo 58 del libro I de los *Discursos*; cfr. N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 24 y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 191; N. Machiavelli, *Opere*, pp. 33-34 y 209, respectivamente.

⁵⁰ “Pero lo que la misma naturaleza de las cosas imponía, de que el pueblo, una vez liberado de los reyes, consiguiera algo más de derecho, lo logró sin esperar mucho [...] faltó entonces quizás la medida [o la razón, lo racional humano: *ratio*], pero es que la naturaleza de la política,

sentido *esas* referencias, Cicerón aceptaría una dosis de violencia o fuerza contra los enemigos del equilibrio de la constitución mixta y de la *res publica*: no solo en su apoyo ambivalente a la figura de Pompeyo, un *princeps* cuyas campañas juveniles fueron catalogadas como de extrema crueldad (diferente es el caso de la *clementia species* de César)⁵¹ sino sobre todo por su defensa de la herramienta del *senatus consultum ultimum* (*s.c.u.*, *senatus consultum de re publica defendenda*) contra líderes *populares* como los Gracos –celebración de Escipión Násica como tiranicida– en una suerte de “naturalización” de la violencia política.⁵² Conviene recordar el pasaje ciceroniano:

“Ni siquiera fue más útil a la patria el Africano,
varón singular como hombre y como general, en

con frecuencia, se impone sobre la razón”; Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, pp. 115. Esta inmoderación produjo la institución por vía “sediciosa” del tribunado [*per seditionem creatis*] como factor histórico de disputa de poder frente a la *auctoritas* senatorial o nobiliaria [*príncipes*], el cual es también un agente de *perturbación* en el equilibrio de la constitución mixta. Como es sabido, Maquiavelo se sitúa en las antípodas del Arpinate ya que es precisamente esa perturbación en la dinámica de las partes del cuerpo político la que garantiza la libertad y con ello el tribunado hace a la *respublica* más perfecta [*più perfetta*]; N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 62; N. Machiavelli, *Opere*, p. 100.

⁵¹ En las campañas en Sicilia y África en las que combatió del lado silano, Pompeyo se ganó el apodo de *adulescentulus carnifex* por su inflexible persecución de los marianos; ver la tesis doctoral de J. Zarecki, *Cicero's ideal statesman in theory and practice*, (University of Florida, 2005), p. 53 [dirección electrónica en bibliografía].

⁵² Sobre esto ha llamado la atención la magnífica tesis doctoral de Jacqueline Stimson, *Killing Romans: Legitimizing Violence in Cicero and Caesar*, (University of Michigan, 2017), pp. 2-5 [dirección electrónica en bibliografía].

la destrucción de Numancia, que Publio Násica, hombre privado, matando a Tiberio Graco por el mismo tiempo; aunque esta acción no es de las que pertenecen solamente a las obras de la paz –tiene también en sí algo propio de la guerra, puesto que se realizó a mano armada– sin embargo esto fue obra de la prudencia civil [*consilio urbano*], sin servirse del ejército”.⁵³

Este pasaje del *De Officiis*, con su indiscutible claridad, pertenece más a la excepción que a la norma porque –como recuerda Jacqueline Stimson– Cicerón ha sido más explícito en sus escritos políticos menores (discursos y epístolas) que en las obras

⁵³ M. T. Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 40. En rigor de verdad, este uso de la violencia para salvar a la República fue extralegal pero justificado en la defensa de la patria contra un potencial tirano, al modo de aquellos famosos tiranicidios de la incipiente república (Espurio Casio, Espurio Melio y Manlio Capitolino): Násica actúa también en su carácter sacro de *pontifex maximus* –después de reclamar infructuosamente acción al cónsul de turno– recitando la fórmula ritual para el reclutamiento militar de emergencia en caso de guerra. En cambio en la muerte de Cayo Graco, la cobertura jurídica del *s.c.u* permite al cónsul Lucio Opimio actuar casi como un dictador en la represión violenta –ejecuciones incluidas– de los *populares*, instaurando así una nueva era en lo que al uso de la violencia concierne; cfr. J. A. Crook, Andrew Lintott y E. Rawson (eds.), *The Cambridge Ancient History*, (Cambridge: CUP, 2016), pp. 72-73, 84-85. Cicerón prefiere esta institución de excepción que concede la suma del poder a los cónsules, que la más peligrosa e inestable de la dictadura; de esta forma se estaría perfilando en el Arpinate el reconocimiento de esa suerte de excepcionalidad ya irrevocable que aquejaría al sistema político de la *respublica* y que sentaría las bases para el futuro Principado; cfr. Á d’Ors, *Ensayos de teoría política*, (Pamplona: EUNSA, 1979), pp. 153-175.

sistemáticas.⁵⁴ No puede dejar de sorprender aquí la aparición de un *Roterfaden* que conecta con las posturas maquiavelianas – verdad que con significativas diferencias– pero que en términos generales permite pensar un acercamiento entre ambos, allí donde el florentino parecería haber planteado una oposición (explícita o implícita) sin alternativas.⁵⁵

6. Conclusión

El recorrido hasta aquí realizado ha permitido apreciar los contornos de la figura del centauro y su poderío iconográfico, explotado al máximo por Maquiavelo. Su intención rupturista sedimenta también en una simbología, de igual poder que la gráfica y muy cara al pensamiento político occidental: la oposición entre razón y fuerza. La seductora presentación de esta “fuerza” o violencia de la Naturaleza en las obras del florentino ha producido interpretaciones que proyectan el aspecto bestial del centauro a la Modernidad, a la vez como diagnóstico de su crisis y como programa de acción. Más allá de si ha sido justo desgajar *un* componente del sutil retablo que construye Maquiavelo, puede

⁵⁴ La autora se propone la siguiente tarea: “[...] Mostrar cómo el apoyo de Cicerón a los *s.c.u.* y a otros actos limitados de violencia contra los ciudadanos romanos se encuadra en su objetivo de proteger la *res publica* en la forma de la constitución mixta [...] La muerte de un ciudadano en particular, ya sea un tirano o un amigo, es una baja aceptable en la batalla librada por preservar al Estado. Para Cicerón [...] las acciones y los poderes de César han trastocado el gobierno republicano –y por consiguiente, también la libertad del pueblo– hasta tal punto que se han convertido en una amenaza que requiere medidas de emergencia e, incluso, de carácter extralegal”; J. Stimson, *Legitimizing Violence in Cicero and Caesar*, pp. 8, 213.

⁵⁵ J. Stimson, *Legitimizing Violence in Cicero and Caesar*, pp. 222, 225.

también pensarse esa animalidad centáurica en clave menos vitalista y más en términos de funciones primigenias que anidan en la cultura y en el lenguaje. Pero aceptar esta taxonomía implica también reconocer la importancia de mantener el carácter *dual* y el conflicto que les es propio a dichas potencias, dentro del esquema que pergeña el florentino. Al dualismo razón-fuerza se le corresponde el par fundación-conservación (de *stati, ordini*), que no solo restituye el bloque temático de los capítulos XVIII y XIX de *El príncipe*, sino que sintoniza admirablemente con el dúo violencia (*celeritas*) y sabiduría (*gravitas*) que hunde sus raíces en la noche de los tiempos de la cultura occidental. Si esto es así, este esquema permite iluminar mejor la relación de Maquiavelo con el sujeto de su polémica, ya que Cicerón —en *este* preciso aspecto— aparecería como compartiendo *también* una cierta dosis de la “economía de la violencia” maquiaveliana: si la violencia del florentino es la del “componer”, el Arpinate presenta un atisbo de ella en la forma de la defensa de la república contra sus enemigos internos, no menos componedora. Violencia legal, es cierto, y surgida de la sabiduría de la constitución, pero que en su misma excepcionalidad sin concesiones proclamada por Cicerón no puede menos que evocar, aquí como allá, el dualismo terrible del sabio Quirón.

Bibliografía

- Calabrò, D., *Les détours d'une pensée vivante. Transitions et changements de paradigme dans la réflexion de Roberto Esposito*, (Paris: Mimesis, 2012).
- Ceserani, R. y De Federicis, L., *La società dell' antico regime*, (Milano: Loescher, 1993).
- Cicerón, M. T., *Sobre la República*, (Madrid: Gredos, 1991).
- . *Sobre los deberes*, (Barcelona: Altaya, 1994).

- Coltelloni-Trannoy, M., “Le corps du prince furieux, image de la terreur politique” en G. Urso (ed.) *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli*, (Pisa: Edizioni ETS, 2006).
- Combet-Farnoux, B., *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la république archaïque à l'époque augustéenne*, (Rome: Ecole française de Rome, 1980).
- De Robertis, T., “Il camaleonte e il centauro. Note sull’antropologia di Giovanni Pico e Niccolò Machiavelli” en *Schifanoia* 46-47, (2014).
- Derrida, J., *The beast & the sovereign*, (Chicago: University of Chicago Press, 2009).
- Dumézil, G., *La religion romaine archaïque*, (París: Payot, 1974).
- . *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, (México: FCE, 2016).
- . *Mitra-Varuna An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, (Nueva York: Zone Books, 1988).
- Erren, M., “Die Königsrede im 1. Buch von Ciceros *de re publica*”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 8, (1983).
- Esposito, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, (Torino: Einaudi, 2010).
- Fontana, B., *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, (Barcelona: Paidós, 1989).
- Heldmann, K., “Livius über Monarchie und Freiheit und der römische Lebensaltervergleich”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 13, (1987).

- Jenofonte, *Ciropedia*, (Madrid: Gredos, 1987).
- Machiavelli, N., *Opere*, (Napoli: Riccardo Ricciardi, 1954).
- Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, (Losada: Buenos Aires, 2008).
- . *El príncipe*, (Buenos Aires: Biblos, 2003).
- Marquez, X., “Cicero and the stability of states”, *History of Political Thought* 3, (2011).
- Raimondi, E., “The politician and the centaur” en A. Russell Ascoli y V. Kahn (eds.), *Machiavelli and the discourse of literature*, (New York: Cornell University Press, 1993).
- Rasmussen, P., *Excellence Unleashed. Machiavelli’s Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, (Plymouth: Lexington Books, 2009).
- Roscher, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, (Leipzig: Teubner, 1884-1934).
- Rossello, D., “La wertud maquiaveliana. El príncipe como centauro” en Diego Sazo Muñoz (ed.), *La revolución de Maquiavelo. El príncipe 500 años después*, (Santiago: CAIP-UAI-RIL eds., 2013).
- Sigmund, Ch., “Königtum” in *der politischen Kultur des spätrepublikanischen Rom*, (Göttingen: de Gruyter, 2014).
- Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, (México: FCE, 1985).
- Stimson, J., *Killing Romans: Legitimizing Violence in Cicero and Caesar*, (University of Michigan, 2017), <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/137159>
- Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, (Glencoe: The Free Press).
- Tavera Villegas, H., *El centauro maquiaveliano: animalidad y política en el pensamiento de Maquiavelo*, (PUCCh, ms).
- Veyne, P., *Le pain et le cirque*, (París: Seuil, 1976).
- Zanker, P., *The power of images in the age of Augustus*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988).

Zarecki, J., *Cicero's ideal statesman in theory and practice*, (University of Florida, 2005), <https://archive.org/details/CicerosIdealStatesman/mode/2up>

Ziegler, K. y Sontheimer, W. (eds.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, (Stuttgart: Druckenmüller, 1964-1975).

EL PROBLEMA DE LA CONQUISTA EN FRANCISCO DE VITORIA: LA DONACIÓN DE AMÉRICA, LEGITIMIDAD Y CONTRADICCIONES

Nestor Luis Osorio
UNCuyo – Mendoza – Argentina

Plan de trabajo

Durante la Edad Media la acción de conquista fue el instrumento de apropiación de territorios. Pero debía obtenerse un título de propiedad para legitimarla. Una forma jurídica de obtenerlo cuando el enemigo no era cristiano consistía en una bula de donación por parte del Papa. Para ello el Estado o monarca solicitante se comprometía a evangelizar a los habitantes de los territorios conquistados, o bien a repoblarlos con cristianos y defender la colonización. El principio jurídico legitimador era la *Potestad Pontificia*, mismo que invocaron los Reyes Católicos y su nieto Carlos V para argumentar los derechos de propiedad sobre el Nuevo Mundo. Esta posición no era unánime e incluso varios Papas la combatieron.

En las siguientes páginas nos referiremos a la teoría de la Potestad Pontificia relacionada con la donación y conquista de América, de los juristas que la argumentaron y del uso que hizo la diplomacia portuguesa. Por último presentaremos las ideas de Fray Francisco de Vitoria que precisaron los alcances de la Potestad Pontificia.

1. La conquista a la sombra de la evangelización

El Derecho como programa jurídico racional de una sociedad bien ordenada, algo que lograron realizar en sus Estados los Reyes Católicos y los monarcas portugueses tales como Enrique el navegante (1394 – 1460) y Juan II (1455 – 1495), fue la base de la formación de los nuevos imperios. Estos Estados iniciaron grandes reformas políticas, jurídicas y sociales, incluso en la Iglesia nacional, con el objeto de ordenar sus sociedades. Así la autoridad real no sólo no fue discutida, sino que se la consideró investida de bendiciones especiales por Dios y la desobediencia, levantamiento o sublevación, se lo interpretó como un acto de soberbia, una oposición a la voluntad de Dios. Las cortes europeas contaban con teólogos y juristas organizados en instituciones [como el Consejo de Indias], dedicados a la tarea de ordenar la labor que insumía el gobernar los territorios conquistados. Dentro de este programa jurídico se organizó la acción de conquista con un sistema de contratos denominados “*capitulaciones*” entre la Corona y una serie de empresarios militares, [los Adelantados], con beneficios para ambas partes. En ese documento figuraban los porcentajes de ganancia que correspondía a cada parte y una cláusula: fundar y asegurar la Iglesia por medio de la evangelización en aquellos territorios.

Con esta cláusula se daba cumplimiento a la bula de ‘donación’ de los territorios que el Papa Alejandro VI había otorgado a título de propiedad a los Reyes Católicos. Por esta razón cuando se firmó el decreto que convertía a Carlos V en el “Señor de las Indias Occidentales ya descubiertas y a descubrir, por donación, antes que por otros derechos justos y legítimos”, el 14 de setiembre de 1519; se reconocía la autoridad papal como la que otorgaba el ejercicio de la soberanía sobre las tierras conquistadas.

Estas ideas no pueden entenderse como algo común de la ‘mentalidad de la época’, puesto que en esos tiempos ya las impugnaban juristas que dieron origen al posterior Derecho Internacional. Sin embargo, por otras razones, el círculo de consejeros de Carlos V desoyó tales argumentos y continuó defendiendo el valor de la conquista y posesión de las tierras descubiertas por la donación alejandrina, lo cual puede considerarse como una imprudencia político–diplomática dado el advenimiento del protestantismo. Con este decreto de 1519 se buscó cerrar veinte años de disputas jurídicas en torno a los derechos de propiedad sobre América, incluyendo el problema de la dominación de sus habitantes; o sea la controversia en torno al problema de ‘si los indios eran libres o no’, que se inició en 1500. La Junta de Burgos que se reunió para solucionar el trato abusivo a los indios, desplazó su labor a la de fundamentar los derechos y títulos de propiedad de la Corona sobre las tierras descubiertas y por descubrir y a partir de ello se decretó cuáles debían ser los trabajos que los indios debían prestar a la Corona, el que pasó a denominarse *Servicio Personal*. La Corona entendió que esto debía resolverse de manera clara y precisa, pues estaban en juego los principios del obrar político de Fernando e Isabel, para sentar una jurisprudencia que ordenara el desempeño de sus sucesores en el trono. Así se fundaron las bases de las futuras decisiones que España tomó en el Nuevo Mundo, se definió una política de Estado.

2. El pensamiento de Palacios Rubios (1450 – 1524)

Uno de los integrantes de la Junta de Burgos, el jurista Palacios Rubios, fue el encargado de redactar la ‘justificación’ del decreto de 1519. Para ello escribió el tratado *De las Islas del mar Océano*. Esta obra se inicia con el desarrollo de su idea sobre los orígenes de la jurisdicción civil o regia y la fundamenta a partir de la historia bíblica y del derecho romano con abundantes citas de libros y

autores. En el capítulo quinto aborda el tema del derecho de los reyes de España a las nuevas tierras, dice:

“En quinto lugar debemos ocuparnos del dominio, potestad y jurisdicción que V.S.M. tiene sobre aquellas islas y sus habitantes. La respuesta a estas cuestiones se desprende en mi sentir, de cuanto llevamos dicho. Pues en virtud de lo que damos por sentado y afirmamos como seguro, el supremo dominio, potestad y jurisdicción sobre dichas islas pertenece a la Iglesia, a quien el mundo entero y todos los hombres, incluso los infieles tienen que reconocer como dueña y superior, y si requeridos para ellos, con arreglo a normas de derecho, no lo hicieren, podrá la Iglesia, ya por si misma, ya valiéndose del esfuerzo de los Príncipes cristianos, someterlos y expulsarlos de sus propias tierras según arriba hemos dicho. [...] Ahora bien; el Papa Alejandro VI concedió y donó esas islas con todos sus dominios... y pertenencias a vosotros y a vuestros herederos y sucesores, los Reyes de Castilla y León, a perpetuidad, de manera que ningún otro se atreviera a abordar a ellas ni a la tierra forme descubierta o por descubrir...”¹

Queda claro de la lectura de este texto, que los territorios pertenecen originariamente a la Iglesia y que pasaron a la corona de Castilla y León por la *donación perpetua* que el Papa Alejandro VI había hecho y refrendado en las bulas alejandrinas.

¹ J. Palacios Rubios, *De las Islas del mar Océano: Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, A. Millares Carló y S. Zavala (ed. comentada), (México: Fondo de Cultura Económica, 1954), p. 128.

Palacios Rubios era consejero de la Corona y se lo consultaba en aquello relacionado con el gobierno y legislación de Indias, de ahí su lugar en la Junta de Burgos. El problema político de fundamentar el derecho de propiedad de Castilla sobre las tierras descubiertas y por descubrir era muy delicado, la teoría que escogió ya la había empleado para justificar la decisión de Fernando el Católico de invadir y anexar el reino de Navarra en 1512. Entonces, las causas por las cuales escogió el argumento de la Potestad Pontificia hay que buscarlas en razones políticas, en especial respecto de la relación de Castilla con Portugal y no en las religiosas.

2.1. La Cuestión del Reino de Navarra.

Los acontecimientos respecto de Navarra se dieron en el marco de la guerra de la Liga de Cambrai (1508–1516), en especial durante la alianza véneto-papal decantada en la Liga Santa que consiguió expulsar a los franceses de Italia en 1512. Los beligerantes eran el Papa Julio II y sus aliados, Inglaterra y Castilla; contra Luis XII de Francia. La situación del rey navarro era delicada y buscó establecer tratados para evitar la guerra. El 17 de julio Fernando el Católico hizo público un falso tratado de Blois [el verdadero se firmó el 18 de julio], que exponía una colaboración militar entre Francia y Navarra. Basado en esto, el Papa Julio II excomulgó a Juan D'Albret y Catalina de Foix, reyes de Navarra, y los privó de sus dignidades reales por las bulas *Pastor ille caelestis* del 21 de Julio de 1512 y *Exigit Contumacian* el 18 de febrero de 1513, y quedó la corona 'vacante'.

La anexión del Reino de Navarra a la Corona de Castilla – León fue realizada por Fernando el Católico, en calidad de regente del reino dado el fallecimiento de su esposa la reina Isabel la Católica; y la imposibilidad de desempeñar ese cargo por parte de Juana I (la loca). Palacios Rubios teorizó sobre esta acción de

conquista en una extensa obra que se denominó: *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarrae*. Justificó la caída de los reyes navarros en razón de su oposición al Papa, por lo que Castilla, en la persona de Fernando el Católico era solamente la beneficiaria de la sentencia papal. Se ha datado su impresión hacia 1514 o 1515 y se puede establecer un paralelo con el tratado *De las Islas...* El razonamiento es simple; si los reyes de Navarra se aliaron con Francia contra el Papa, éste los castigó y los depuso, porque como señor del mundo en lo espiritual y temporal podía disponer de bienes, títulos y privilegios, tanto para otorgarlos como para retirarlos.

Es claro que Palacios Rubios usó esta argumentación teniendo en cuenta el antecedente de Portugal, que justificó la propiedad de sus conquistas por las bulas que concedieron diferentes papas. En consonancia con su doctrina y por cómo se dieron los acontecimientos bélicos, usó el mismo argumento para defender a Fernando el Católico en su decisión de invadir y anexionar el reino de Navarra, lo que se advierte como una línea de política externa. Además consideró que los nobles deben subordinarse al Rey, el que se constituye en razón, principio y fin de la nobleza. Por esto le da escaso valor a los derechos populares frente al querer del Rey, donde el consentimiento, apoyo, resistencia, desacuerdo o rechazo popular, no debe ser tenido en cuenta por la autoridad real al momento de tomar una decisión. Así se va perfilando lo que llegará a ser con el tiempo la monarquía absolutista. Nos encontramos frente a uno de los orígenes del sistema que gobernará al mundo en los dos siglos siguientes. Se nos hace evidente que la inclusión de Palacios Rubios en la Junta de Burgos y su posterior designación para redactar su obra, “*De las islas...*”, con las conclusiones de los debates y anexión de Navarra; fue una magistral jugada política por parte de Fernando el católico, quién así se aseguró que los problemas discutidos, se resolvieran a su favor.

3. Antecedentes de la política internacional: Las Bulas Pontificias

Hemos hecho mención de Portugal y su política de conquista basada en la ‘donación’ de territorios por parte de distintos Papas. Ahora nos ocuparemos brevemente del tema.

Fue la Corona Lusitana la que en primer lugar aplicó la teoría de la Potestad Pontificia para adquirir derechos de propiedad sobre los territorios e islas descubiertos y por descubrir en África, fuera de su territorio nacional. Luego de atravesar una guerra civil por el trono y con la necesidad de estabilizar económicamente el Reino de Portugal, la incipiente monarquía mercantil de Juan I tomó Ceuta en 1415 y la defendió en 1419 del contraataque marroquí. El objetivo era conseguir bases y mercados en la costa africana, a cambio de difundir el cristianismo para asegurar la posesión de los territorios. Las tratativas entre Portugal y Roma alcanzaron en 1418 la bula *Sane Charissimus* del Papa Martín V. Luego, en 1436 la bula *Rex Regum*, de Eugenio IV, por la que el rey Duarte I logró legitimar la acción ultramarina y quedó para sus sucesores las tierras conquistadas a los infieles. En 1442 la diplomacia portuguesa consigue la bula *Etsi Suscepti*, donde el Papa Eugenio IV confirmó las donaciones hechas a Duarte I y a la Orden de Cristo, institución fundada para hacerse cargo de la labor espiritual y de conversión de los infieles.

Eugenio IV, en apoyo de la evangelización africana otorgó la *nueva bula Rex Regum* de 1443, para salvar posibles pleitos con la Corona castellana.

Desde 1454 Portugal tramitó una bula que concedió Nicolás V, la *Romanus Pontifex* de 1455, el mayor logro de la diplomacia portuguesa. Por esta bula se otorgó a perpetuidad la soberanía de África a Portugal, y se prohibió el comercio con esa tierra (en

especial a los castellanos), so pena de excomunión. Calixto III, reiteró la misión de la propagación de la fe, y justificó las conquistas en la costa de África, por la bula *Inter Caetera* de 1456.

En la guerra por la Corona de Castilla de 1475, una de las pretendientes a la Corona, Juana la Beltraneja era esposa del Rey de Portugal, Alfonso V, el hombre fuerte de ambos Estados. Pero el triunfo de la otra pretendiente, Isabel y su esposo Fernando, apoyados por el padre de éste, el rey Juan II de Aragón, y la casa York inglesa, echó por tierra estos planes. La diplomacia lusitana fijó nuevos objetivos: asegurarse la exclusividad en África y la explotación de la ruta a la India. Esto logró por el tratado Alcaçovas – Toledo, que si por un lado Alfonso V renunciaba a la Corona de Castilla, por otro obligaba a Isabel de Castilla y Fernando de Aragón a respetar los derechos portugueses a las islas atlánticas descubiertas y por descubrir, en la costa africana; por delante y al sur, con excepción de las Canarias.

El tratado se confirmó en el año 1481 mediante la bula *Aeternis Regis clementia*, otorgada por el Papa Sixto IV. Por último el Papa Inocencio VIII reclamó a Juan II la continuación de la conquista ultramarina para extender el reino de la Fe en África, por la bula *Orthodoxae Fidei* en el año 1486.

En síntesis, Portugal² recurrió a los Papas desde 1418 aplicando la tesis de la Potestad Pontificia, para garantizar la posesión de la ruta y lo descubierto, frente a un posible competidor cristiano [Castilla]. Y también por la ayuda del resto de la cristiandad para conservar lo conseguido.

² Para las bulas dadas por los distintos papas a Portugal durante la evangelización en África, nos hemos guiado por: Á. Santos Hernandez, S.J.: *Las misiones bajo el Patronato portugués*, v. I, (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1977).

4. Potestad Temporal y Potestad Espiritual³

La teoría que afirma que toda potestad fue dada por Dios a la Iglesia, aunque ésta delegue la temporal en los príncipes, tiene su origen en las disensiones pacíficas y violentas a las que tuvo que hacer frente el Papa Gregorio VII (1073 - 1085) y continúa en los autores del siglo XII Honorio Augustodunense (+1130), y Juan de Salisbury (+1180). Posteriormente el Papa Inocencio III (1198 - 1216) preparó el camino a la doctrina extrema del poder del pontificado, formulada en la segunda mitad del siglo XIII. Aunque se puede nombrar a muchos partidarios de esta posición, sus exponentes principales son: Inocencio IV; el Ostiense; Durando y Tolomeo de Lucca.

Gregorio VII: (1073 - 1085), durante su pontificado debió enfrentarse con el emperador Enrique IV, el cual no acataba las decisiones del Sínodo de Roma en materia de elección del Papa, disciplina y moral eclesiástica. Es el Papa quien habilita al emperador para gobernar, y no viceversa.

Honorio Augustodunense: (+1130), escritor de obras teológicas populares. Es autor de la *Summa gloria* (h. 1123). En ella argumentó en base a la Sagrada Escritura y la historia para confirmar la tesis de la superioridad de la Iglesia sobre el Imperio. Para ello estableció una analogía entre la relación Iglesia–Imperio y la del alma sobre el cuerpo. Como el hebreo, el pueblo cristiano vive durante muchos años sin rey, cuando tiene rey es porque Constantino se convierte,

³ Este tema fue tratado a partir de A. Truyló y Serra: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. I. De los orígenes a la baja Edad Media*, v. I, (Madrid: Alianza Editorial, 1982), Libro III, sección A, cap. 4; sección C, cap. 1, 3 y 4. Para los autores ver: Enciclopedia Católica online: https://ec.aciprensa.com/wiki/P%C3%A1gina_principal (15/05/20)

reconoce la dignidad del Papa como sucesor de Pedro y el Papa lo constituye en rey del pueblo cristiano con la misión de protegerlo.

Juan de Salisbury:⁴ (+1180), es autor del primer intento medieval de elaboración de una política sistemática. Parte de la concepción orgánica de la sociedad con un desarrollo de la metáfora en la que el cuerpo social actúa a través de las profesiones, asimiladas a los diversos órganos (por ejemplo, los agricultores son los pies...), y está dirigido por el rey, órgano principal o la cabeza. En esta metáfora, el cuerpo social también necesita un alma para estar vivo. Ésta es la Iglesia y, en concreto, el sacerdocio, que es un principio o fuerza directiva última de toda la sociedad. Por tanto, el príncipe no es propietario sino solamente depositario del poder. Tiene un *ius utendi*. En consecuencia la Iglesia conserva el poder de deponerlo. Esto lo defiende citando el *Digesto*: quien puede legítimamente dar, puede legítimamente quitar. Juan no cree que esta teoría vaya en detrimento de la dignidad del poder político, pensamiento común de su época. Por el contrario, el poder recibe su dignidad de su unión con el alma de la sociedad.

Inocencio IV: (+1254) tiene una clara conciencia de la dignidad de su posición. No se limitó a ser sucesor y Vicario de Pedro, sino Vicario de Cristo, definición que pasará a sus sucesores como título oficial. El concepto ya era usado por Eugenio III (1145–1153), pero

⁴ **Juan de Salisbury** (1110 – 1185 ¿?) Inglés, intelectualmente formado en París y Chartres; es un humanista con profundos conocimientos de los clásicos latinos. Sirvió al obispo de Canterbury, Thomas Becket, a quien defendió en el exilio; sirvió también en la corte pontificia. Fue nombrado arzobispo de Chartres donde murió luego de una prolífica labor. La obra que más nos interesa para el tema que abordamos, de la Potestad temporal, se llama *Policraticus*, escrito hacia 1159, en la que expone sus ideas sobre el gobierno humano basándose en los clásicos latinos y en los padres de la iglesia. Ejerce una gran influencia entre los pensadores medievales y para nuestro caso en Nicolás de Cusa.

es Inocencio el que le da el contenido teológico, su conclusión es que esta investidura lo pone entre Dios y los hombres. La idea de la soberanía del Papa se expresa como '*Plenitudo potestatis*' y deriva de León I (S. IV). Inocencio considera las palabras del profeta: "Te he puesto por encima de naciones y reinos" como aplicables al poder del Papa. De aquí que le atribuya un control sobre los príncipes seculares.

Enrique de Susa: (1210–1271), el Ostiense, sostuvo que las jurisdicciones espiritual y temporal, aunque son distintas ambas provienen de Dios. La espiritual es mayor por estar más cerca de la divinidad. Así como la luna recibe su luz del sol, el poder real recibe su autoridad del eclesiástico. El emperador tiene el imperio por la Iglesia y puede ser depuesto por el Papa, que puede tomar el lugar del gobernante. El Señor dio a Pedro dos llaves, una para lo espiritual y otra para lo temporal. Somos un cuerpo en Cristo y sería monstruoso que tuviéramos dos cabezas.

Guillermo Durando (1237 - 1296), sostuvo que el Papa posee las dos espadas por ser el sucesor de Pedro. Goza de plena potestad, gobierna y juzga todas las cosas porque las leyes de lo celestial y terreno le fueron dadas por Dios. El Papa puede deponer al emperador por causa de herejía, sacrilegio o gran crimen, y a su vez ser acusado de herejía por un sínodo, príncipe o comunidad de fieles.

Tolomeo de Lucca (+1326 o 27), postuló que los poderes espiritual y temporal pertenecen al Papa. Él es la cabeza visible del cuerpo místico y de él emana toda la dirección incluyendo en lo temporal, como depende el cuerpo del alma.

No hemos agotado la lista de pensadores que argumentaron en favor de la potestad pontificia, aún podrían agregarse Agustín Triunfo de Ancona, Paulo de Castro, etc.

5. Francisco de Vitoria: el rechazo de la Teoría de la Potestad Pontificia

La actualidad que tenía el tema de los territorios descubiertos en el “Mar Océano”, en el siglo XVI, llevó a muchos juristas a estudiarlo. La razón era que la Corona castellana los había incorporado a sus dominios sin tener más títulos de propiedad que la conquista realizada y la donación hecha por el Papa Alejandro VI en 1493. ¿Tenía éste el poder de otorgar un territorio a título de propiedad a algún Estado? Para la política portuguesa: sí. Pero el profesor de Salamanca Francisco de Vitoria rechazó esta idea y expuso su posición en tres Relecciones son:

- *De Potestate Ecclesiae*, (primera) de 1532
- *De Potestate Ecclesiae*, (posterior) de 1533
- *De Potestate Papae et Concilii*, dada entre abril y junio de 1534

La denominada *De Potestate Ecclesiae*, está dividida en dos partes, la *Primera* de 1532 y la *Posterior* de 1533; en ellas desarrolla el tema del poder de la Iglesia como institución, qué carácter reviste dicho poder, cuáles son sus límites y las atribuciones que le competen. En la que lleva por título: *De Potestate Papae et Concilii*, pronunciada entre abril y junio de 1534, trabaja en profundidad el tema de la potestad del Papa, sus orígenes y la limitación al campo espiritual. La otra que se ocupa del tema pero en relación con los pueblos de América es la Relección *De Indis Primera*, pronunciada en enero de 1539.

En resumen, la guerra en general, y la de conquista en particular, llevó a participar a Fray Francisco de Vitoria, del debate que se agitaba desde el año 1512 (Junta de Burgos), sobre el modo de gobernar al Nuevo Mundo.

El maestro de Salamanca conocía muy bien esta problemática, lo prueba el plan de trabajo que desarrolló en la Relección *De los indios*. Dice:

“la presente disertación contendrá tres partes. En la primera se indagará por qué derecho han venido los bárbaros a la sujeción de los españoles. En la segunda, qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal en lo civil. En la tercera, qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión”.⁵

Las partes que nos interesan para el tema de la Donación Pontificia son la primera y la segunda aunque con el orden invertido.

Veamos brevemente la segunda parte en la que se pregunta cuál era la potestad que tenían los reyes de España. Según Vitoria, el título primero que se usaba para explicar la posesión de los territorios por parte de Castilla era “que el emperador es señor del mundo; y, así, dado que en el tiempo pasado hubiera habido algún vicio o ilegalidad (en la posesión) ya estaría subsanado en el César, emperador cristianísimo”.⁶

Vitoria alude al título que usaba Carlos y su abuelo Maximiliano: ‘Carlos siempre augusto, señor del orbe’. Este título que usaban abuelo y nieto no poseía respaldo jurídico, por ello concluía que eran títulos graciabiles, porque por derecho natural no hay nadie que pueda tener el dominio del mundo. Tampoco era posible que algún particular pudiera atribuirse su propiedad, porque no hay forma

⁵ F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, Edición por la inauguración del busto de Vitoria en la sede central de la Unión Panamericana, J. Malagón Barceló (prólogo), (Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1963). pp. 168 – 169.

⁶ F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p.189.

de adquirirla, ni mucho menos de justificar semejante posesión. En consecuencia era imposible que un título graciable tuviera el alcance para fundamentar la posesión de territorios desconocidos hasta esos momentos, ni su propiedad, sobre todo si se tiene en cuenta que no estaban deshabitados.

La otra parte que nos interesa es la primera, *por qué derecho han venido los bárbaros a la sujeción de los españoles*. Vitoria la presenta de la siguiente manera: “El segundo título que se alega, y vehementísimamente por cierto, para justificar la posesión de aquellas provincias es la autoridad del Sumo pontífice”.⁷

Y entiende por ‘autoridad del Sumo pontífice’ la potestad pontificia. La misma a la que Portugal había recurrido para adueñarse de los territorios de África, esa que invocaba Carlos V, como vimos al principio de nuestro trabajo en el decreto del 14 de septiembre de 1519, al afirmar que tomaba posesión de esos territorios, ‘*por donación*’ (se entiende que del Papa), antes que por otros derechos justos y legítimos.

En la Relección *De Indis* [primera] el padre Vitoria había analizado jurídicamente la situación de los habitantes de América y rechazado la potestad temporal del Papa y a éste, como poseedor y donante de América: “[...] dicen, el Sumo Pontífice monarca de todo el orbe, aun en lo temporal, y pudo, por consiguiente, y así lo ha hecho, nombrar a los reyes de España príncipes de aquellos Bárbaros y regiones”.⁸

A continuación el maestro salmantino pasa revista a todos los juristas que a lo largo de la historia habían defendido la teoría de la Potestad Pontificia y sintetiza así:

“Toda la argumentación de éstos es: que Del Señor es la tierra y todo lo que en ella se contiene, y Me ha

⁷ F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p.195.

⁸ F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p. 195.

sido dada toda la potestad en el cielo y en la tierra, y el Papa es vicario de Dios y de Cristo. [...] el último argumento de todo el libro, son que el Papa posee la supremacía de las dos potestades, civil y espiritual, lo cual defiende también Herbeo [...]”.⁹

Refuta esta idea a partir de un principio que toma de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino,¹⁰ la distinción de un doble orden natural y sobrenatural como base de la distinción de los poderes espiritual y temporal, los cuales corresponden el uno a la Iglesia y el otro al Estado. La importancia de esta posición estriba en que ningún poder espiritual puede ser invocado para justificar la posesión de un bien material. Si el Papa era el depositario de la potestad espiritual, esto no alcanzaba para presentarlo como dueño de unos territorios de los que nada se sabía hasta su descubrimiento. Así quedaba invalidaba su donación, porque no se puede dar lo que en derecho no se posee.

La posición de Vitoria se basó en que no existe un fundamento en las Escrituras en el cual Cristo les confiera a los apóstoles o a la Iglesia el poder imperial sobre el mundo. El Estado es una sociedad perfecta al igual que la Iglesia. Se da en ellas una independencia de poderes en el campo propio de lo temporal que las hace a cada una independiente y soberana en su esfera. Si una estuviese subordinada a la otra no sería perfecta. Además, la autoridad civil existió siempre en el mundo, es propia del hombre desde que vive en sociedad. En cambio la Iglesia fue constituida por Cristo después, con su potestad espiritual. Entonces, no debe concluirse que el origen de la autoridad civil está en la potestad espiritual, porque es posterior. El Papa no puede comunicar un poder civil pues no tiene

⁹ F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p. 196.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. Madrid: BAC. II-II q. 10 a.10, <http://hjjg.com.ar/sumat/index.html>

dominio sobre lo temporal. Como decíamos, la Potestad Pontificia había sido tratada por Vitoria en la Relección de 1532, titulada *De Potestate Ecclesiae* (primera), como él mismo lo dice en la *De Indis*,¹¹ por ello las respuestas que da son sintéticas y referidas a lo fundamental del tema.

En síntesis la posición de Vitoria que nos interesa para el tema de la *donación pontificia* de América, puede exponerse en los siguientes términos:

a) *El Papa no es Señor de todo el orbe*. No tiene jurisdicción espiritual sobre los pueblos de infieles, tampoco poder temporal. Lo único que se le reclama es llevar el evangelio a todo hombre.

b) *El Papa no posee dominio directo sobre lo temporal*. La sociedad civil y su autoridad han existido mucho antes de que se constituyera la Iglesia, por ello no puede derivarse de la potestad espiritual la potestad temporal. De aquí que no puede ser el dueño por potestad espiritual, de territorios cuya existencia se ignoraba. El Papa no puede instituir ni nombrar reyes o cualquier otra autoridad, no puede comunicarles autoridad ni traspasarles propiedad alguna, puesto que carece de dominio temporal. De esto se deriva que:

c) *La potestad civil no está sujeta a la potestad temporal del Papa*. Es decir existe una independencia de poderes porque tanto la Iglesia como el Estado son sociedades perfectas y no pueden

¹¹ Textualmente se lee: “Mas como ya he tratado extensamente del dominio temporal del Papa, en la Relección de *Potestate Ecclesiae*, responderé aquí brevemente por proposiciones”, p. 197. Este tema lo aborda en menor escala, en la relección *De Potestate Papae et Concilii*; pero, los duros conceptos que tiene, respecto de la actuación de la Curia Romana, le granjearon el odio de Sixto V (1585 – 1590), por lo que fue incluida en el Índice de libros prohibidos, retirándosela de esa situación a la muerte del mencionado Papa.

subordinarse, si alguna debiera acatar órdenes de la otra entonces no sería independiente ni perfecta.

Pero al invalidar la potestad pontificia como derecho de propiedad, ¿ignoró que invalidaba los fundamentos de los derechos de propiedad que tanto Portugal como Castilla y otros Estados europeos invocaron para legitimar sus conquistas? ¿No tomó en cuenta que invalidaba una línea de pensamiento por la que se anexaron Estados a la Corona de Castilla – León? Y no sólo la anexión de Navarra y las bases portuguesas en África, la India y las tierras descubiertas en América, perdían su posesión legal; sino que se ponían en tela de juicio otras acciones de conquista que se fundaban en la autoridad del Papa realizadas por otros Estados europeos.

Si argumentamos que fray Vitoria expuso sus ideas teniendo en cuenta solamente el espacio universitario, omitiríamos la trascendencia de sus ideas y los problemas que generaron, a los que Carlos V debió frenar con una violenta carta del 10 de noviembre de 1534, dirigida al prior del monasterio de San Esteban de la universidad de Salamanca.

“Yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las indias y a las tierras e tierra firme del mar océano [...], y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos avisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes inconvenientes en deserviscio de Dios y desacato de la sede apostólica e vicario de Christo e daño de nuestra Corona Real [...].Y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten no

prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan imprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandare proveer como la calidad del negocio lo requiere”.¹²

Entendemos que es clara la alusión a Vitoria pues salvo él, y su hermano de orden Domingo de Soto, ningún otro catedrático de Salamanca expuso sobre este tema. Y también es evidente la amenaza de castigar a quién continuara con estos escritos. Podemos concluir que hubo un seguimiento de lo actuado por los profesores de Salamanca, y que Ginés de Sepúlveda, cronista de Carlos V y partidario de la Potestad Pontificia, pudo estar involucrado.

6. Conquista y contradicciones

No pasó desapercibido al maestro salmantino que había socavado la base jurídica del imperio conseguido por Carlos V, por ello buscó sutilmente legitimar la posesión, conseguida por las bulas del Papa Alejandro VI, de las tierras descubiertas. La contradicción se advierte en la relección *De Potestate Ecclesiae*, primera, allí afirmó que la potestad civil, anterior en el tiempo, no sólo existió sin necesidad de la espiritual, sino que continúa y se mantiene porque, “(...) aun quitado el fin de la potestad espiritual, todavía permanecería la república y, por consiguiente, el orden y relación entre príncipes y gobernados, sin los cuales no habría verdadera república”.¹³ Por ello el Papa no tiene potestad temporal alguna. Ahora bien, según palabras de Teófilo Urdániz: “Pero es

¹² M. del C. Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, (México: Ed. Porrúa. 2004), pp. 120 – 121.

¹³ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas* T. Urdániz (edición crítica), (Madrid: BAC. 1960), p. 303.

extraño que no la haya mantenido, ya que en todo lo siguiente y con **palmaria contradicción**¹⁴ continúa hablando de ‘la potestad temporal’ de la Iglesia”.¹⁵ Es decir que terminó afirmando lo que había negado: “Proposición Sexta: A pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual”.¹⁶

Sinteticemos las afirmaciones de Vitoria para exponer las contradicciones: Según la Tercera Proposición el Papa posee potestad temporal (a la que no está sometida la potestad civil). Pero la Cuarta Proposición dice que el Papa no tiene potestad temporal porque no tiene un fin temporal.

La Segunda Proposición dice que la potestad civil no está sujeta a la espiritual, por ser primera en el orden temporal. Pero en la Sexta Proposición dice que de alguna manera la potestad civil está bajo la espiritual.

En consecuencia por un lado, el Papa tiene potestad temporal, y por otro la potestad civil no es tan perfecta al estar sometida de algún modo a la espiritual. De acuerdo con esto las Proposiciones Séptima y Octava dicen: “La Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo”. Y la otra, “En orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores”,¹⁷ pero así contradice su afirmación de que la potestad civil apunta a un fin temporal y

¹⁴ Las negritas son nuestras.

¹⁵ T. Urdánoz, o.p. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas, Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general y estudio de su doctrina teológico jurídica*, (Madrid: BAC. 1960), p. 227.

¹⁶ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, p. 302.

¹⁷ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, pp. 304 – 305.

la espiritual a uno espiritual ambos perfectos.¹⁸ Lo que busca es sostener que, el fin de la potestad espiritual es superior al bien y felicidad de los ciudadanos, que es el fin de la potestad civil. Que para conseguir el fin espiritual, el Papa y la Iglesia necesitan el empleo de lo material, por lo que tienen alguna potestad temporal, y de alguna manera abarcan el gobierno del príncipe y justifica que el Papa tenga ‘amplísima potestad’ sobre reyes y emperadores, en orden al fin espiritual. Esto surge de considerar a la evangelización de los indios como el bien superior a que estaba obligado el Emperador por la bula de donación, condición *sine qua non*, para ganar la posesión de los territorios del Nuevo Mundo. Así invalidó la perfección de la potestad civil, y contradijo lo que afirmó en su primera relección *De Potestate civili*

Al retomar el hilo lógico que sigue Vitoria, a) el Papa no es Señor del Orbe; b) no tiene dominio directo sobre lo temporal y c) la potestad civil no está sujeta a la potestad temporal del Papa; se sostiene su afirmación de que los habitantes de América eran verdaderos dueños de su tierra según el inicio de la Relección *De Indis*.¹⁹ En su opinión habían conformado una sociedad civil con instituciones y autoridades, por ello les asistía una potestad temporal sobre todos los bienes de que ellos hacían uso, en especial la tierra. No podía darse razón de que la potestad espiritual del Papa tuviese autoridad para otorgar una propiedad en la que ya se encontraba una población debidamente organizada en Estado y por lo tanto ejerciendo el poder civil que lo conformaba como tal.

¹⁸ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, p. 300.

¹⁹ La Dra. Rovira Gaspar señala esta contradicción en su libro *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. Sostiene que Vitoria se contradice respecto de lo que afirma sobre los indios en la primera y segunda partes, de la relección *Sobre los indios*. Cfr. pp. 249 – 252.

Vitoria estableció una cuestión clave, “[...] si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente”;²⁰ es decir, si los indios eran dueños de las cosas y del lugar que habitaban. Si no lo eran, los españoles podían apropiárselas. La única objeción que encuentra es que fuesen siervos, porque los siervos no tienen dominio sobre las cosas, pero ante el hecho de no poder probar la existencia de señores que pusieran en calidad de siervos a los indios, concluye que ellos eran sus propios señores, por lo que, “[...] deben ser tenidos por verdaderos señores y no se les puede despojar de su posesión sin causa justa”.²¹

Las otras causas que se esgrimían para fundamentar la falta de dominio sobre las cosas eran, en primer lugar, que los indios eran pecadores; en segundo término, que eran infieles, y en tercer lugar, que eran amentes, es decir carentes de la inteligencia o razón para tener dominio sobre las cosas. Respecto de la primera, responde que el pecado mortal no impide poseer, no anula el dominio civil, Dios da los bienes temporales a los buenos y a los malos. En la segunda recurre a Santo Tomás para probar que la infidelidad no es un impedimento para ser un verdadero señor; no es lícito entonces, despojar de sus cosas a los islámicos, ni a los judíos ni a cualquier otro infiel, nada más que por ser infiel, mucho menos a los indios que nunca habían escuchado hablar de Jesucristo. De la tercera causa Vitoria señala que una persona ‘amente’, no deja de ser persona por su situación. Por lo tanto tiene derechos y si no tiene dominio civil, debe remitirse a los jurisconsultos. Pero declarar amentes a los indios es una injusticia porque:

“[...] a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto porque tienen las cosas establecidas

²⁰ F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p. 174.

²¹ F. de Vitoria, , *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p. 175.

con un orden. Tienen, en efecto, tienen ciudades, determinados matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón”.²²

Debemos resaltar la importancia de esta declaración de Vitoria, el indio es una persona y ningún impedimento físico le hace perder esta condición.²³ Por otro lado, son evidentes las condiciones políticas, sociales, económicas y espirituales, propias de seres inteligentes que impiden que sean tratados de ‘amentes’, por lo que la conclusión es: “[...] Queda firme que los bárbaros eran sin duda verdaderos dueños pública y privadamente...”²⁴

Ahora bien, al tratar los ‘Títulos legítimos e idóneos por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles’,²⁵ el último título que presenta dubitativamente es:

“Otro Título podría no ciertamente afirmarse, pero sí ponerse a estudio y parecer a algunos legítimo. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes,

²² F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p. 186.

²³ Cfr. L. Corso de Estrada, “Francisco de Vitoria y el papel de la naturaleza en el conocimiento del bien moral”, en *Ley y Dominio en Francisco de Vitoria*, (Navarra, España: Universidad de Navarra S.A., 2008), pp. 45–46.

²⁴ F. de Vitoria, *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*, p. 186.

²⁵ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Elecciones Teológicas*, p. 705.

por lo que parece, que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencias y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana”.²⁶

Entendemos que esta visión de los indios contradice la anterior y aunque duda, lo más grave es que disminuye la racionalidad, lo social y lo espiritual. No parece que se refiriera al mismo hombre, ni que sus afirmaciones pertenezcan a la misma Relección. En efecto, al principio declaró a los ‘barbaros’ verdaderos señores de su propiedad, son hombres racionales, sociales y abiertos a una trascendencia. Luego al final de la Relección, al ocuparse de los títulos que validen el dominio sobre los indios, éstos son amentes, con la razón disminuida, no tienen magistrados, incapaces no ya de gobernarse, sino que no pueden ni vivir en familia, de manera tal que: “Podría entonces decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que esto era conveniente para ellos”.²⁷

La evidente contradicción de Vitoria encierra un giro en dirección al colonialismo mercantilista. Las consecuencias son

²⁶ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, pp. 723 – 724.

²⁷ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, p. 724.

la degradación del indio que, de ser racional, social y espiritual deviene en un ser amente, incapaz de vivir socialmente, administrarse y dictarse leyes apropiadas, y que para su bien y utilidad era conveniente que los reyes de España tomaran en sus manos la administración del Nuevo Mundo. Con este giro debilita nuevamente su idea de la igualdad de los hombres y su potestad de autogobernarse, asociarse y formar su propio gobierno. Además sienta un precedente jurídico respecto de la tutela que deben asumir algunos Estados, sobre los pueblos que sean considerados incapaces de gobernarse, lo que puede entenderse como una forma de colonialismo.

Ahora bien, si no encontró títulos que validaran la propiedad de las colonias, ¿cómo se podía justificar el dominio y continua permanencia de los españoles en América? La respuesta de Francisco de Vitoria es breve y lo sitúa en la avanzada del mercantilismo.

“Porque la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros llamados comúnmente indios, parece por fin que pueden ser defendidas sobre todo por el derecho de guerra; por esto, después de haber disputado en la Relección primera acerca de los títulos que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias, me ha parecido conveniente añadir una breve discusión acerca de este derecho de guerra para dejar completa la Relección anterior”.²⁸

En la relección *De Indis* [primera] Vitoria propuso títulos que podían invocarse como derecho de propiedad sobre esos territorios. Pero la realidad era que todo lo conquistado se había alcanzado

²⁸ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, p. 814.

por la fuerza de las armas, por ello la guerra da derecho a poseer lo ocupado por el vencedor. Al final de la misma plantea:

“De lo dicho en toda la cuestión parece deducirse que si cesaran todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no dieran ocasión ninguna de guerra ni quisieran tener príncipes españoles, etc., debían cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual no sería tolerable”.²⁹

Nos ocuparemos de este fragmento que, aunque breve, pone al maestro salmantino como pensador de la modernidad. En primer lugar, y subrepticamente planteó que los títulos no son eternos aunque los otorgue una institución que se haya mantenido en el tiempo. Si los títulos cesan, y se refiere a los justos títulos que mencionamos, ninguna propiedad, condición o estado puede ser mantenido eternamente. Sólo el poder militar da cierta garantía, pero si los bárbaros no daban ocasión de guerra, ¿cómo justificar el envío de expediciones militares o hacer la guerra a pueblos que no mostraban hostilidad? En este punto Vitoria muestra que el derecho de propiedad sobre el Nuevo Mundo era frágil, o con pocas razones para defenderlo.

Sin una causa justa debían cesar las expediciones militares de conquista, ¿pero por qué debía cesar el comercio? ¿Cuál es la razón por la que Vitoria entiende que el comercio no puede separarse de la conquista? La causa está relacionada con el cambio que la guerra tomó en el siglo XVI. Guerra y comercio no podían separarse porque la ocupación pacífica o por la fuerza, generó título de propiedad, opinión con la que estaba de acuerdo Vitoria. Para

²⁹ F. de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, p. 725.

él la cesión voluntaria, la compraventa y la guerra eran formas de adquirir soberanía. La conquista fue el producto de la guerra e implicó la ocupación, es decir, aquel estado de relaciones sociales muy complejas entre las partes, en las que el más débil quedaba en inferioridad de condiciones y dependiente del vencedor.³⁰

Vitoria entendió que la conquista era ilegítima porque los indios no cometieron injuria a los españoles, pero asombra que en vez de pensar en la injusticia del acto tenga más en cuenta el perjuicio de los intereses de los príncipes, lo que puede entenderse como una justificación a continuar la conquista con el respaldo de las empresas y los capitales privados.

Ahora bien, las ideas de Vitoria que limitaron los alcances de la Potestad Pontificia surgen de sus elecciones y del trabajo de sus discípulos de Salamanca. Ellos difundieron su pensamiento y su puesta en práctica, tanto en Europa, cuando ocuparon puestos claves en la enseñanza, gobierno y obispados; como en América, en la evangelización. Este movimiento fue agrupado por V. Pereña en tres generaciones.³¹ En la primera están el mismo Vitoria con Domingo de Soto, discípulo y compañero de cátedra, junto a Melchor Cano, su sucesor, conjuntamente con Diego de Covarrubias. La segunda, de expansión, va de Sotomayor a

³⁰ N. Osorio, “Aportes para los orígenes históricos de la globalización”, en *Algarrobo-MEL. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Vol. 2, n° 2 (2013). ISSN on line: 2344-9179. (Con referato). Disponible en: <http://revistas.uncu.edu-ar/ojs/index.php/mel/article/view/202/89> (05/03/19) p. 4.

³¹ Cfr. V. L. Pereña, “La tesis de la paz dinámica”, en *Relectio de Iure Belli o paz dinámica*, (Madrid: Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981), pp. 10 – 11. También: L. Fraile Delgado, *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, (Salamanca, España, 2004), pp. 169 – 184.

Medina (1560 – 1584) y la última, los sistematizadores de las ideas vitorianas, va de Baños a Suárez (1584 – 1617).

Las ideas de Vitoria no fueron bien recibidas por el papa Sixto V (1521 – 1590), en la edición del Índice de libros prohibidos de 1590 aparecieron sus *Relecciones* condenadas. La muerte del papa y las gestiones de Felipe II impidieron la divulgación de la sentencia. Pero la prueba mayor que debieron superar las ideas de Vitoria se relaciona con el conflicto que Paulo V (1550 – 1621) tuvo con el rey de Inglaterra Jacobo I (1566 – 1625) a raíz del incidente conocido como ‘conspiración de la pólvora’³² y por el que Jacobo I exigiera un juramento de fidelidad a sus súbditos en el que se afirmaba la incapacidad del papa para destituir al rey. En la polémica que se suscitó se hizo evidente la postura de Vitoria, por ello los teólogos italianos cercanos al papa trabajaron para desautorizar a Francisco de Vitoria y a la obra de Diego de Covarrubias. En esta tarea sobresale el abogado y profesor de la Universidad de Bolonia Francisco Peña, partidario de un rompimiento total de Paulo V con Jacobo I, por lo que trabajó en refutar el pensamiento vitoriano atacando las obras de Soto, Cano, Sotomayor y Covarrubias, además de sembrar dudas acerca de la autoría de Vitoria sobre las relecciones.³³

Pasada esta tormenta será Hugo Grotio (1583 – 1645) quien al sostener que la sociedad humana es una asociación perfecta en la que los hombres libres protegen sus derechos y beneficios en común; difundió las ideas de Vitoria, compartiendo la paternidad del Derecho Internacional. Al afirmar Grotio en su obra *Mare liberum*³⁴ que los españoles navegaron hacia lejanos países, sin otros títulos que la guerra y el derecho de conquista, en la que

³² V. L. Pereña, “La tesis de la paz dinámica”, pp. 81 – 83.

³³ V. L. Pereña, “La tesis de la paz dinámica”, pp. 81–94.

³⁴ R. Hernandez, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, (Madrid: BAC, 1995), p. 215.

citó a Vitoria, muestra que la donación pontificia ya no tenía la autoridad que había gozado otrora.

Más de un siglo después fueron los extranjeros los que rescataron las ideas de Vitoria y lo consideraron el padre del Derecho Internacional en 1846, a partir de los estudios del inglés J. Mackintosh y el norteamericano H. Wheaton que señalaron el valor del pensamiento de Vitoria en la formulación de los principios del Derecho Internacional. Estas investigaciones continuaron con H. Cachy, A. Giorgi y la tesis del belga E. Nys sobre el pensamiento vitoriano como fundamento del Derecho Internacional.³⁵

Las contradicciones señaladas en este trabajo no disminuyen los méritos de las ideas de Vitoria, sólo resaltaremos que cuando admitió que la propiedad de América se asentaba en el derecho de guerra y la conquista, y que únicamente la injuria recibida era causa de una guerra, inferimos que consideró ilícita su propiedad por parte de España, porque en sus elecciones no mencionó ninguna injuria de parte de los indios (porque no la cometieron), de donde se sigue que la guerra fue injusta e ilícito el título de propiedad de ésta proveniente.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, (Madrid: BAC). <http://hjpg.com.ar/sumat/index.html> (05/07/19)
- Corso de Estrada, L., “Francisco de Vitoria y el papel de la naturaleza en el conocimiento del bien moral”, en *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, (Navarra, España: Universidad de Navarra S.A., 2008).
- Fraile Delgado, L., *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, (Salamanca, España: 2004).

³⁵ Cfr. J. Malagón Barceló, “Fray Francisco de Vitoria. Su vida y su obra”, (Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1963).

- Hernandez, Á, S.J., *Las misiones bajo el Patronato portugués*, v. I, (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1977).
- Hernandez, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, (Madrid: BAC, 1995).
- Malagón Barceló, J. “Fray Francisco de Vitoria.Su vida y su obra”, en Prólogo de *Las elecciones De Indis y De Iure Belli, Edición por la inauguración del busto de Vitoria en la sede central de la Unión Panamericana*, (Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1963).
- Osorio, N., “Aportes para los orígenes históricos de la globalización”, en *Algarrobo-MEL. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Facultad de ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Vol. 2, nº 2 (2013), ISSN on line: 2344-9179. (Con referato). Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/202/89> (05/03/19)
- Palacios Rubios, J., *De las Islas del mar Océano: Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, A. Millares Carló y S. Zavala (ed. comentada), (México: Fondo de Cultura Económica, 1954).
- Pereña Vicente, L., “La tesis de la paz dinámica”, en *Relectio de Iure Belli o paz dinámica*, (Madrid: Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981).
- Rovira Gaspar, M. del C., *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, (México: Porrúa, 2004).
- Urdánoz, T., o.p., *Obras de Francisco de Vitoria. Elecciones Teológicas, Edición crítica del texto latino,versión española, introducción general y estudio de su doctrina teológico jurídica*, (Madrid: BAC, 1960).
- Vitoria, F. de, *Obras de Francisco de Vitoria. Elecciones Teológicas*, T. Urdánoz (ed. crítica), (Madrid: BAC, 1960).

- . *Las elecciones De Indis y De Iure Belli, Edición por la inauguración del busto de Vitoria en la sede central de la Unión Panamericana*. J. Malagón Barceló (prólogo), (Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1963).

LA SEGURIDAD SOCIAL EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO

Celia Digón
Eduardo Leonetti
(UCA)

Si hay un tema que en el imaginario colectivo parece situarse en no mucho más atrás de la segunda mitad del Siglo XX, es el de la seguridad social, impresión esta que una mirada rápida sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento se encargaría de diluir, frente a lo incontrastable de esas milenarias fuentes.

Así leemos en el Pentateuco frases como esta: “Ponte en pie ante el hombre encanecido, honra al anciano y teme a Dios” (Lev. 19; 32): es decir el mandato de Dios que hace respetar al anciano, al que se supone desvalido.

Lo mismo en el Evangelio, cuando en Lucas (18;1-6) encontramos la parábola de la viuda y el juez injusto, el que sin embargo opta por hacerle lugar a quien pide justicia, para no sufrir la insistencia de otro arquetípico exponente de los necesitados a los que debe respetarse y ayudarse. El riesgo cierto de la vejez se vincula aquí de modo indisoluble con el valor justicia, y obviamente con la pobreza.

Nicolás de Oresme en el capítulo VIII de su célebre Tratado *De Moneta*, escrito primero en latín y después en francés a mediados del siglo XIV, nos dice que “el curso y el precio de las monedas

deben ser como una ley y una firme ordenanza” siendo que “las pensiones y algunas rentas anuales son tasadas a precio de dinero”.¹

Esta afirmación, sorprende por su actualidad, y se ensambla con la parábola del juez injusto a la que nos acabamos de referir: postergación, derechos vulnerados, y moneda que licúa las pensiones, una realidad que debe analizarse, más allá de los planteos epistemológicos que quieren ubicar a esta materia en los confines y no en la médula de la ética fiscal.

Sin ánimo de hacer extrapolaciones caprichosas vamos a analizar formas embrionarias de seguridad social en el período comprendido entre los finales de la Edad Media y el Renacimiento, para situar la investigación en torno al binomio “naturaleza y teoría política”, proponiendo recorrer los antecedentes teóricos surgidos en este contexto histórico respecto del tema de la vulnerabilidad que conlleva la vejez, asociado a las realidades de la pobreza y de la enfermedad; y refiriendo por fin al culminar el trabajo a una experiencia concreta que tuvo lugar en México en el siglo XVI.

1. Antecedentes europeos

Podemos afirmar que durante la Edad Media europea las personas con necesidades eran socorridas mediante la ayuda mutua intrafamiliar o vecinal, de carácter individual y destinada a paliar la necesidad coyuntural que aquejaba a los ancianos, que dadas las guerras, las pestes, y las hambrunas representaban una

¹ Nicolás de Oresme, *De Moneta (Tratado acerca de la moneda)*, A. Tursi y H. Basbus (Introducción, trad. y notas), (Buenos Aires: Editorial Macchi Hnos., 2000). p. 59. Para un análisis de esta obra desde el pensamiento contemporáneo ver *The Ethics of Money Production*, J. G. Hülsmann, (Instituto Mises, 2008), <https://mises.org/library/ethics-money-production>.

reducida porción de la sociedad por aquellos años.² Vivir más allá de seis décadas no era común en esa época.

En los casi mil años que dura la Edad Media, se destacaron dos instituciones con respecto a la seguridad social: la Iglesia Católica y el sistema manorial.³

Este sistema manorial —o señorial como bien podría traducirse— tenía como eje la comunidad rural; el “*manor*”, organismo social privado, era el nexo entre los campesinos y los señores, y estaba situado en los alrededores del castillo del señor feudal, cerca de un curso de agua.

“Los prados comunes —dice Bellina Yrigoyen— eran aprovechados en común por todos los campesinos y les aseguraban ciertos ingresos que permitían atender corporativamente las necesidades de los más humildes, [...] permitiéndoles cubrir sus necesidades más primitivas en el campo social y sanitario; casi una subsistencia física, social y asistencial. Por otro lado, esta explotación común perseguía garantizar una serie de provechos al señor feudal, los cuales, en una cifra mínima, repercutían en protección, defensa y ayuda a sus campesinos o villanos”.⁴

² C. Barroso Ribal, “Caridad, beneficencia, seguro social, asistencia social y Estado de Bienestar”. Para ampliar conceptos sobre este tema ver P. Spufford, *Money and its use in Medieval Europe*, (Cambridge University Press, 1988). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583544>; y P. Vilar, *Or et Monnaey dans l' Histoire*, Colección Science, (París, Ed. Flammarion, 1974).

³ J. E. Bellina Yrigoyen, “Soluciones históricas al problema de la seguridad social y sus conflictos éticos (Vistos desde una perspectiva económica)”, *Invenio*, (diciembre, 2001), p. 70.

⁴ J. E. Bellina Yrigoyen, “Soluciones históricas...”, p.70.

De esta manera el señor feudal brindaba una mínima protección social a sus súbditos, pero esa ayuda era por lo general insuficiente y mezquina, basada en relaciones de sumisión y vasallaje antes que en una verdadera asistencia social, lo que determinó las revueltas que llevaron a la extinción del manor y a la falta de mano de obra en los campos, por la emigración a la ciudad para unirse a los “hombres libres” que en ellas habitaban.

Por su parte la Iglesia Católica cobijaba en los monasterios a siervos y asalariados que laboraban la tierra permitiendo a los monjes dedicarse a los trabajos de enseñanza, copia de manuscritos y actividades altruistas, dando lugar a un “avanzado sistema de previsión social desarrollando una cultura filosófica de la protección y caridad”.⁵

Agrega el autor a quien venimos siguiendo: “La iglesia medieval construyó albergues, hospitales, casas de infancia, etc. Llegó así a adoptar como responsabilidad suya la protección y ayuda social tanto en la enfermedad como en la ancianidad. En época de guerras y enfrentamientos los monasterios cuidaban a los niños, mujeres y ancianos, alimentándoles y preservándoles de toda enfermedad o calamidad. Una vez concluidos los enfrentamientos, curaban y sanaban a los heridos, daban cobijo a los inválidos e incapacitados y sufragaban los gastos en vida de las viudas y los huérfanos”.

“Parte de los recursos obtenidos por los monasterios se dedicaban a la financiación de estas actividades sociales de protección de sus fieles y seguidores, y el resto para aliviar las desgracias de las localidades y pueblos que convivían con los monasterios”.⁶

A finales de la Edad Media, la mano de obra del campo se trasladó a las ciudades. Los comerciantes y artesanos en defensa de

⁵ J. E. Bellina Yrigoyen, “Soluciones históricas...”, p. 68.

⁶ J. E. Bellina Yrigoyen, “Soluciones históricas...”, p. 68-69.

sus intereses crearon los gremios o guildas como instituciones de colaboración y ayuda mutua, “así como en el aspecto previsional con coberturas y ayudas a los incapacitados o imposibilitados, y atención de las viudas y huérfanos de los afectados”.⁷

Vemos así el surgimiento y afianzamiento de los gremios que una vez consolidado iba a tener un papel protagónico en el desarrollo político de los pueblos.

Sigue diciendo a este respecto Bellina Yrigoyen: “El miembro de la guilda que tuviera que hacer frente a cualquier desgracia de tipo social o económica era ayudado por la asociación”.

“Los enfermos e imposibilitados eran visitados y atendidos, corriendo la guilda con los gastos de su manutención y cuidado. En caso de muerte y viudez la agrupación mercantil sufragaba los gastos de entierro, y constituía fondos patrimoniales para atender a las viudas y a los huérfanos, hasta la edad en la que pudieran ocupar la actividad de su padre”.⁸

Se advierte de manera embrionaria entonces una suerte de previsión social por la cual los miembros de las guildas o gremios aportaban una parte de sus ingresos para asegurarse ante futuras desgracias que les impidieran trabajar normalmente.

Tal cual señala M^a Ángeles Espadas Alcázar, de la Universidad de Jaén, en el trabajo titulado “La Acción Social en la Edad Media y el Renacimiento”, “la estructura social y económica medieval coloca a grandes capas de población en una situación de precariedad que podía hacerles traspasar muy fácilmente el umbral de la pobreza. Quienes no tenían otro medio de vida que su propia mano de obra en una economía agrario-señorial de subsistencia, quedaban a

⁷ J. E. Bellina Yrigoyen, “Soluciones históricas...”, p. 71.

⁸ J. E. Bellina Yrigoyen, “Soluciones históricas ...”, p. 72.

merced de las buenas o malas condiciones de las cosechas, de la enfermedad, la muerte o del aumento de los impuestos”.⁹

En ese entonces predominaba la concepción del pobre como imagen de Jesucristo, lo que les permitía suponer a los ricos alcanzar la salvación a través de la limosna. El pobre en ese sentido actuaba como destacado intermediario y la tarea de la Iglesia era asistirlo en caso de necesidad. Al pobre se lo asistía por razones morales, porque se consideraba esto como una obligación natural.

Con la llegada de los migrantes a las ciudades en búsqueda de nuevos horizontes se generó en estas una sobrepoblación de pobres. Los había sanos y enfermos, aptos o no para el trabajo. Pero en todo caso no cuadraban con el ideal de belleza imperante. No eran bien acogidos ni en sus lugares de origen ni en los de llegada. Pero, no obstante, las ciudades resultaban un refugio más seguro que otros.

El exceso de población en las ciudades originó la aparición de una gran cantidad de mendigos y una legislación que procuró castigar a quienes mendigaban simulando ser pobres o incapaces, sin serlo. Pero los pobres de solemnidad comenzaron a ser cada vez más y buscaron diversos medios para subsistir, aun aquellos cuya conducta rayaba con la ilegalidad.

Los mendigos fueron tales por diversas razones: por vejez o mala salud, o por haber sido desplazados de una tierra que no brindaba más que sacrificios sin recompensas y cuya inserción en el mundo económico era compleja, ya que no era España un lugar donde la demanda de trabajo sobrara.

En el medioevo el trabajador rural, pobre por no contar más que con sus brazos como medio de subsistencia, era indispensable para extraer la riqueza de la tierra, pero a la vez en cuanto pobre

⁹ M. Á. Espadas Alcázar, en página web de la Universidad de Jaén, (España), <http://www4.ujaen.es/~aespadas/TEMA5.pdf>.

—con sus urgencias— le permitía al rico (como lo dijimos) suponer que a través de la limosna obtendría la salvación espiritual.

Con el Renacimiento, la concepción medieval geocéntrica fue desplazada por el antropocentrismo; la salvación por la caridad y la limosna habían quedado en el centro del debate. A futuro se cimentaron las bases de las organizaciones públicas estatales de atención a los pobres, fundamentalmente en los ayuntamientos, con un éxito más teórico que real. La mera beneficencia fue considerada por algunos como superadora de la caridad.¹⁰

Comenzó entonces la discusión entre la libertad de pedir, como derecho del pobre fingido o no, y la necesidad de regular y generar recursos para atender a los verdaderos pobres y necesitados.

Repasando los distintos reinados y las peticiones realizadas por los procuradores aún en forma previa al final de la Edad Media, se advierte una constante: los pobres —principalmente labradores— eran pobres porque, ante el número de exentos que crecía permanentemente, se cargaba todo el peso de los tributos sobre ellos. En caso de litigio estaban desprotegidos en los hechos y se les arrebatában sus pocos bienes, aun los de labranza, por la falta de pago de las gabelas.

A modo de ejemplo, en las Cortes de Valladolid de 1312,¹¹ bajo el reinado de Fernando IV, “el Justiciero”, para el ordenamiento de la administración se dispuso el nombramiento de un procurador de pobres para su defensa, haciendo hincapié en la protección de las viudas y de los huérfanos, prohibiendo a “la soldada” tomar bienes de los pobres, y mandando además moderar los tributos sobre ellos.

¹⁰ C. Barroso Ribal, “Caridad, beneficencia,...”

¹¹ Para todas las referencias históricas respecto de las Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla, se tomó como fuente la obra de Manuel Colmeiro, *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla (segunda parte)*, (Madrid: 1884).

En las Cortes de Burgos de 1366 y 1367, quedó claro que por los desastres provocados por la peste y la guerra, los pueblos se habían empobrecido a tal extremo que no podían llevar la carga de los tributos. El Rey, Enrique II, dispuso que daría igualadores para que “la tierra se eguale en la manera que deba”.

En las Cortes de Madrid de 1435 los procuradores expusieron ante Juan II sus quejas habituales respecto de los tributos, de su peso, de la desigualdad en su aplicación y de la exigencia desaprensiva en la cobranza, que obligaba aun a vender “los bueyes de labor”, imposibilitando así a los labradores poder seguir trabajando.

A principios de la Edad Moderna estas situaciones se siguieron verificando a las que se sumaron otras que agudizaron la migración de los pobres y desplazados hacia las ciudades ya señalada, lo que llevó a las Cortes a requerir medidas para la regulación y represión de este fenómeno iniciado en los finales de la Edad Media.

En las Cortes de Valladolid de 1518 se pidió el nombramiento de la policía de los mendigos, para evitar que los pobres pidieran por el reino, haciéndolo sólo en el lugar del que eran naturales. También se pidió la internación y cura de los enfermos en los hospitales.

Otra vez en las Cortes de Valladolid de 1523 se renovó la petición hecha en las de 1518, para que no anduviesen pobres por el reino, sino que cada uno pidiese en el lugar de su naturaleza, “porque de lo contrario viene mucho daño y se da causa que haya muchos vagabundos y holgazanes”.

En las Cortes de Toledo de 1525 los procuradores pidieron que cada pueblo tuviera un hospital general y que se examinara a los pobres y “mendigantes” pudiendo pedir sólo en caso de tener licencia para hacerlo.

Carlos V publicó al menos ocho pragmáticas para ordenar el socorro de los pobres, distinguiendo a los pobres fingidos de los

verdaderos. Lo cierto es que poco fue lo que pudo lograr el egregio Emperador respecto a la efectividad de sus mandatos.

En las Cortes de Segovia de 1532 se volvió a exponer el peso de los tributos y la desigualdad que generaban particularmente en los pueblos con menor densidad poblacional. Como el repartimiento de los servicios se hacía por fuegos u hogares, los procuradores pidieron que se hiciese “nueva iguala de las vecindades”, evitando la despoblación.

Los pechos eran tributos directos sobre las posesiones de las personas que no fueran nobles ni clérigos; no se calculaban sobre el valor total de los bienes de cada uno, sino conforme a segmentos rígidos; por ejemplo quien tuviera más de cien ovejas pagaba lo mismo que quien tuviera mil, lo que hacía más ricos a los ricos y más pobres a los pobres. Como paliativo se trató de que se tomara un mínimo por debajo del cual no se cobrarían, pero pocas veces se lograba este acercamiento a lo justo tributario.

En las Cortes de Madrid de 1534 se suplicó entre otros petitorios que los pobres fuesen socorridos con el fondo de las penas de Cámara, o de las sentencias “arbitrarias” (o sea de las que surgieran de tribunales arbitrales) en las ciudades, villas y lugares en donde no hubiese tribunales superiores, “porque [dijeron] padecen mucha necesidad”.

Volvió a reiterarse el pedido de no consentir que los pobres pidiesen limosna sin licencia del Ayuntamiento, y de castigar a los vagabundos que pudiendo trabajar anduviesen mendigando.

Pese a todas estas normas surgidas en su gran mayoría de las peticiones formuladas por los procuradores ante el Rey, o ante su representante, en las Cortes de Valladolid de 1537 quedó nuevamente en claro que las leyes que ordenaban el recogimiento de los pobres no se cumplían.

En las Cortes de Valladolid de 1548 se señaló que varias “personas piadosas, deseando evitar la perdición de los vagamundos,

huérfanos y desamparados, habían fundado colegios destinados a recogerlos y doctrinarlos. Aplaudieron los procuradores una obra tan santa y necesaria, porque [decían], en remediar estos niños perdidos, se pone estorbo a latrocinios y delitos graves e inormes, que por criarse libres y sin dueño se recrescen, pues habiendo sido criados en libertad, necesariamente han de ser cuando grandes gente indomable, destruidora del bien público y corrompedora de las costumbres”.

2. Incidencia normativa

La realidad evidenciada en las Cortes y las peticiones de los procuradores, llevó al dictado de diversas pragmáticas entendiendo nosotros que las más relevantes fueron las leyes de Tavera de 1540 por las que Carlos I ordenó, a través de lo pergeñado por el Arzobispo de Toledo, distinguir a los verdaderos pobres de los falsos, previendo castigo para estos últimos y estricto control de la mendicidad demarcada por zonas para los primeros.

Estas normas, junto a otras de análoga importancia que intentaron regular la pobreza, fueron recogidas en el libro VII de la Novísima Recopilación de las Leyes de España 1805 ordenada por Carlos IV.¹²

En el Título N° 38 de ese Libro VII, Ley I, bajo el rótulo “De los hospitales, hospicios y otras casas de misericordia”, petición 7, titulada “Visita de los hospitales de San Lázaro y San Anton...”, los reyes manifestaron en 1528 su “...deseo de que sus pobres sean

¹² “Novísima Recopilación de las Leyes de España, dividida en XII Libros, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775 y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804”, Edición facsimilar del BOE (Boletín Oficial de España), en seis tomos, (Madrid: 1993).

tratados y mantenidos, las provisiones, que mandaremos hacer de aquí delante de las mamposterías de dichas casas serán de personas calificadas y de conciencia, y tales que miren por el bien de dichos pobres”.

Felipe II, por pragmática del 7 de agosto de 1565 (Título 38, Ley III) con el título “Establecimiento de hospitales en los pueblos a cargo de sus Justicias y Ayuntamientos para la curación de pobres llagados y capaces de inficionar”, dispuso “Por quanto entre los pobres mendicantes [...] podrá ser que haya algunos llagados [...] mandamos que en dichas Parroquias todos los domingos y fiestas de guardar en tal Iglesia, los Deputados ó otras buenas personas que para ello se deputaren, pidan limosna para los tales llagados; y todo lo que se cogiera y allegare se reparta y distribuya entre ellos a parecer de los Curas y Deputados que para ello se nombraren ...”

En el Título 39 “Del socorro y recogimiento de los pobres”, por Ley I, se dispuso con el título “Los pobres no anden por los pueblos de estos Reynos, y cada uno pida en el de su naturaleza” que cada uno pidiera en la zona de donde fuera oriundo.

Por Ley II los verdaderos pobres sólo podían pedir limosna “en los pueblos de su naturaleza y seis leguas en contorno”, mientras que por Ley III ninguna persona podía pedir limosna sin cédula del Cura de su Parroquia, la que debía ser aprobada por la justicia de la ciudad donde el pobre moraba o por la justicia cabeza de Jurisdicción para pedir dentro de las seis leguas. Por Ley VI se prohibió a los pobres traer consigo a sus hijos mayores de cinco años, encargándoles a los prelados y jueces eclesiásticos y a las justicias y a los consejos y a las ciudades alimentar a tales niños y enseñarles oficios.

Estas y otras normas similares no dieron el resultado esperado. Por esta razón Felipe II, también en 1565, dictó la “Nueva Orden para el recogimiento de los pobres, y socorro de los verdaderos”

(Ley XIV del Título 39 bajo análisis) reconociendo que las leyes dictadas hasta ese momento fueron ineficientes.

Mediante Título 37, “De los expósitos; y de las casas para su crianza educación y destino”, Felipe IV por pragmática de febrero de 1623 (Ley I), prohibió que los niños expósitos fueran instruidos en gramática debiendo guiárseles a otras actividades, en especial a la marinería, por la falta de pilotos que había en el reino.

Como se ve los niños huérfanos tenían su destino definido por “razones de estado” con influencia en ello de autores como Saavedra Fajardo¹³ que veían de buen grado esta política, para cuyo análisis y valoración no debe dejar de atenderse el contexto en el cual se había originado.

3. La pobreza en la filosofía del Siglo de Oro

Debemos decir que los escolásticos como Domingo de Soto, Francisco Suárez, Francisco de Toledo, Juan de Mariana y Juan de Lugo, entre otros, han tratado la problemática de la pobreza, y la obligación de ayudar al necesitado, en la que todos ellos coinciden, principalmente en aquellos casos de necesidad extrema. Nuestros colegas Sebastián Contreras y Alejandro Miranda de la Universidad de Los Andes han escrito un trabajo muy enjundioso al respecto, al cual remitimos¹⁴.

De los pensadores del Siglo de Oro citados en el párrafo que antecede, nos parece relevante analizar lo expuesto por el jesuita

¹³ R. Fernández Delgado, “La pobreza en la literatura especular castellana del siglo XVII: Juan de Mariana y Saavedra Fajardo”, <http://dx.doi.org/10.5209/IJHE.60279>.

¹⁴ S. Contreras y A. Miranda, “Limosna y obligación de asistir a los pobres en la Escuela Jesuita de los siglos de Oro: Francisco de Toledo, Juan de Mariana, Francisco Suárez y Juan de Lugo”, *Revista Derecho*, (2017), número 15, ISSN 1510-3714, (Chile: Universidad de los Andes), <http://dx.doi.org/10.22235/rd.v1i15.1371>.

Juan de Mariana en su obra *Del Rey, y de la Institución de la Dignidad Real* que sitúa en el Estado la principal obligación de aliviar a los pobres y débiles, pues no encuentra bien común cuando hay hombres hambrientos o con otros padecimientos. Considera que los ricos deberían ser quienes repartan sus bienes, pero como estos no lo hacen, los fondos públicos son los que deben tener como destino socorrer a los pobres.¹⁵

Sobre a quién le corresponde la responsabilidad por los pobres dice:

“Una de las obras de perfecta justicia y cristiana caridad, es aliviar la indigencia de los débiles y necesitados; alimentar a los huérfanos y socorrer a aquellos que necesitan de amparo. Este es uno de los principales deberes del príncipe. Este [es] el fruto que deben proponerse las riquezas, el más grande y verdadero de todos: no usar de ellas para los placeres propios sino para la salud de muchos”.¹⁶

A modo de consejo agrega que es menester “[...] prevenir al príncipe y aconsejarle que debe tener gran esmero en no permitir que en la república haya algunos que aglomeren ellos solos todas las riquezas y el poder y que por consecuencia de este mal se vean otros reducidos y estrechados al último extremo de la indigencia...” mientras que a modo de advertencia dice: “y cuantos fueren los indigentes en la república, tantos necesariamente serán enemigos suyos y especialmente cuando hayan abandonado la esperanza

¹⁵ Juan de Mariana, *Del Rey, y de la Institución de la Dignidad Real*. (Tratado dividido en tres Libros.) Traducción de la segunda edición en latín del año 1640, (edición facsimilar), Capítulo XIV del Libro III, titulado “De los pobres”, (Madrid: 1845), pp. 396-403.

¹⁶ Juan de Mariana, *Del Rey, y de la Institución de la Dignidad Real*, pp. 396-397.

de mejorar de condiciones; será ciertamente muy peligroso que haya muchos pobres en la república y que carezcan de todos los bienes”.¹⁷

Capítulo aparte merece el pensamiento de Juan Luis Vives quien en 1526 dedicó su obra *Tratado del socorro de los pobres* a los Cónsules y Senado de la Ciudad de Brujas, elogiando el trato que se le otorgaba en la ciudad a la “muchedumbre de pobres” que se refugiaban en ella.¹⁸

En el Libro Primero trató sobre la pobreza, sus causas, la mendicidad, y la actitud del particular ante el pobre. Atribuye la pobreza a las enfermedades, la guerra, y “otra grande calamidad” como los incendios, ruinas, naufragios o a oficio que dejó de ser “ganancioso” o también a la prodigalidad o a la torpeza en el manejo del patrimonio.

Concluye diciendo que “todo aquel que necesita de la ayuda del otro es pobre, y menesteroso de misericordia, que en griego se llama limosna, la cual no consiste sólo en distribuir dinero como el vulgo piensa, sino en cualquiera obra, por cuyo medio se socorre la miseria humana”.

Para Vives es más importante dar que recibir “aun dar a aquellos que sabemos que son ingratos”. Agrega luego que “no se ha de dar a cada uno lo que apetece, sino lo que le conviene, a cuyo fin debe estar libre de toda perturbación de ánimo el que lo ha de juzgar.”

Al señalar “De qué modo deben portarse los Pobres” dice que “deben considerar primeramente que la pobreza se la envía un Dios justísimo por un oculto juicio, aun para ellos muy útil,

¹⁷ Juan de Mariana, *Del Rey, y de la Institución de la Dignidad Real*, p. 398.

¹⁸ J. L. Vives, *Tratado del socorro de los pobres*, Biblioteca Virtual Cervantes (España: Universidad de Alicante).

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/tratado-del-socorro-de-los-pobres-0>.

pues les quita la ocasión y materia de pecar, y se la da para que se ejerciten más fácilmente en la virtud, y que por tanto no sólo se ha de tolerar con paciencia, sino que se ha de abrazar también con gusto como don de Dios”.

En el Libro Segundo trata “Cuanto pertenezca y convenga a los Gobernadores de la República cuidar a los pobres”. Pide a los magistrados no ser negligentes “porque los que sólo miran por los ricos, despreciando a los pobres, hacen lo mismo que si un médico juzgase que no se debían socorrer mucho con la medicina las manos y los pies porque distan mucho del corazón” agregando que “no se desprecian los más débiles y pobres sin peligro de los poderosos, pues aquellos, estrechados de la necesidad, en parte hurtan”.

Para Vives la pobreza es responsabilidad de los gobiernos, quienes entiende deben ocuparse de hacer censos y recuentos de pobres, y definir políticas públicas para hospitalizar, encerrar o hacer trabajar a los mendigos.

El sistema para Vives se financiaría con las rentas eclesiásticas, con los beneficios de los hospitales para ricos, con parte de las herencias, con solicitudes a los asistentes a las iglesias más frecuentadas y con la disminución de los gastos públicos superfluos de las ciudades.¹⁹

El Profesor Jorge Velázquez Delgado, con gran agudeza conceptual, traza, en el siglo XXI, un marco comparativo que aloja las ideas de Vives junto a las de Tomás Moro en su *Utopía*, y las de Erasmo de Rotterdam en su *República de las Letras*, diciendo que el pensamiento utópico moderno “cubre y contiene como una de sus más relevantes y trascendentes premisas e inquietudes, ser una filosofía política crítica y, por lo mismo negativa y emancipadora,

¹⁹ Á. Galindo García, “La lucha contra la pobreza en el siglo XVI”, (Salamanca: Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 2003), pp. 589-613.

referida a los excesos económicos, políticos y sociales que promueven en particular las sociedades capitalistas desde sus orígenes”.²⁰

Por su parte, Domingo de Soto en su obra “*Deliberación en la causa de los pobres*”, sostiene una disputa con Juan de Robles a raíz de las leyes de Tavera de 1540. Mientras Juan de Robles defiende estas leyes y la secularización de la regulación sobre pobres, proponiendo también su asistencia domiciliaria, el dominico se inclina por considerar que debía darse limosna al pobre sin distinción alguna entre los que son naturales del lugar y los extranjeros, y sin obligarlos a obtener licencia para pedir, sosteniendo que el problema fundamental es la falta de adaptación social de los campesinos que emigran a las ciudades. Pero lo que resulta impactante en el dominico es el amor hacia el pobre que lo lleva a sostener que las instituciones, y las leyes que se creen respecto de estos, deben tener por fundamento remediar su situación y no la de evitar la incomodidad de su visualización^{21 y 22}.

4. La pobreza y la asistencia social en la literatura de la época

La magnitud del problema y las propias discusiones antes reseñadas, se verán reflejadas en expresiones literarias de la época,

²⁰ J. Velázquez Delgado, “El realismo político en la utopía de Juan Luis Vives”, en V. Aspe Armella, (ed.), *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, pp. 85-95.

²¹ L. Sastre Varas OP., *La causa de los pobres, de Domingo de Soto, un ejercicio de autotraducción en busca del correcto sentido*. http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/18_SASTRE.pdf.

²² P. Molero Hernández, “El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI”, *Perseitas*, 2017, pp. 343-371, <http://dx.doi.org/10.21501/23461780.2242>.

entre ellas en las obras de Cervantes, de Quevedo,²³ y en la obra más conocida de Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*,²⁴ así como en el *Lazarillo de Tormes*, de autor anónimo.²⁵ Hay excelentes trabajos respecto del *Buscón*, del *Lazarillo* y de *Guzmán de Alfarache*. Aquí sólo tocaremos la consideración que de la pobreza hace Cervantes en tres de sus obras: *El Coloquio de los Perros*, *Rinconete y Cortadillo*, y *Don Quijote de la Mancha*, respecto de la relevancia de la ciudad como refugio de pobres, el descrédito del pobre por el mero hecho de ser tal, la protección brindada por los gremios aun a los ilegales, la importancia para un gobierno de no tener pobres, y finalmente la selección de pobres entre verdaderos y fingidos.

Cervantes escribió *El Coloquio de los Perros*, cuyos protagonistas Cipión y Berganza “son perros del Hospital de la Resurrección de la Ciudad de Valladolid” a quienes se los conoce como “los perros de Mahudes”.

El Hospital de la Resurrección, ya demolido, asistía a enfermos y a pobres de la ciudad. Los perros de la novela tenían la facultad de hablar como humanos. El dueño de los canes era un tal Mahudes a quien acompañaban en sus pedidos nocturnos de limosna.

Sobre la pobreza y su descrédito para el común de la población, Cipión, dirigiéndose a Berganza, dice “—... Y has de considerar

²³ A. I. Rodríguez Giles, “Verdaderos y falsos pobres en la vida del Buscón llamado Don Pablos”, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3606/ev.3606.pdf.

²⁴ A. I. Rodríguez Giles, “La estigmatización de los mendigos en el Siglo de Oro. Análisis de Guzmán de Alfarache (1599)”, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/analesHAMM/article/view/2602/2235>.

²⁵ P. Jojima, “La pobreza en El Lazarillo de Tormes como metonimia de una crisis de valores”, https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/1239/17122_C12.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

que nunca el consejo del pobre, por bueno que sea, fue admitido, ni el pobre humilde ha de tener presunción de aconsejar a los grandes y a los que piensan que se lo saben todo. La sabiduría en el pobre está asombrada; que la necesidad y miseria son las sombras y nubes que la escurecen, y si acaso se descubre, la juzgan por tontedad y la tratan con menosprecio”.²⁶

Acerca del porqué del traslado del pobre del campo a la ciudad, el inefable Berganza, dirigiéndose a Cipión, remarca la importancia que la urbe tiene como refugio para los pobres: “Volvíme a Sevilla, como dije, que es amparo de pobres y refugio de desechados, que en su grandeza no sólo caben los pequeños, pero no se echan de ver los grandes”.²⁷

Esta novela de Cervantes recorrerá en la voz de los perros y en el repaso de la historia de cada uno, amos y sujetos que han vivido de la limosna, el engaño para conseguirla, el hurto, la caridad, y el hambre.

Este descrédito hacia el pobre vuelve a reflejarlo en el Quijote, cuando el protagonista le solicita que sea su escudero a un labrador vecino suyo –Sancho Panza– “hombre de bien (si es que este título se puede dar al que es pobre), pero de muy poca sal en la mollera”.²⁸

El propio fundamento del accionar del Quijote como caballero andante será defender a las doncellas, amparar a las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos.²⁹

Sobre la pobreza dice Cervantes que no hay que decir más de su mala ventura; porque quien es pobre no tiene cosa buena. Esta

²⁶ M. de Cervantes Saavedra, *Novelas Ejemplares*, (Barcelona: Biblioteca Austral, 2001), p. 361.

²⁷ M. de Cervantes Saavedra, *Novelas Ejemplares*, pp. 287-288.

²⁸ M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, (Madrid: R.A.E., 2004), p. 72.

²⁹ M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote...*, pp. 98-99.

pobreza la padece por sus partes, ya en hambre, ya en frío, ya en desnudez, ya en todo junto.³⁰

En la carta de don Quijote a Sancho, gobernador de la ínsula Barataria, el primero dice: “Para ganar la voluntad del pueblo que gobiernas, entre otras, has de hacer dos cosas: la una, ser bien criado con todos, [...]; y la otra, procurar la abundancia de los mantenimientos; que no hay cosa que más fatigue el corazón de los pobres que la hambre y la carestía”.³¹

Los pobres fingidos son tratados por el gobernador Sancho Panza quien entre otras cosas ordenó “que ningún ciego cantase milagro en coplas si no trajese testimonio auténtico de ser verdadero” por parecerle que los más que los ciegos cantan son fingidos, en perjuicio de los verdaderos; hizo y creó un alguacil de pobres, no para que los persiguiese, sino para que los examinase si lo eran; “porque a la sombra de la manquedad fingida y de la llaga falsa andan los brazos ladrones y la salud borracha”.³²

Como se ve la discusión acerca de cómo debía tratarse a los pobres, su distinción entre fingidos y verdaderos, está reflejada con claridad en las páginas del Quijote.

En otra de las obras de Cervantes –*Rinconete y Cortadillo*– encontramos una clara referencia a un gremio muy particular: la “Cofradía de Monipodio”, quien ejercerá la autoridad, impondrá justicia, repartirá tareas proporcionalmente entre sus miembros y asistirá y socorrerá a los enfermos y desvalidos. Una suerte de embrionaria asistencia social tan particular como los miembros que la componen. Podríamos llamarla el “gremio del hampa”.

“–Si no se paga –respondió el mozo–, a lo menos regístrense ante el señor Monipodio, que es su padre, su maestro y su amparo;

³⁰ M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote...*, p.393.

³¹ M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote...*, p. 941.

³² M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote...*, pp. 945-946.

y así, les aconsejo que vengan conmigo a darle la obediencia, o si no, no se atrevan a hurtar sin su señal, que les costará caro”.³³

“—Señor, yo no me meto en teologías; lo que sé es que cada uno en su oficio puede alabar a Dios, y más con la orden que tiene dada Monipodio a todos sus ahijados”.

“—Sin duda —dijo Rincón—, debe de ser buena y santa, pues hace que los ladrones sirvan a Dios”.

“—Es tan santa y buena —replicó el mozo—, que no sé yo si se podrá mejorar en nuestro arte. Él tiene ordenado que de lo que hurtáremos demos alguna cosa o limosna para el aceite de la lámpara de una imagen muy devota que está en esta ciudad...”³⁴

5. Vasco de Quiroga y su utópica experiencia americana

No quisimos finalizar este trabajo sin referirnos a la obra americana de Vasco de Quiroga, aplicación práctica de las ideas que Tomás Moro esbozó en su *Utopía*, y que la Profesora Cecilia Sabido Sánchez Juárez analiza en amalgama con pasajes de la obra *La tempestad* de Shakespeare, escrita en 1611, a quien evoca para ilustrar el tema al llegar los personajes a una supuesta isla, como recién lo hemos hecho nosotros con la Barataria de Cervantes, en un ensayo reciente de lectura imprescindible.³⁵

Nos dice la autora citada que “Mientras los aventureros codiciosos veían en América tierras, minas, riquezas, esclavos y títulos, los humanistas vieron en el descubrimiento la oportunidad de dar forma a sus teorías sobre el mejoramiento del hombre”.³⁶

³³ M. de Cervantes Saavedra, *Novelas Ejemplares*, p. 195.

³⁴ M. de Cervantes Saavedra, *Novelas Ejemplares*, p. 197.

³⁵ C. Sabido Sánchez Juárez, “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga”, en V. Aspe Armella, (ed.), *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, pp.115-135.

³⁶ C. Sabido Sánchez Juárez, “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga”, p.117.

Llegó Vasco de Quiroga a la Nueva España en 1531, como miembro de la Segunda Audiencia, llevando como misión, nos dice Sabido, citando a Arce Gargollo, “Indagar los antecedentes prehispánicos de la servidumbre y esclavismo, así como observar y remediar las condiciones reales en que los nativos se desarrollaban bajo el poder español”.³⁷

Sus informes a la corona fueron coetáneos a la fundación por obra suya, con cargo a su pecunio personal, del primer Pueblo Hospital de Santa Fe de México (o de los Altos) en 1532, y el segundo en Michoacán en 1534, debiendo destacarse dos documentos posteriores fundamentales, como lo fueron la *Información en Derecho* (1535), y las *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán* que fueron redactadas desde 1534 durante más de treinta años, para darle un proactivo marco jurídico a su proyecto.

A finales de 1538, apunta Felipe Tena Ramírez, “el seglar Quiroga recibió en una sola ceremonia desde la tonsura hasta la consagración episcopal” pasando a ser, de oidor en la Audiencia Civil, el primer obispo de Michoacán. Desde la dignidad eclesiástica continuó Vasco de Quiroga su obra civilizadora, fundando dos pueblos hospitales más, así como una “vasta red de casas de salud [sigue acotando Tena Ramírez] que se extendió por la comarca”. Se inspiró en la Utopía de Tomás Moro “en lo que ella no tenía de utopía, en desbrozarla, de todo lo que no fuera realidad realizable”.³⁸

³⁷ C. Sabido Sánchez Juárez, “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga”, p.119.

³⁸ F. Tena Ramírez, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, (México, Porrúa,1990), p. 37.

Señala con acierto la Dra. Idoya Zorroza³⁹ que “Siguiendo a Moro, en las *Ordenanzas* de Quiroga el trabajo es común y los beneficios de este se reparten distributivamente ‘según su calidad, y necesidad, manera y condición, lo que haya menester para sí y su familia’ y sirva además para ‘estar remediados congruamente los dichos indios pobres [...] huérfanos, pupilos, viudos, viudas, viejos, viejas, sanos y enfermos, tullidos y ciegos del dicho Hospital, así como para guardar para años menos fértiles’ ” lo que resulta una clara muestra de la seguridad social en ciernes desarrollada desde el pensamiento utópico cristiano de occidente.

“Quiroga está convencido –dice Sabido– ...de que es la industria la virtud que falta a los naturales americanos, porque ella les protege de las adversidades y la miseria, además que les permitirá cumplir con los tributos que deben sin perder su sustento”, citando en nota al pie a la *Información en Derecho*, donde Quiroga afirma “...y para cumplir con las cargas que han de llevar y los tributos que han de pagar para la sustentación de todos, les sobre mucho, y juntamente con esto de su buena voluntad y simplicidad no pierdan nada”; y en un párrafo escrito algo más adelante de la misma obra dice Quiroga: “Que bastante sea para llevar, sufrir y sustentar las cargas insoportables nuestras y de nuestra soberbia y gran codicia y presunción, y que por no querer mirar a lo poco que bastan y pueden, no nos contentamos con poco, sino que siempre les pedimos lo que ni tienen ni pueden. Y así nos dan los hijos, las vidas y la sangre y todo por ser gente tan sin arte para ello”.⁴⁰

³⁹ M. I. Zorroza, “La utopía renacentista y el modelo de Vasco de Quiroga” en V. Aspe Armella, (ed.), *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, pp. 97-113.

⁴⁰ C. Sabido Sánchez Juárez, “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga”, pp. 129-130.

Las previsiones de Vasco de Quiroga se ordenan en torno a los principios de la justicia distributiva de los frutos del trabajo de cada “pueblo hospital”, a los que debe entenderse como verdaderos refugios para proteger a sus moradores de la voracidad de los mineros y encomenderos dentro de un régimen de auto gestión, donde, como destaca la Dra. Sabido, “a cada casa se otorga lo que necesite y el resto se almacena para las necesidades de la comunidad o a la atención a los ‘acogidos’ al hospital”.⁴¹

La comunidad, estaba conformada por distintas familias a cargo de un jefe, de entre todos los cuales debía elegirse un principal que duraba tres años en sus funciones, asistido por regidores y jueces de elección anual, conducidos todos por un rector, preferentemente un eclesiástico español –único cargo no electivo por la población– que debía atender al desarrollo espiritual del “pueblo”, término que abarcaba a todos los necesitados tanto de bienes materiales como espirituales, a los que se les llamaba genéricamente “pobres”.

La morigeración de la carga tributaria surge expresa de las ideas de Vasco de Quiroga como recién vimos, y seguramente allí radicó una de las causas de la posterior desaparición de los pueblos hospital tras la muerte de su fundador, debiendo destacarse que este proceso de disgregación no fue inmediato, sino que duró hasta 1872, o sea más de tres siglos después, lo que habla de la solidez de la empresa del gran humanista.

6. Conclusiones

Como hemos visto en los reclamos efectuados por los procuradores ante las Cortes desde mucho antes del siglo XVI, se previene acerca de la pauperización de los labradores a través de la excesiva carga tributaria, producto entre otras cosas de los beneficios otorgados a los exentos cuyo número fue creciendo por

⁴¹ C. Sabido Sánchez Juárez, “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga”, p. 133.

un lado, y del bastardeo paulatino de la moneda circulante por el otro.

Se resalta también el efecto que tal presión generó sobre los cultivos y cómo el campo se fue despoblando, advertencias que al no ser atendidas a tiempo, provocaron las migraciones significativas a las grandes ciudades. Si bien estas no son las únicas razones de la pobreza, al menos entendemos ayudaron a su consolidación.

Así a principios de la Edad Moderna se impuso una legislación que más que como pedía Domingo de Soto, o sea que apuntara a solucionar el problema del pobre, parecería que intentaba buscar su ocultamiento y beneficiar al resto de los ciudadanos.

No se buscó generar un cambio económico incluyente. A los pobres se los censará, se les dará licencia para pedir limosna y a los huérfanos se los encauzará en aquellos oficios que son necesarios para el reino, vinculados siempre con el arte de la guerra y la marinería.

Se creará la policía de pobres y se impondrán castigos para los fingidos. Se asistirá al pobre enfermo, se lo confinará para evitar contagios; al sano se buscará imponerle un oficio; se apartará a los menores de sus padres mendigos evitando nuevas generaciones de mendicantes y para asegurarse de que no sean falsos pobres se los internará para distinguir unos de otros, ya que los fingidos preferían la libertad y en tal condición podían ser reprimidos.

Nos parece oportuno citar en el epílogo de este trabajo a don Francisco de Quevedo y Villegas, quien en su *Política de Dios y Gobierno de Cristo* nos recuerda que “Ni para los pobres se ha de quitar al rey”,⁴² refiriéndose al célebre pasaje evangélico conocido como *La unción de Betania* [Mateo 26 (6-13); Marcos 14 (3-9), y especialmente Juan 12 (1-11)] donde se narra que en casa de

⁴² F. de Quevedo y Villegas, *Política de Dios y Gobierno de Cristo, en Obras Completas*. Prosa, (Madrid: Aguilar, 1961), p.542.

Lázaro, al ungir María los pies de Jesús con un aceite muy caro, recibió el reproche de Judas Iscariote (esto no se aclara en Mateo ni en Marcos) quien pregunta “por qué no se ha vendido este perfume en trescientos denarios y se ha dado a los pobres. Pero no decía esto porque le preocuparan los pobres –dice el texto santo– sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella”.⁴³

Ante esto Quevedo reflexiona que quien iba a vender a Jesús por 30 denarios, tasó el perfume en 300, pues pensaba venderlo a ese precio en provecho propio. Nada hay peor que esto dice el autor de *El Buscón*, pues no puede existir una acción más grave que invocar a los pobres para provecho propio. Es decir, una distopía más de las muchas posibles.

7. Bibliografía

- Barroso Ribal, C., “Caridad, beneficencia, seguro social, asistencia social y Estado de Bienestar”, en: <https://ctinobar.webs.ull.es/1docencia/DESIGUALDAD%20SOCIAL/HISTORIA.pdf>
- Bellina Yrigoyen, J. E., “Soluciones históricas al problema de la seguridad social y sus conflictos éticos (Vistos desde una perspectiva económica)”, *Invenio, Revista de Investigación Académica*, (Rosario, Argentina: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano), (diciembre 2001).
- Cervantes Saavedra, M. de, *Novelas Ejemplares*, (Barcelona: Biblioteca Austral, 2001).
- . *Don Quijote de la Mancha*, (Madrid: Real Academia Española, 2004).
- Colmeiro, M., *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla (segunda parte)*, (Madrid: 1884). En Biblioteca Virtual Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/>

⁴³ *Nuevo Testamento*. Edición Pastoral con guía de lectura, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1984), p.181.

cortes-de-los-antiguos-reinos-de-leon-y-de-castilla--2/html/fefc50d0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_106.html.

Contreras, S. y Miranda, A., “Limosna y obligación de asistir a los pobres en la Escuela Jesuita de los siglos de Oro: Francisco de Toledo, Juan de Mariana, Francisco Suárez y Juan de Lugo”, *Revista Derecho*, (2017), número 15. ISSN 1510-3714, (Chile: Universidad de los Andes), <http://dx.doi.org/10.22235/rd.v1i15.1371>.

Espadas Alcázar, M. Á., “La Acción Social en la Edad Media y el Renacimiento”, Página web de la Universidad de Jaén, <http://www4.ujaen.es/~aespadas/TEMA5.pdf>.

Fernández Delgado, R., “La pobreza en la literatura especular castellana del siglo XVII: Juan de Mariana y Saavedra Fajardo”, <http://dx.doi.org/10.5209/IJHE.60279>.

Galindo García, Á., “La lucha contra la pobreza en el siglo XVI”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, volumen 30, (Salamanca: 2003).

Hülsmann, J. G., *The Ethics of Money Production*, (Instituto Mises, 2008). <https://mises.org/library/ethics-money-production>

Jojima, P., “La pobreza en El Lazarillo de Tormes como metonimia de una crisis de valores”, https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/1239/17122_C12.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

La Biblia Latinoamericana, (Madrid: Coedición de Editorial San Pablo y Editorial Verbo Divino, 2003).

Mariana, Juan de, *Del Rey, y de la Institución de la Dignidad Real*. (Tratado dividido en tres libros.) Traducción de la segunda edición del año 1640, (edición facsimilar), (Madrid: 1845), <http://www.cervantesvirtual.com/obra/del-rey-y-de-la-institucion-de-la-dignidad-real--tratado-dividido-en-tres-libros>.

- Molero Hernández, P., “El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI”, *Perseitas*, 2017, DOI: <http://dx.doi.org/10.21501/23461780.2242>.
- Nuevo Testamento. Edición Pastoral con guía de lectura, (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1984).
- Oresme, N. de, *De Moneta – Tratado acerca de la moneda*. A. Tursi y H. Basbus (introducción, traducción y notas), (Buenos Aires: Macchi Hnos., 2000).
- Quevedo y Villegas, F. de, *Obras Completas*, (dos volúmenes), (Madrid: Aguilar 1961).
- Rodríguez Giles, A. I., “Verdaderos y falsos pobres en la vida del Buscón llamado Don Pablos”, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3606/ev.3606.pdf.
- . “La estigmatización de los mendigos en el Siglo de Oro. Análisis de Guzmán de Alfarache (1599)”, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/anales/HAMM/article/view/2602/2235>
- Sabido Sánchez Juárez, C., V. Aspe Armella, (ed.), “El programa humanista en la utopía práctica de Vasco de Quiroga” en *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, (Pamplona: EUNSA, 2018).
- Sastre Varas, L. O.P., *La causa de los pobres, de Domingo de Soto, un ejercicio de autotraducción en busca del correcto sentido*, http://traduccion-dominicos.uva.es/caleruega/pdf/18_SASTRE.pdf.
- Spufford, P., *Money and its use in Medieval Europe*, (Cambridge University Press, 1988). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583544>.
- Tena Ramírez, F., *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, (México: Porrúa, 1990).
- Velázquez Delgado, J., “El realismo político en la utopía de Juan Luis Vives”, en V. Aspe Armella, (ed.), *Tomás Moro y Vasco*

de Quiroga. Utopías en América, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, (Pamplona: EUNSA, 2018).

Vilar, P. *Or et Monnaie dans l'Histoire*, y Pier Vilar, *Or et Monnaie dans l'Histoire*, Colección Science, (París: Flammarion, 1974).

Vives, J. L., *Tratado del socorro de los pobres*.

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/tratado-del-socorro-de-los-pobres-0>.

Zorroza, M. I., “La utopía renacentista y el modelo de Vasco de Quiroga” en V. Aspe Armella (ed.), *Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Utopías en América*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, (Pamplona: EUNSA, 2018).

LA TRANSFERENCIA DEL DOMINIO DE AMERICA A ESPAÑA: ALONSO DE LA VERACRUZ Y JUAN DE MEDINA

Verónica Murillo Gallegos
Universidad Autónoma de Zacatecas

1. Introducción

Quienes en el siglo XVI se ocuparon de explicar y discutir sobre cada uno de los cuestionamientos que surgían a propósito del descubrimiento de América, y su dominio por las potencias europeas, debieron acudir a todo el saber que tuvieron a la mano, lo que hace que sea muy difícil para los investigadores actuales seguir los hilos con que se tejieron las polémicas de la época y analizar las reinterpretaciones, adaptaciones e innovaciones que acontecieron al pensamiento europeo frente a los problemas americanos. Los textos de la época dan testimonio de las polémicas, de los temas más relevantes, de quienes participaron en las discusiones y de los distintos pareceres en una dialéctica muy compleja para el lector actual ya que rastrear las lecturas y formación académica de los autores, así como identificar improntas, tendencias o afiliaciones filosófico-teológicas, es una tarea compleja porque no siempre hay referencias explícitas, porque cuando las hay no siempre son para seguir al autor mencionado, porque el tiempo hace difícil rastrear una cita textual, o a su autor, en las diversas ediciones de una obra o en manuscritos dispersos. No obstante, hacerlo es una tarea necesaria no solo para completar la historia de las ideas sobre

(y en) el nuevo mundo, sino para entender de mejor manera el pensamiento que, ante el ingreso de América a la historia universal, dio origen a la modernidad.

Uno de los autores más importantes de la época fue Alonso de la Veracruz, fraile agustino cuya obra fue escrita mayormente en el territorio de la Nueva España y en torno a la problemática colonial del siglo XVI. De fray Alonso se destaca, por lo general, que fue alumno de Francisco de Vitoria y que en sus escritos se hace patente la influencia de la Escuela de Salamanca, por lo que es considerado su representante en Nueva España.¹ Sin embargo, no debemos obviar que en la península ibérica había una amplia tradición escolar hacia el siglo XVI, la cual se hace patente en la existencia de cátedras universitarias sobre las tres vías teológico-filosóficas (tomismo, escotismo y nominalismo), cuyos antecedentes se remontan por lo menos al siglo XV, cuando había un cierto predominio del escotismo, a la par que una significativa influencia del renacimiento italiano y, sobre todo, una importante vena aristotélica² en los centros hispánicos de estudio. Todo esto

¹ En este sentido va J. A. de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, (México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998), p. 120: “podemos decir que el agustino es un fiel representante de la Escuela de Salamanca, en cuanto a que tiene claridad con relación a los derechos subjetivos acentuando su importancia como derechos humanos naturales, aunque fiel al tomismo considere como prioritario en el Derecho lo justo objetivo, como analogado principal”. Igualmente: P. Cerezo de Diego, “Alonso de la Veracruz y su maestro Francisco de Vitoria” en A. Velasco Gómez, (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, (México: UNAM, 2009), pp. 19-46 y J. C. Torchia Estrada, *Filosofía y colonización en Hispanoamérica*, (México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas - CIALC, 2009), pp. 49 y ss.

² Cfr. M. A. Pena González, “La renovación escolástica hispana: siglos XV-XVI”, *e-Legal History Review*, 27, (2018), pp. 1-37; C. Sabido,

puede notarse en las obras compuestas por quienes vivieron en la Nueva España, donde encontramos referencias explícitas a la obra de los principales maestros salmantinos pero también a Escoto y a Ockham, a conciliaristas del siglo XV, como Gabriel Biel y Jean Charlier Gerson,³ y a algunos autores españoles del siglo XVI que no pertenecen a la renovación teológica de Salamanca, pero que en su tiempo fueron célebres, como Alfonso de Castro, Miguel de Medina y Andrés Vega entre otros.

Clara Inés Ramírez⁴ constata con documentos de la época que, efectivamente, fray Alonso fue discípulo de Vitoria, pero que hasta hoy se ha desdeñado su relación con el nominalista Juan Martínez Silíceo, maestro y padrino del agustino para obtener el grado de bachiller en la Universidad de Salamanca. En otro sentido, Roberto Heredia, traductor y editor de *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*⁵, advierte que, pese a la coincidencia en temas y posturas sobre la defensa a los indígenas, en *De dominio infidelium* De la Veracruz cita una sola vez a Soto, no menciona a Vitoria –ni a Cano ni a Carranza ni a Covarrubias– pero sí alude, entre sus

Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la escuela humanista de Salamanca del siglo XV, Cuadernos de Pensamiento Español, (Pamplona: Universidad de Navarra, 2016) y V. Aspe, *Aristóteles y Nueva España*, (San Luis Potosí: UASLP, 2018), especialmente el Capítulo II.

³ Sobre Gerson en Nueva España, ya contamos con un estudio importante: V. Aspe, *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España*, (México: Novahispania, Porrúa, 2012).

⁴ C. I. Ramírez, “Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo” en A. Velasco, *Fray Alonso de la Veracruz*, pp. 63-79.

⁵ A. de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, (México: UNAM, 2007), p. XXXI.

contemporáneos españoles, a Arnaldo Albertino, Luis de Carvajal, Alfonso de Castro y Juan de Medina. Asimismo, Francisco Quijano Velasco opina que el agustino sigue las enseñanzas de Vitoria y Soto, pero señala que las circunstancias propias del nuevo mundo movieron al agustino a tomar distancia de tales personajes pues Alonso, a diferencia de ellos, remite el origen del poder político no al derecho natural sino al consenso humano.⁶ Por su parte, Virginia Aspe realiza un detallado estudio de la obra completa de De la Veracruz y reconoce que sobre el tema de la ley natural y del obrar moral, este autor acepta algunos planteamientos de la vía nominal, en particular de Ockham y Escoto, mientras que en su curso de Artes cuestiona ciertas posturas de esta misma vía.⁷

Es necesario advertir que la distinción en vías de pensamiento –tomista, escotista y nominalista– no siempre facilita la clasificación de la obra de algún personaje o el análisis de algunas problemáticas, puesto que hay temas en los que confluyen dos o más de estas vías; por ejemplo, en cuanto al tema de la ley natural hay una línea que va de Escoto a Ockham cuyo concepto de ley como *mandato*, con un importante acento en la voluntad, puede oponerse al concepto proveniente de Tomás de Aquino, seguido por los salmantinos, que define la ley como *regla y medida*, lo cual es relevante notar si contamos con que ambos conceptos están presentes en los textos novohispanos, incluso en la obra de un mismo autor y en torno a un mismo problema.⁸ Ante este panorama, el análisis del

⁶ F. Quijano Velasco, *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, (México: IHH-UNAM, 2017), pp. 129. La propuesta que exponemos aquí es que esta distancia viene de la influencia de Juan de Medina, es decir, de la vía nominal.

⁷ V. Aspe, *Aristóteles y Nueva España*, p. 247.

⁸ Cfr. V. Murillo, *La ley natural en el pensamiento franciscano. Su presencia en Nueva España*, (Zacatecas: Policromía-UAZ, 2016).

pensamiento de fray Alonso de la Veracruz obliga a considerar varios factores: identificar los temas en que mayormente se manifiesta algún influjo determinado, reconocer la impronta no sólo de Escoto o Ockham, por ejemplo, sino la de otros autores de los siglos XV y XVI para considerar después cómo retoma esas aportaciones frente a los problemas americanos. En este sentido va esta participación: nos centraremos en la *relectio De dominio infidelium et iusto bello* –pronunciada en 1553 y reelaborada entre 1554 y 1555– para destacar en ella la influencia del catedrático de Alcalá Juan de Medina (1490-1546), a quien fray Alonso se refiere directamente en el último párrafo de esta *relectio*:

“946. ¿Quién es tan tardo de ingenio que, porque salió un edicto de César Augusto para que se censara el mundo en tiempo del nacimiento de Cristo, Redentor nuestro, infiera que el emperador es el señor del mundo, cuando había muchas provincias que no le estaban sujetas? ¿Y quién es tan obcecado que, porque Cristo dijo a los fariseos: “lo que es del César dadlo al César”, probó que el César era monarca de todo el mundo? ¿Y quién es tan falto de sentido que se diga que por el hecho de que Cristo pagó tributo para evitar escándalo, afirmó este imperio universal? Y sin embargo, este doctor que he citado, a partir de estos pasajes mal entendidos pretende demostrar que es proposición de fe que el emperador es señor del mundo, y que Oldrado debe ser condenado porque afirma lo contrario, y que quien niegue este universal dominio no puede alcanzar la salvación eterna. Mejor habla Medina en su obra *De restitutione*, cuestión 1ª, fo. 3, en que

prueba que por derecho divino no existe posesión alguna de reino o de bienes. Véase allí”.⁹

Procederemos entonces a hablar en primer lugar de la obra de Juan de Medina para extraer los puntos clave de su argumentación en el lugar citado; después describiremos el *De dominio infidelium* de fray Alonso con el objeto de marcar los puntos de contacto entre ambos y algunas notas relevantes en la argumentación del agustino. Esto nos permitirá realizar una nueva lectura sobre este escrito de fray Alonso para mostrar cómo es que, a partir de la postura de un catedrático de nominales y con una argumentación donde la voluntad es un concepto imprescindible, la discusión del agustino tiene como problema central el del traslado o transferencia del dominio, al cual ubica en el ámbito de la ley humana.

2. Juan de Medina (1490-1546), *De restitutione et contractibus*

Son pocos los datos que se tienen sobre este personaje. Según Belda Plans¹⁰, Juan de Medina nació en Medina de Pomar, Burgos. Fue colegial en San Ildefonso en 1516 y profesor de Artes en la Universidad Complutense en 1518, donde luego regentó la cátedra de Gabriel Biel, o cátedra de nominales de 1519 a 1544. Fue sacerdote y canónigo de la Colegiata de San Justo. Domingo de Soto OP, Alfonso de Castro OFM, Martín de Azpilcueta OP y Diego de Covarrubias coinciden en ponderar sus grandes virtudes teológicas y pedagógicas. Con su magisterio triunfó el nominalismo en Alcalá y ejerció un importante influjo en algunos de los maestros salmantinos, aunque en ocasiones éstos disienten

⁹ A. de la Veracruz, *De dominio infidelium*, p. 200.

¹⁰ J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), p. 50.

de sus ideas más liberales. Idoia Zorroza¹¹ destaca que Juan de Medina influyó significativamente en la teología moral, la filosofía del derecho y la teoría económica europeas a partir de la publicación de su obra *De restitutione et contractibus* (Salamanca, 1546).¹² Conviene señalar que su magisterio en Alcalá coincide con el de Vitoria en Salamanca.

El interés de Juan de Medina por la teología moral y sus relaciones con la teoría económica y la filosofía jurídica se manifiesta en las cuatro partes de que consta su *De restitutione et contractibus*:

1. Del dominio de las cosas y su restitución y de algunas cosas sobre los contratos.
2. De la usura.
3. De los cambios.
4. De las multas o castigos [*De censibus*].¹³

¹¹ M. I. Zorroza, “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, *Revista Empresa y Humanismo* XVI, no. 1, (2013), pp. 53-72.

¹² En Nueva España, Medina es conocido por esta obra y por el *Codex de poenitentia*, (Alcalá: 1544). Ponemos la fecha de la primera edición de estas obras, pero existen en el siglo XVI por lo menos cuatro ediciones del *Codex* y siete del *De restitutione* provenientes de lugares como Ingolstadt, Brescia, Alcalá y Salamanca. En ocasiones la obra de Medina está editada con ligeras variantes en el título, como es el caso de *De poenitentia, restitutione et contractibus*, publicada en Ingolstadt y en Salamanca entre 1531 y 1533 que no hemos podido revisar. La biblioteca Elías Amador de Zacatecas cuenta con una edición del *De restitutione et contractibus*, (Salamanca: 1550) y otra con el título *In titulum poenitentiae eiusque partibus*, (Salamanca: 1553) de este autor.

¹³ Hay una divergencia, no obstante, entre esta enumeración que viene en la portadilla y lo que se señala en las primeras líneas del libro:

Esta obra, dirigida a los confesores, se centra en la restitución siguiendo las palabras de Agustín “no se perdone el pecado a no ser que se restituya lo robado”. Las primeras líneas de este libro son una advertencia sobre la materia “en exceso difusa y amplia” de la *restitución*, la cual “se suele describir, cuando se dice que fue iterado restablecer a alguien la posesión o dominio de sus cosas, de donde es manifiesto que la restitución es un acto de justicia que asigna a cada uno lo propio o que se le devuelva una deuda”,¹⁴ ya sea como satisfacción, es decir, como una recompensa hecha en lugar del daño producido, o propiamente como restitución o devolución de la posesión o del dominio a quien le fue tomado injustamente. Según el complutense, la mayoría de las faltas que ameritan la restitución se originan en la realización de contratos injustos o del incumplimiento de los contratos, con lo cual da paso a la primera cuestión de su obra, que es la referida por De

“tendremos dos partes en el presente libro: una sobre la restitución y otra sobre la reparación de los daños, a las que añadimos una tercera sobre la disposición de los bienes eclesiásticos, y de estos tendremos particular atención. Y puesto que en la mayoría de los casos la restitución suele originarse de los contratos injustos, añadiremos (si Dios lo concede) una cuarta parte en la cual que trataremos algunas cuestiones de los contratos”.

¹⁴ Seguimos la edición: D. Ioannis de Medina, *De restitutione & contractibus tractatus*, (Salmanticae: Andreas Portonaris, MDL), fo. 1-5. En adelante, pondremos a pie de página el original en latín de las citas textuales. La traducción es mía. El texto correspondiente al arriba referido es de fo. 1r: “...accipitur pro redditione rei alicui debita, prout communiter solet restitutio describi, cum dicitur quod est iterato aliquem statuere in possessionem, vel dominium rei suae. Vnde apertum est, restitutionem esse actum iustitiae, quae iubet unicuique quod suum est, aut sibi debitum, reddi”.

la Veracruz: *De la distribución de las cosas: si fue justamente introducida*.¹⁵

Lo primero que advierte nuestro autor es que “toda la materia de la restitución presupone que los hombres tienen dominio y propiedad de las cosas en particular y no que todo sea común para todos”¹⁶, en otras palabras, los contratos suponen la propiedad privada, pues sólo quien posee algo puede *trasladar* a otro la posesión o el dominio sobre ese algo mediante un contrato. En esta primera *quaestio*, Medina examina tres asuntos:

1. Si la repartición de las cosas temporales [*divisio rerum*] y su apropiación por ciertos señores fue hecha justa y convenientemente.
2. ¿Por cuál derecho [*iure*] fue hecha la división de las cosas, por el natural, el divino o el humano?
3. ¿De qué maneras acontece que el dominio es perdido por alguno y transferido a otro?

Sin espacio para desarrollar aquí los argumentos, ofrecemos un resumen de las soluciones dadas por el catedrático de Alcalá a estas cuestiones, las que serán después contrastadas con la argumentación de De la Veracruz. Sobre la primera pregunta –si la *divisio rerum* y su apropiación por ciertos señores, fue hecha justa y convenientemente–, Medina señala que, aunque por derecho natural todas las cosas son comunes, se debe creer [*tenendum est*]

¹⁵ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 1r: “De rerum diuisionem: an fuerit iuste introducta”.

¹⁶ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 1r: “Quae quaestio, immo tota restitutionis materia praesupponit homines in particulari rerum dominium, & proprietatem habere, & non omnia omnibus communia esse, vti ab initio fuisse cognoscimus”.

que fue hecha lícita y justamente porque la división de las cosas y su apropiación es justa y necesaria para la paz de la comunidad ya que: suele haber querellas entre quienes poseen las cosas en común; no podría haber paz si todo fuera común debido a la inclinación del hombre al mal (después de la corrupción de la naturaleza); si todos en una comunidad fueran iguales se destruiría la policía en la república, ya que se quitarían las cosas necesarias y la obediencia a los superiores; y, por último, si todos los bienes fueran comunes y todos los hombres fuesen iguales nadie querría trabajar porque nadie temería la pobreza.

En cuanto a la segunda pregunta —¿Por cuál derecho [*iure*] fue hecha la división de las cosas, por el natural, el divino o el humano? —, Medina argumenta que

1. La distribución de las cosas proviene del *derecho divino* solamente en los casos en los que Dios, expresamente, dio ciertos pueblos y riquezas a particulares (David, Salomón, etc.), como consta en la Biblia. Medina afirma que el dominio actual no proviene del derecho divino (salvo el dominio eclesiástico del papa), porque el derecho divino antiguo ya expiró y por el derecho divino nuevo no consta que se haya otorgado propiedad o dominio de las cosas a nadie en particular.¹⁷
2. Por *derecho natural*, en sentido estricto [*stricte*], el hombre obtiene los bienes que son necesarios para su sustento, pero, en sentido amplio [*large*], la *razón natural* dicta algún medio conveniente para un fin natural (la convivencia pacífica). Así en estado de inocencia, la razón natural dic-

¹⁷ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3r: “Nec legimus iure diuino alicui particulariter dominium aliquod competere, praeterquam quod Papae conuenit dominium ecclesiasticum”.

taría para que todo fuera común, pero en estado de naturaleza corrupta la razón natural dicta para que se realice la división de las cosas. Sin embargo, en ninguno de estos casos, el derecho natural dicta qué y cuánto deba tener cada uno.¹⁸

3. Por lo tanto, la división de las cosas entre los hombres fue dispuesta por el *derecho humano*, pero ¿quiénes hicieron la distribución de las cosas de este modo?:
 - a. Sin otros superiores, los padres pudieron hacer leyes para sus hijos y dividir los bienes entre ellos,¹⁹ porque tienen potestad natural sobre los hijos.
 - b. Antes de que hubiera algún prefecto o rector, el pueblo, pudo dividir y distribuir las cosas, puesto que el pueblo tiene autoridad y jurisdicción sobre

¹⁸ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3r: “Ac proinde nil impedit, quominus duo opposita pro diuersis statibus & temporibus sint de iure naturae large sumpto, quandoquidem stante hominum innocentia, de dictamine rationis naturalis erat, vt omnia forent communia. Natura autem per peccatum corrupta, & hominum cupiditate superueniente, ratio eadem naturalis dictat, vt iam rerum diuisio fiat, in quibus ipsa ratio naturalis eundem finem praetendit, nempe vt homines conuenientius uiuant. Quis tamen, & quantum quis debeat habere, nec diuinum ius, nec naturale determinat, sed humanum”. Además de estos argumentos, Medina se apoya en Aristóteles, *Política* I, quien enseña “que es necesaria la división de las cosas contra la muy nociva comunidad de las cosas para la república”.

¹⁹ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3v: “Per parentes quidem quia naturaliter habebant potestatem super filios,... Et ideo ab initio potuerunt parentes, qui superiores tunc temporis non habebant, filijs suis leges facere, & inter eos temparalia bona diuidere”.

los individuos, a quienes da leyes: “La ley es constitución del pueblo”.²⁰

- c. El pueblo tiene consenso y autoridad por naturaleza para elegir un rey, al que transfiere [*transfere*] su potestad para que pueda dar leyes y dividir los bienes, pero no por ello el pueblo pierde esta facultad, por el contrario: la jurisdicción permanece en el pueblo.²¹

Notemos que, según Medina, el origen de la propiedad privada y del dominio está en los hombres pues, si bien hay cierta intervención del derecho natural (pues la razón natural dicta que, para la pacífica convivencia, es mejor que se dividan las cosas entre los hombres), es el consenso humano el que otorga a los individuos el dominio y la propiedad sobre las cosas. Notemos la relevancia del pueblo en este planteamiento: el pueblo da autoridad y consenso al rey y a sus acciones, pero no por eso pierde tal potestad. Esto último, como veremos, es fundamental para De la Veracruz.

Antes de analizar la tercera pregunta, sobre la transferencia del dominio, Medina responde a una objeción: nadie pudo haber tenido

²⁰ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3v: “Potuit etiam populus hoc idem primitus facere,... Habet enim populus auctoritatem & iurisdictionem super supposita indiuidua ipsius, cui iustum est naturaliter ipsa supposita obtemperare, & eiusdem legibus sibiijci,... Hoc patet dist. 2 cap. Lex est constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt”.

²¹ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3v: “Deinde potestate iurisdictione populi per ipsum in regem aut principem translata, potuerunt reges a populis electi, sicut leges dare, ita & bona temporalia inter eos diuidere... An autem ita populus suam auctoritatem in principem transtulerit, vt in se iurisdictio non maneret, non ita certum est...”

dominio o autoridad para dar leyes y distribuir las cosas pues “Dios hizo iguales a todos los hombres”. Contra esto, el complutense afirma que “Dios hizo a todos los hombres iguales en naturaleza, pero no en derecho de dominar” ya que, para esto, prefirió al padre sobre los hijos, al varón sobre la esposa y al prudente sobre el ignorante. En otras palabras, aunque los hombres sean iguales [pares] en naturaleza, *se han hecho desiguales por su propia voluntad y necesidad*,²² para explicar lo cual alude pasajes bíblicos en donde consta que algunos pidieron un rey a Dios y otros, siendo libres, se hicieron siervos de algún monarca por voluntad propia; de lo cual se sigue también que los reyes y la servidumbre son de institución humana.

En cuanto a la tercera pregunta –de qué manera alguien pierde sus posesiones o dominio y cómo se transfieren a otro–, Medina señala que la propiedad sobre las cosas y el dominio fueron instituidos por los hombres y pueden perderse por tres vías: por voluntad del derecho, por voluntad del juez que emite una sentencia o por la voluntad del mismo poseedor.²³ Ésta última se sostiene por la prueba a la objeción antes referida: el hombre libre puede, por voluntad propia, pasar sus bienes o ceder el dominio a otro. Sobre

²² D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3v: “Dicendum quod deus in natura omnes homines fecit pares, sed non in iure dominandi. Nam patrem in hoc iure filijs praefecit, virum vxori, prudentem insipienti. Deinde & si omnes homines deus pares fecisset, fieri tamen potuit, vt ipsi homines sua voluntate, aut necessitate se impares efficerent. Non enim ita eos pares fecit, vt imparitatem inter eos fieri prohiberet modo ratione sit moderata”.

²³ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3v: “Post rerum dominium hominibus acquisitum, dubitari potest, quomodo possint homines ab huiusmodi rerum dominio cadere. Dicendum breuiter id posse fieri tripliciter, scilicet, ex voluntate iuris, ex voluntate iudicis sententiam ferentis, & ex voluntate ipsius possessoris”.

la pérdida del dominio por voluntad del derecho y/o del juez, Medina argumenta que “la *ley justa*, por principio, podría dividir justamente los dominios de las cosas y por ella ciertos hombres tomar propiedad; pero no es menor la autoridad del príncipe o de la ley después de haber sido hecha la división de las cosas que para mantenerla; así pues, *subsistiendo justa causa*, podría ahora el hombre ser privado del dominio de algo por la voluntad de la ley y transferirla a otro”.²⁴ Y la razón de esto, que será fundamental después en la argumentación de fray Alonso, es que:

“cuando *el pueblo concedió su autoridad y jurisdicción a los reyes y príncipes, ofreció su consenso a las leyes justas* dadas por el príncipe; igual cuando la ley por *causa justa* priva a alguien de algo y lo confiere a otro, en esto mismo todo el pueblo consiente como debe consentir, y en el mismo consenso se incluye el señor particular; igualmente en el caso de que por la ley se provea de este modo acerca del dominio sobre sus cosas, ninguna injuria haya para el señor particular. En favor de esta razón está el texto a la letra en “*I De quibus ff De legibus*” donde dice: *Las mismas leyes por ninguna otra causa nos tienen que porque fueron recibidas por el juicio del pueblo*”.²⁵

²⁴ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 3v: “Nam lex iusta ab initio potuit dominia rerum iuste diuidere, & ea certis hominibus appropriare: sed non minor est auctoritas principis seu legis post rerum diuisionem qua mantea fuerat: igitur *iusta causa subsistente*, poterit nunc homo rei suae dominio ex voluntate legis priuari, & in alterum transferri”. Subrayado mío.

²⁵ D. I. de Medina, *De restitutione*, fo. 4r: “Confirmatur hoc quia vt supra tangebatur, ex quo *populus suam auctoritatem & iurisdictionem regibus & principibus concessit*, consensum suum legibus iustis a

Notemos que Medina asume que la ley tiene su fuerza en el consenso tácito de todos, siempre y cuando sea una ley justa. Así pues, la posesión y retención de las cosas es seguro en conciencia cuando se hace con la autoridad de la ley, mientras que la transferencia de propiedades o del dominio, incluso cuando se efectúa contra la voluntad del dueño o señor, debe realizarse también en consonancia con leyes y causas justas. Aquí la restitución como acto de justicia se enmarca en lo establecido por el consenso del pueblo, en concordancia con el bien común del pueblo, aunque no por eso Medina deja de considerarla dentro de los márgenes del sacramento: las transacciones que sucedan sin la voluntad real de los contratantes o de manera fraudulenta deben ser sancionadas en el fuero externo, el de las leyes humanas, pero también en el interno, ante el sacerdote para que prescriba lo correspondiente.

En resumen, notemos primero el acento que pone el complutense en la voluntad: el pueblo que voluntariamente trasfiere a un príncipe el dominio, el individuo que voluntariamente se somete a un príncipe, a una ley o que trasfiere a otro sus bienes; la voluntad de la ley y del juez que prescribe sobre la propiedad y el dominio de los individuos en vista a un bien común. En segundo lugar, destaquemos que Medina deslinda los ámbitos del derecho humano, divino y natural en este asunto y que, aunque remite el surgimiento de la propiedad privada y el dominio al derecho humano, éstos tienen una justificación última en la razón natural y en atención

principe condendis praebuit ac proinde si *lex ob causam iustam* aliquem re sua priuat, & alteri eandem confert, in hoc ipso totus populus consentit, sicut & consentire debet, in quo consensus ipsius domini particularis includitur ac proinde in casu nulla illi iniuria fit, si per legem huiusmodi dominio rei suae prouetur. Pro hac ratione est textus ad litteram in I De quibus ff. De legibus. Vbi dicitur. *Ipsae leges nulla ex alia causa nos tenent, quam quod iudicio populi sunt receptae*". Subrayado mío.

a un fin determinado, a saber: la convivencia pacífica. Tercero, observemos que esto lo lleva a afirmar que el pueblo dispuso la división de las cosas entre los hombres y es también el original poseedor del dominio, al cual no pierde aunque lo transfiera a algún príncipe, es decir: no hay duda alguna de que el pueblo es el verdadero poseedor del dominio y de que aquellos a quienes el pueblo ha dado su consenso para que gobiernen, o para que posean tales o cuales bienes, están sujetos también a las leyes humanas y a la jurisdicción última del pueblo. Cuarto, Juan de Medina sitúa el origen y transferencia del dominio (político) y de la propiedad (ámbito económico) completamente en el terreno de la ley humana y siempre bajo el postulado de que ello debe estar orientado a un fin justo, la convivencia pacífica.

3. Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*

Fray Alonso de la Veracruz (1507-1584), nació en Caspueñas, diócesis de Toledo; estudió gramática y retórica en la Universidad de Alcalá y teología en la Universidad de Salamanca. Se embarcó a la Nueva España en 1535, al llegar tomó el hábito agustino y profesó en 1537 en la ciudad de México. Su relevancia en la historia del pensamiento colonial mexicano obedece a que desde su llegada al nuevo mundo fungió como maestro en distintas instituciones novohispanas²⁶ y, sobre todo, a que fue uno de los primeros maestros de la Universidad Real y Pontificia de México (fundada en 1553) donde fue catedrático de Sagrada Escritura, maestro en Artes y además se hizo cargo de la cátedra de teología. Como primer maestro de filosofía, publicó un curso completo de Artes (*Recognitio summularum, Dialectica resolutio y Physica Speculatio*, ca. 1554-1557), pero su obra más original es su estudio

²⁶ Maestro de novicios en el convento agustino de la Ciudad de México (1537-1540), en el de Tiripetío, Michoacán, en 1545 inició el curso de artes en Tacámbaro, que luego se trasladó a Atotonilco.

antropológico y jurídico sobre el matrimonio indígena, *Speculum coniugiorum* (1556). Su pensamiento político se encuentra tanto en sus elecciones *De dominio infidelium et iusto bello* (1553) y *De decimis* (1555-1557), como en su actividad desarrollada en España (1562-1573) en torno a la disputa sobre los privilegios de las órdenes mendicantes en las colonias americanas, de lo cual surgió su *Compendio privilegiorum*.²⁷

La *relectio De dominio infidelium et iusto bello* tiene como punto de partida a Mt. 22, 21: “Da al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, lo que recuerda el conflicto de la época sobre la distinción y separación de los poderes temporal y espiritual.²⁸ Sin embargo, fray Alonso no comienza por plantear los presupuestos universales del dominio y posesión para aplicarlos después, deductivamente, al caso particular del nuevo mundo,

²⁷ De la Veracruz escribió esta obra al poco tiempo de concluido el Concilio de Trento (1563), durante su estancia en España, pero es aludida por numerosos autores novohispanos. Cfr. V. Murillo, “Obras de personajes novohispanos en las *Advertencias para los confesores de los naturales* de fray Juan Bautista de Viseo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 20 (2011), pp. 359-371 y E. González González, “Fray Alonso de la Veracruz, contra las reformas tridentinas: el *Compendium privilegiorum pro novo orbe indico*”, en M. del P. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello, *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014), pp. 77-110.

²⁸ Según Sergio Botta, “Una negación teológico-política en la Nueva España: reflexiones sobre la obra franciscana (siglo XVI)”, http://www.academia.edu/1437697/Una_negacion_teologico-politica_en_la_Nueva_Espana_reflexiones_sobre_la_obra_franciscana_siglo_XVI, pp. 46-47, los modelos teológico-políticos que llegaron al siglo XVI provienen de las distintas exégesis de dos pasajes de las sagradas escrituras: el versículo de Mateo 22, 21: *reddite ergo Caesari quae sunt Caesaris* y la Carta a los Romanos 13, 1-7: *omnis potestas a Deo*.

sino al contrario: comienza por el caso particular –el dominio que los españoles ya habían establecido sobre las tierras americanas y sus habitantes– y al final llega a las cuestiones generales, como se observa en la estructura de la obra:

“Duda 1ª. ¿Pueden los que poseen pueblos en el nuevo mundo, sin título, percibir tributos justamente o, por lo contrario, están obligados a restituirlos y a dejar libres a los naturales?

Duda 2ª. ¿Está obligado el encomendero que posee justo título a la instrucción de los naturales?

Duda 3ª. ¿Puede el encomendero que posee justamente el dominio de un pueblo por donación regia, ocupar a su arbitrio las tierras del mismo, aunque sean incultas, para pastos de sus rebaños, cultivo de cereales, etc.?

Duda 4ª. ¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?

Duda 5ª. ¿Eran verdaderos dueños los indios y, por consiguiente, pudieron ser expoliados?

Cuestión 6ª. ¿Pueden los españoles estar tranquilos en conciencia a propósito de los campos adquiridos de los indios a cualquier precio?

Cuestión 7ª. ¿Es el emperador señor del orbe?

Cuestión 8ª. Aunque el emperador no sea el señor del orbe, ¿es dueño, no obstante, de los bienes de sus

súbditos, tanto de aquellos que son súbditos desde antiguo, como de los que lo son recientemente por concesión del sumo pontífice, por la causa anteriormente dicha?

Cuestión 9ª. ¿Tiene el sumo pontífice la suprema potestad?

Cuestión 10ª. ¿Pudo el emperador o el rey de Castilla declarar justamente la guerra a estos bárbaros?

Cuestión 11ª. ¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes del nuevo mundo?"

La estrategia metodológica de fray Alonso consiste en que las cinco dudas iniciales versan sobre el fenómeno social, sobre los hechos ya consumados: los encomenderos y demás funcionarios designados por el monarca español ya están ocupando las tierras americanas y se benefician de ellas y del trabajo de los indígenas; mientras que en las seis cuestiones posteriores discute los postulados generales sobre la posesión y el dominio,²⁹ cuyas bases ya fueron puestas de manifiesto en las dudas. El objetivo del autor es ir planteando, desde la particularidad del caso, las condiciones que el rey y sus funcionarios deben cumplir para que su actuar en el nuevo mundo sea justo. Advertimos dos condiciones básicas: la primera, como señala De la Torre, que la propiedad de los bienes debe ser “una propiedad con obligaciones sociales”,³⁰ de ahí que De la Veracruz establezca que quienes detentan el dominio deben velar por el bien común retribuyendo a los indígenas, exigiendo y recibiendo tributos, ocupando o desocupando tierras, etc., pero siempre supeditando el beneficio propio al de la comunidad. La

²⁹ V. Aspe, *Aristóteles*, p. 305.

³⁰ J. A. de la Torre Rangel, *Alonso de la Veracruz: amparo*, p. 130.

segunda condición es que el origen de la apropiación de estas tierras y su gobierno sea justo; así se entiende que el agustino distinga entre el dominio *de facto* y el *de iure* al afirmar que “poseer un pueblo no es lo mismo que tener justo título a él”.³¹ Esto hace que el discurso alonsino sea restrictivo, incluso condicional, cuando trata de los hechos, con frases como “si el pueblo reclamara o no lo consintiera, tal donación no valdría”, “suponiendo que el emperador es el verdadero señor” o bien “si lo ocupó [el dominio y las tierras] por la fuerza y la guerra, entonces fue necesario que la guerra fuera justa”.³²

Notemos que cuando fray Alonso analiza los hechos y asume provisionalmente, como lo señala de manera explícita, que el monarca español detenta el dominio sobre América lícitamente, por lo que también lícitamente designa a quienes en su lugar gobiernan estas tierras (virreyes, encomenderos, etc.), lo que en realidad está haciendo es ir estableciendo los postulados que sustentarán toda su disertación para después, en las cuestiones 6 a 11, abordar directamente el tema de la potestad del pontífice (Cuestión 9ª), del emperador como señor del mundo (Cuestión 7ª) y de la guerra justa (Cuestiones 10ª y 11ª). Tales postulados son:

1. Que el dominio del pueblo está en el pueblo mismo.
2. Que no hay un verdadero señor por ley natural ni por ley divina.³³

³¹ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 40.

³² A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 11 y no. 15, respectivamente.

³³ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 4

3. Que la justicia política consiste en un régimen encaminado al bien común de la república.³⁴

4. Que la voluntad de la república está por encima del emperador.³⁵

5. Que la potestad y el dominio verdaderos no se fundan en la fe, por lo tanto, el dominio no se pierde por infidelidad.³⁶

6. Que la transferencia del poder se da del pueblo a un señor.³⁷

7. Que la venta o donación de bienes sólo es justa cuando se realiza por la justa voluntad del verdadero señor o del verdadero dueño y con el consenso tácito del pueblo.³⁸

Estos postulados concuerdan con la disertación que antes expusimos del catedrático complutense; si bien, en el caso del

³⁴ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 8.

³⁵ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 18. Hasta aquí sigo a V. Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*, p. 309. Incluyo aquí los dos últimos fundamentos de su argumentación que, por no ser por ahora pertinentes para este trabajo, omito de la lista anterior: 5. Que las tradiciones de los pueblos son esenciales a tener en cuenta a la hora de interpretar lo debido y lo justo por naturaleza ya que la justicia no se da en las formas sino en la materia, pues la constituye la cosa o conducta debida a otro que es en contrapartida su derecho y 6. Que el derecho no solo se entiende como lo debido por naturaleza sino, más ampliamente, por lo que se impone y se resuelve.

³⁶ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 43.

³⁷ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 6.

³⁸ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 27 y 30.

tercer postulado, el fin último de la sociedad es para el agustino el “bien común” y para Medina la “pacífica convivencia” y sobre el quinto debemos decir que es más bien un derivado de lo que asienta Medina, cuando niega que el derecho divino justifica la división y apropiación de las cosas.

Observemos la incidencia de dos temas: por un lado, el de quién es el verdadero poseedor del dominio y de los bienes y, por otro, el de cuándo una transferencia de dominio o de posesiones es justa. En ambos casos se nota la impronta del complutense: la ley natural y la ley divina no justifican el señorío, el dominio está en el pueblo, la transferencia justa del dominio y las propiedades se asienta en la voluntad del verdadero dueño y/o del pueblo, pero siempre en aras del bien común. Por eso afirmamos que la disertación de fray Alonso no se sitúa en el terreno de la ley natural sino en el plano de la ley humana, a la manera del complutense, pues en ambos es el pueblo quien detenta, en última instancia, toda jurisdicción y de quien emanan la justa posesión y el dominio.

4. Propuesta de lectura del *De dominio infidelium*

La comparación de lo propuesto por Juan de Medina en la primera cuestión de su *De restitutione* con la obra *De dominio infidelium* muestra que fray Alonso tomó como punto de partida las propuestas del complutense sobre el origen de la propiedad privada y del surgimiento de la autoridad de unos hombres sobre otros, así como las formas de transferencia de la potestad y del dominio. De esta manera, De la Veracruz situó la problemática de su discurso en el ámbito de la justicia, que tiene un fundamento trascendente en la razón natural, pero sobre todo en el plano de la ley humana, donde ambos autores ubican el origen de la propiedad privada y los principios para realizar cualquier transferencia de bienes y poderes. La diferencia entre ambos estriba en que mientras Medina argumenta y analiza casos particulares tomados de la

Biblia, el agustino lo hace con ejemplos tomados de su experiencia con el nuevo mundo.

Si bien algunos estudiosos han destacado que el *De dominio* hace una dura crítica a las injusticias cometidas con las guerras de conquista, a la colonización española y a toda la administración colonial, incluido el monarca español, considero que el problema central no es establecer los títulos (lícitos o ilícitos) por los que se justificaban estas acciones sino el asunto de la transferencia del dominio y los bienes, como puede observarse desde el planteamiento de las dudas y cuestiones: quienes poseen pueblos de indios *reciben*, justa o injustamente, tributos de los indígenas (Duda 1ª), tal posesión les fue *concedida* por el monarca español (Duda 3ª) quien, a su vez, *adquirió* el dominio sobre el nuevo mundo por causa de la guerra (Cuestiones 10 y 11) o por *donación* papal (Cuestión 8), aunque hay quienes dicen que fue por *donación voluntaria de los indígenas*³⁹ o mediante la *compra* de tierras y el *pago* de trabajo a los indígenas (Cuestión 6). Esto se hace patente en la reiteración de frases como “El rey o el emperador tienen potestad de dominio sobre su imperio o reino y *pueden conferirla* a alguien que esté bajo ellos”,⁴⁰ “la *venta o donación* de pueblos no puede ser sino por la voluntad del verdadero señor”⁴¹ o bien “la *traslación o donación o venta* depende de la voluntad del príncipe y del consenso tácito o expreso del pueblo”,⁴² en las que se nota la impronta de las propuestas de Juan de Medina.

³⁹ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 4ª, no. 171: “No vale la excusa de aquellos que dicen que los mismos naturales se los ofrecían [los tributos]. No vale, digo, porque no era una donación voluntaria sino violenta...”

⁴⁰ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 9. Subrayado mío.

⁴¹ A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 26. Subrayado mío.

⁴² A. de la Veracruz, *De dominio*, Duda 1ª, no. 30. Subrayado mío.

El contenido del *De dominio infidelium* podría resumirse en torno a la pregunta de si es lícito que el dominio del nuevo mundo pase del papa al monarca y de éste a los conquistadores y demás funcionarios de la administración novohispana o bien, de una manera más completa y precisa: si es lícito que las tierras americanas y sus habitantes pasen del dominio de los jefes indígenas al del emperador español y de éste a los demás españoles, virreyes, encomenderos, colonos, etc. La respuesta del agustino se va construyendo desde las primeras líneas de su escrito y es negativa en dos sentidos: el primero, porque sólo el consenso del pueblo justifica que las posesiones y el dominio pasen a un príncipe en particular, pero los indígenas no han cedido voluntariamente el dominio a los españoles ni están de acuerdo con el actuar de éstos. El segundo sentido tiene que ver con la consumación de los hechos: si los españoles ya se han hecho de la posesión y del dominio en tierras americanas, el único justificante de tal situación sería que los colonizadores trabajaran para el bien común de los pueblos sometidos, lo que según De la Veracruz tampoco sucede; en este sentido va su testimonio sobre el comportamiento de los funcionarios coloniales que cuidan más su beneficio particular que el de los pueblos que administran. En el primer caso, se carece del consenso de los pueblos indígenas, verdaderos dueños y señores de estas tierras; en el segundo, falta la atención al bien común, fin de toda comunidad.

Lo que está en juego son los contratos entre los hombres, los contratos por los cuales se establece el dominio sobre un pueblo, la posesión de bienes y su administración. Y estos contratos son asunto de derecho positivo humano. No se trata entonces de dirimir quién es el verdadero señor de estas tierras —el propietario y señor siempre es el pueblo—, sino de quién puede, cómo y bajo qué reglas, transferir a otros legítimamente las tierras, los bienes y el servicio de los súbditos para su posesión y/o administración. En

cualquier caso, para ambos autores, la transferencia de propiedades y de dominio es justa cuando es realizada con el consenso del verdadero dueño: el pueblo. La metodología de fray Alonso es de marcado carácter nominal porque parte del caso particular y propone soluciones siempre en el plano del derecho humano; aunque esporádicamente se acuerde de señalar que el confesor no debería conceder la absolución al encomendero o al funcionario colonial que actuó erróneamente y no ha restituido lo debido por sus acciones. La restitución como acto de justicia conjunta aquí el plano espiritual con el humano, pero la discusión está siempre en el ámbito de lo humano.

Bibliografía

- Aspe, V., *Aristóteles y Nueva España*, (San Luis Potosí: UASLP, 2018).
- . *Jean Charlier Gerson y su influencia en la Nueva España*, (México: Novahispania, Porrúa, 2012).
- Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000).
- Botta, S., “Una negación teológico-política en la Nueva España: reflexiones sobre la obra franciscana (siglo XVI)”, http://www.academia.edu/1437697/Una_negacion_teologico-politica_en_la_Nueva_Espana_reflexiones_sobre_la_obra_franciscana_siglo_XVI p. 46-47 (consultado 11/02/2013).
- Cerezo de Diego, P., “Alonso de la Veracruz y su maestro Francisco de Vitoria” en A. Velasco Gómez, (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, (México: UNAM, 2009), pp. 19-46.
- De la Torre Rangel J. A., *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, (México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998).

- De la Veracruz, A., *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, (México: UNAM, 2007).
- De Medina, D. I., *De restitutione & contractibus tractatus*, (Salmanticae: Andreas Portonaris, MDL).
- González González, E., “Fray Alonso de la Veracruz, contra las reformas tridentinas: el *Compendium privilegiorum pro novo orbe indico*, en M. del P. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello, *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014), pp. 77-110.
- Murillo Gallegos, V., *La ley natural en el pensamiento franciscano. Su presencia en Nueva España*, (Zacatecas: Policromía-UAZ, 2016).
- . “Obras de personajes novohispanos en las *Advertencias para los confesores de los naturales* de fray Juan Bautista de Viseo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 20, (2011), pp. 359-371.
- Pena González, M. A., “La renovación escolástica hispana: siglos XV-XVI”, *e-Legal History Review*, 27, (2018), pp. 1-37.
- Quijano Velasco, F., *Las repúblicas de la monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2017).
- Ramírez, C. I., “Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo” en A. Velasco Gómez (coord.), *Fray Alonso de la Veracruz: Universitario, humanista, científico y republicano*, (México: UNAM, 2009, pp. 63-79).
- Sabido, C., *Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal. El aristotelismo en la escuela humanista de Salamanca del siglo XV*, Cuadernos de Pensamiento Español, (Pamplona:

Universidad de Navarra, 2016).

Torchia Estrada, J. C., *Filosofía y colonización en Hispanoamérica*, (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas - CIALC, 2009).

Zorroza, M. I., “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, *Revista Empresa y Humanismo* XVI, no. 1, (2013), pp. 53-72.

LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA DE JUAN DE ZAPATA Y SANDOVAL

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana, México

1. Introducción

En esta investigación se analiza la tercera parte del tratado *De Iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, publicada hacia el año de 1609¹ en traducción de Arturo Ramírez Trejo: *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera Parte: De aquéllos que injustamente distribuyen*.² Su autor, Juan de Zapata y Sandoval, nació en México en 1546 o en 1574 (la diferencia de años es penosa, pero, como nos explica Arturo Ramírez Trejo

¹ En Valladolid, *excudebat* Christophorus Lasso Vaca. En cuanto a las ediciones modernas, que son las que seguiremos, ya tenemos el tratado en Juan de Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda Parte: En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de bienes*, M. Beuchot (introducción, traducción y notas), P. López Cruz (edición del texto latino), (México: UNAM, 1995).

² Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera Parte: De aquéllos que injustamente distribuyen*, A. Ramírez Trejo (introducción, trad. y notas); P. López Cruz (edición del texto latino), (México: UNAM, 1999).

en la introducción, hay problemas en los estudios biográficos en torno a este personaje por la existencia de tres homónimos en su linaje, todos contemporáneos). Lo que es seguro es que visitó el hábito agustino, que enseñó filosofía y teología en el Colegio de san Pablo de México, que enseñó en el Colegio de san Gabriel en Valladolid, España, que fue obispo de Chiapas en 1613 y de Guatemala en 1621, y que murió en México en 1630.³

El tratado se divide en tres partes. En la primera diserta sobre qué es la justicia distributiva en general; en la segunda, sobre en qué casos se da la acepción de personas; en la tercera dictamina a qué restitución quedan obligados los que cometen acepción de personas tanto en el ámbito eclesiástico como en el secular. Hasta aquí el tratado presenta una visión tomista de la justicia, aunque con innovaciones de tiempo y del contexto en que se desarrolla el problema del orbe indiano. Pero el tratado, considerado argumentativamente, presenta una tensión sumamente interesante entre la segunda y la tercera parte, ya que en la segunda defiende a los indios de América sosteniendo que ellos son los idóneos para ocupar puestos seculares y eclesiásticos incluso a nivel episcopal por haber nacido, vivido y conocido mejor las tierras que habitan, en cambio en la tercera parte del tratado, los cuatro primeros capítulos dan un vuelco en la argumentación para en el quinto y último, hacer una defensa radical de los conquistadores y encomenderos, de sus hijos y descendientes, y de los beneficios

³ Cfr. M. Beuchot, "Introducción", en *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda Parte: En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de bienes*, (México: UNAM, 1995), pp. 7-10. También merece confrontarse por su erudición Arturo Ramírez Trejo, "Introducción", en *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera Parte: De aquéllos que injustamente distribuyen*, (México: UNAM, 1999), pp. IX-XVI.

y privilegios que se les concedieron a perpetuidad; Zapata pide incluso que se les otorguen beneficios a aquéllos que no se les concedieron antes.

No sería muy complicado el asunto si se resolviera por una cuestión en derecho, que tan bien desarrolla nuestro autor, pero hay una contradicción explícita entre la segunda parte, que pide que los indios accedan a los puestos seculares, y la tercera, que sostiene que los conquistadores y sus descendientes son las personas idóneas para ocupar esos puestos. Aparece con esta tensión el interés que pongo en la investigación, y con ello la hipótesis que presento: que el eje argumental del tratado está en probar que la acepción de personas es un vicio opuesto a la justicia distributiva, pero que el débito y la restitución que esto implica, es de justicia conmutativa y que en consecuencia, la transgresión frente a la justicia distributiva no obliga a restitución. ¿Por qué este énfasis reiterado de Zapata y Sandoval en la tercera parte del tratado de llevar el tema de la acepción de personas al ámbito de la justicia distributiva y el tema de la restitución al de la justicia conmutativa, enfrentándose incluso con intérpretes de la altura de Cayetano? Tal es el punto que me propongo esclarecer, pues parece que los problemas que abre su propuesta cara a la administración virreinal, no permiten esclarecer la cuestión en derecho.

El tratado presenta una indudable orientación práctico-administrativa de la Nueva España: el derecho (o la falta de uno) para los conquistadores y su descendencia respecto de los beneficios y oficios que han recibido. Dedicado al conde de Lemos, presidente del Consejo de Indias, el tratado es una denuncia al príncipe y trata de la distribución de los cargos para lograr equitativamente el bien común en cuanto a beneficios eclesiásticos y oficios seculares. Especialistas en Zapata y Sandoval de la talla

de Mauricio Beuchot y Roberto Heredia Correa⁴ han sostenido que el tratado está escrito al modo escolástico. Me aparto de esa consideración, pues, aunque en efecto posee contenidos explícitos del tratado de la justicia de Tomás de Aquino, el discurso de Zapata carece de la articulación del *sic et non* típico del Medioevo; en su forma y estructura, el texto es casi dialógico. Es verdad que no está escrito explícitamente como diálogo a la manera humanista del *Democrates alter* de Ginés de Sepúlveda, pero implícitamente es claro que el conde de Lemos, don Pedro Fernández de Castro, no es sólo un destinatario del texto, sino que es un activo interlocutor de las propuestas; el conde de Lemos contribuye con información y contraargumentos reorientando la dirección del texto. Además, el escrito tiene una clara finalidad práctica; el que Zapata realice una disertación profunda de la justicia no hace del texto un escrito especulativo. Por eso, en el camino de su argumentación, Zapata y Sandoval expone los problemas administrativos y de gobierno en la Nueva España. Claramente el tratado se refiere a los patronos laicos y eclesiásticos, pues son ellos los que hacen la dotación, la edificación y la fundación;⁵ son ellos quienes deciden y otorgan, pues, por el regio patronato, la Iglesia privilegió a los reyes y sus designados el derecho de presentar para obispos, además de que la corona ya tenía el poder último de la administración virreinal secular. Para nuestro autor, “la integridad de los virreyes se opone a la desenfrenada ambición de los ministros seculares” (*De iustitia...*, parte II, cap. 14, §10); en consecuencia, el tratado es una

⁴ Cfr. R. Heredia Correa, “Fray Juan de Zapata y Sandoval: un paso más allá del criollismo”, *Nova tellus*, vol. 29, n. 2, (2011). En dicho texto, Heredia habla de una “disertación escolástica”; el texto expone los problemas de la administración virreinal dando el contexto en el que surge el tratado. También cfr. M. Beuchot, “Introducción”, pp. 8-15, donde el autor rastrea la argumentación tomista del tratado y la expone.

⁵ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte II, cap. 14, §16.

llamada de atención sobre la impartición del derecho novohispano que dialoga con el presidente del Consejo de Indias y que percibe las limitaciones políticas y administrativas a las que éste se ve obligado *de facto* en cuanto límites al propio dominio que se ejerce. La tensión de la obra no sólo compete a la argumentación filosófico-jurídica del texto, sino que refleja la tensión entre el pensador catedrático académico y el político que se encuentra actuando en la esfera pública, un enfrentamiento similar a las razones que daba Francisco de Vitoria en su *De Indios prior* y Ginés de Sepúlveda en el *Democrates alter*, aunque, en este caso, el presidente del Consejo de Indias y el profesor en Nueva España y Salamanca buscan conjuntamente soluciones al problema.

Comencemos por presentar al lector la estructura general de esta obra: está escrita en latín y, como hemos dicho, está dividida en tres partes; a éstas les antecede un prefacio, titulado *Ad lectorem*, que ya denota la ambivalencia identitaria de nuestro autor: se declara en ese texto mexicano que habla a mexicanos y los defiende, al mismo tiempo que se dice español que habla a españoles porque ha sido recibido como catedrático en la península; agradece los cargos, beneficios y oficios que amistosa y generosamente le otorgan. Más allá de la ambivalencia de nuestro autor, también se rescata en su escrito el surgimiento de un nuevo concepto de “identidad”, el que cifra en lo que él denomina “nacidos en estas tierras”, sean hijos de encomenderos y conquistadores o indios; en un concepto, pues, de *empeireia* basado en la experiencia con la otredad americana (una anticipación de la idea de mestizaje cultural). Zapata y Sandoval desarrolla las tres partes del tratado para, por último, anotar en un Índice [de] *todo lo que en esta obra sobre Justicia Distributiva y sobre la Aceptación de Personas, a ella opuesta, se explica*.⁶ En

⁶ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte II, cap. 14, §36-61.

este índice él mismo expone los temas y puntos centrales de la argumentación del tratado; la sola selección de los términos que allí incluye (*repartimientos*, *encomiendas*, *regio patronato*, entre otros) muestra el interés del autor, y pienso que dicho apartado merece un estudio más acucioso de lo que se ha realizado.

Respecto al contenido de las partes del tratado cabe decir que, si en la primera sigue al Aquinate en cuanto a la exposición general de la justicia, en la segunda, dedicada al tema de aquellos que injustamente distribuyen, trata fundamentalmente el problema desde la teología moral y del pecado en que incurre el que hace acepción de personas, para en la tercera, desarrollar el tema de que la transgresión a la justicia distributiva no implica deuda ni restitución alguna, pues el débito sólo se produce cuando alguien es sujeto de derecho y se le ha trasgredido en éste; empero, como la justicia distributiva tiene por fin el bien común y no el particular, no cabe hablar de restitución a individuo alguno en dicho caso.

Un punto interesante de la obra son las fuentes citadas, ya que esclarecen el contenido de la argumentación: es indudable que el axioma central de su texto viene de Tomás de Aquino; esto puede verse en la *S.Th. II-IIae, q. 62, art. 1 ad 3*, donde se pregunta: ¿Basta restituir simplemente lo que injustamente se ha quitado? Problema interesante con el que abre la discusión, pues (nos dice Tomás) parecería que uno debe restituir el cuádruple o quíntuple a quien se le quitó injustamente; empero, en la solución a las objeciones, el texto de Tomás sostiene que basta con regresar lo sustraído, y ello cuando sea posible y si se debe en derecho. El pasaje centra el problema en la cuestión de la equidad frente a los más pobres y desposeídos, y reflexiona sobre si ellos no deberían ser recompensados en mayor parte; es decir, Zapata abre el problema de la restitución poniendo el dedo en las llagas de Nueva España: los indios y los desposeídos descendientes de los conquistadores.

Posteriormente, Zapata y Sandoval remata su argumentación en la tercera parte abriendo con la pregunta “¿a qué está obligado quien elige al indigno frente al digno, o al digno frente al más digno?” Sigue el tratado de la justicia de Tomás de Aquino, pero abre el problema de la interpretación de su texto por los más influyentes pensadores de su tiempo, Zapata y Sandoval se apoya de manera especial en Domingo de Soto, a quien tan sólo en la tercera parte del tratado cita en doce ocasiones, cuatro veces más que a santo Tomás, y lo mismo ocurre con Lusitano Rebello, a quien también cita doce veces. Zapata también cita a sus contemporáneos: Blas Navarro, el Cardenal Toledo, Covarrubias, Jacobo Pérez de Valencia, Luis de Molina y Báñez; en cambio, se opone a la interpretación de Cayetano, el cardenal Tomás de Vio, para quien la restitución es un tema de justicia distributiva y no conmutativa, diciendo que dicho autor era sumamente rígido en su postura del débito y la restitución. Cabe mencionar que la línea filosófico-jurídica de Escoto, Gabriel y Maior la toma en ciertas ocasiones, aunque se aparta a veces de ella; se ve que este autor es más escolástico en el contenido (diría yo más vitoriano que Alonso de la Veracruz, al que sorprendentemente no cita cuando continúa exactamente la temática del *De dominio infidelium et iusto bello*⁷).

2. Antecedentes a la tercera parte del tratado *De iustitia*

Al llegar a la tercera parte de su tratado, Zapata y Sandoval ya estableció en la primera parte qué se entiende por “justicia”, a saber, “el derecho tomado estricta y propiamente” (*De iustitia...*, parte I, cap. 2, §9), considera que “el derecho es el término medio entre el exceso y el defecto en materia de justicia” (§10) y que la razón del derecho se atiende desde la justicia conmutativa y la distributiva. Define la justicia como “la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien su derecho y de reparar aquello

⁷ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte III, cap. 1.

que ha sido lesionado” (*De iustitia...*, parte I, cap. 1, §11). En la segunda parte del tratado Zapata concretó esas nociones generales de la justicia y presentó sus axiomas de filosofía jurídica. Para él:

“[...] la guerra entablada contra los indios fue justa y avalada por Cristo, y a sus sucesores compete conceder los beneficios en el reino de Granada, y en las partes de las Indias Occidentales. Porque guerreó a expensas propias y de los suyos, y, vencidos los mahometanos y los indios, los redujo a la fe católica y a la Iglesia [...]” (*De iustitia...*, parte I, cap. 2, §5).

No obstante, los indios y los nacidos indios no son neófitos, ni incapaces en derecho, sino idóneos para los beneficios eclesiásticos; Zapata recordó allí que los estatutos especiales de las iglesias y colegios que apartaban a judíos y moros no excluían a los indios ni a su descendencia. Asentó que los indios, en igualdad de circunstancias con los españoles, deben ser preferidos a ellos, y que no pueden ser excluidos de los privilegios de la sociedad.⁸ Llega incluso a preguntarse si los indios deben de ser eximidos del pago del tributo, ya que los tributos tenían que ser proporcionales a las posibilidades de cada uno o se estaría cometiendo acepción de personas. Recuerda que los indios tlaxcaltecas estaban eximidos de tributo por su apoyo en la Conquista y que tanto nobles como clérigos estaban también exentos de dicho pago, con ello abre la cuestión de si no debería exentarse de tributo también a los indios. Pero deja el planteamiento como una duda para, en la tercera parte

⁸ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte II, cap. 11.

del tratado, abrir el tema de la acepción de personas desde otro frente.

3. Exposición de la tercera parte del tratado *De Iustitia*

La tercera parte del tratado abre la disertación preguntándose: *¿A qué está obligado quien elige al indigno postergando al digno?* Inicia la argumentación teniendo como autoridad a Tomás de Aquino,⁹ se apoya en Soto, Báñez, Molina, Covarrubias y Adriano, se opone frontalmente a Cayetano en cuanto al tema de la restitución como parte de la justicia distributiva para señalar que compete a la conmutativa. Sorprende la ausencia de referencias a Alonso de la Veracruz, en especial porque cita a radicados en Nueva España, como Pedro Hortigosa, a quien califica de excelente, y a Tomás de Mercado. Cita también a otros que, aunque no vinieron a América, fueron fuente de inspiración para de la Veracruz, como el cardenal Toledo, Gabriel y Maior.

Aquí se descubre una similitud entre Cayetano, Gabriel, Almayn, Maior y Molina: al interpretar éstos a los doctores antiguos, afirman que es pecado relegar al más digno porque consideran que la transgresión de justicia distributiva obliga a restitución universalmente. Sobre eso Zapata considera que debe interpretarse la sentencia tomista en la que se inspiran de forma varia (esto es, no unívoca y universalmente), pues considera que, aunque es verdad que en tales casos se peca contra la caridad y contra la fidelidad, y es verdad que la justicia distributiva astringe algunas veces a restitución, ello no ocurre en el caso de la relegación del más digno por el digno ni en el caso de la distribución de bienes si se favorece al digno frente al más digno. Zapata no aclara aquí en qué casos la justicia distributiva sí astringe a restitución, sólo aclara que en este caso no obliga y reitera que, aunque la transgresión a la justicia distributiva exige restitución, la restitución es un acto de la

⁹ Cfr. T. de Aquino, *S.Th., II-IIae, q. 62, art. 1 ad 3.*

conmutativa. Distingue entre la virtud que no infiere daño y aquélla que lo repone, pues considera que “aunque la distribución respecta a la sola justicia distributiva, resarcir los daños que emanan de la injusta distribución pertenece a la conmutativa” (*De iustitia...*, parte III, cap. 2).¹⁰

Zapata lleva con esto el desarrollo de la tercera parte del tratado al terreno del débito o justicia conmutativa, diciendo:

“En este orden en que anteriormente disertamos acerca de la transgresión de la justicia distributiva por la acepción de personas, también hay que disceptar acerca de la obligación de aquéllos que así distribuyen injustamente y aceptan personas” (*De iustitia...*, parte III, cap. 1, §I).

Y aclara el objetivo de la tercera parte del tratado cuando dice: “no tratamos de las personas impuestas a aquéllos que a sabiendas eligen al indigno”, y continúa: “sino que aquí sólo tratamos de la obligación de restituir que nace de la elección del indigno, y a quién debe hacerse la restitución” (*De iustitia...*, parte III, cap. 1). Es decir, tan sólo hablará en la tercera parte de a quién debe restituírsele. Después establece que, de acuerdo con todos los especialistas (mencionando entre ellos primero a santo Tomás y después a Salón, Báñez, Molina, Ledesma, Rebello, Lessio, Valencia y Adriano¹¹), puede establecerse el axioma de

¹⁰ Cfr. D. Báñez, *De iustitia*, 12; Soto, libro IV en *De Iustitia*; Molina, *De los primogénitos de los Hispanos*, L. 2, cap. 5, §7, *quod quando...*; Covarrubias, *Regulae Peccatum, de regulis iuris*, parte 2, §7, núm. 2, 5; Escoto en *De Iustitia et Iure*, L. IV, q. 6, art. 3.

¹¹ Cfr. T. de Aquino, *S.Th., II-IIae*, q. 62, art. 1 *ad*. 3. Zapata menciona a los intérpretes de Tomás; M. Aragón, Báñez y el M. Molina en *De Iustitia*, q. 6, art. 3; Ledesma, *Summa*, parte II, título 8, dificultad 14; Rebello, *De las obligaciones de justicia*, L. 3, secc. 4, q. 4, conclusión

su argumentación cuando dice que por justicia conmutativa los Prelados y los electores están obligados a otorgar estipendios de los bienes de la Iglesia a los ministros dignos y suficientes en el orden del oficio al que se dan los estipendios.

Con esto dice qué y a quién se debe ya que, si la Iglesia cayera en algún mal moral por la impericia del ministro, debería ser compensada con dinero o con algún bien semejante.

Zapata establece la obligación triple que se debe, dice que, (a) por falta de ministro suficiente, los electores están obligados a procurar que se supla o se resarza, o (b) por haber tomado otro ministro suficiente o expulsado el anterior, al menos otorgando de sus propios bienes o poniendo un coadjutor que supla el defecto del otro, ya que quien del daño da la causa parece haber hecho el daño. Además, (c) el indigno está obligado a renunciar al beneficio o a procurar un coadjutor, pues entre él y la Iglesia existe razón de justicia conmutativa.

Con esto, Zapata establece en I-1, la razón del débito: cuando no se emplea un servicio digno —esto del todo o de la parte— tanto en la razón del estipendio y del ministerio debido, como en el estipendio dado y en el trabajo corporal y temporal del ministro. Y da la conclusión, que hay obligación conjunta de restituir tanto en los electores como en el mismo ministro indigno cuando pudiendo y debiendo, no otorgan. Lo asentó nuestro autor en la segunda parte del tratado cuando, en el capítulo VI, reflexionó sobre *Cuando despedido el digno es aceptado el indigno* y concluyó que en dicho caso obliga la restitución; no obstante, en la segunda parte se lo

7; Lessio, *De Iustitia*, L. 4, cap.34, duda 15, núm. 74, §10; Molina, *De los Primogénitos de los Hispanos*, L. 2, cap. 5, núm. 57, *quod quando*. Después menciona que se ha de consultar a Valencia y Adriano en materia de restitución en *De la colaboración de los beneficios*, 4 diciendo que Adriano opina igual que él pero que no fue claro en los contraargumentos que dio, dejando dudas.

preguntó desde la teología moral, a saber, si ello era siempre pecado o cuándo ello era pecado. La segunda parte también estableció qué condiciones debían atenderse para que alguien fuese digno de un beneficio,¹² qué tipo de ciencia era la que debían tener aquéllos que asumían para los beneficios eclesiásticos y el episcopado, privilegiando la teología frente al dominio de la jurisprudencia (al igual que Tomás de Aquino y Vitoria), pero aclara que convienen más personas doctas que buenas, pues la especie que impera en los beneficios es de ésta índole. Se pregunta también si eran los indios y los descendientes de los indios recién convertidos a la fe los que debían ser admitidos a las dignidades de los beneficios eclesiásticos y de los episcopados, y contesta afirmativamente.¹³

Ahora bien, la tercera parte del tratado diserta sobre a qué está obligado quien eligió al digno frente al más digno, y precisa que no se origina restitución de los oficios seculares y que tampoco se origina restitución cuando la distribución de oficios no fue idónea, pues basta con que se elija al digno y no al más digno, y lo mismo respecto a que al distribuir los oficios y beneficios se haga suficientemente, pues en ambos casos se cumple con el fin de la república. Zapata recuerda que el fin de la república es el bien común, y que el digno rechazado no puede reclamar nada ni tiene derecho a restitución, ya que el derecho de la cosa y a la cosa es de la república y de la Iglesia, siendo ellas el bien o fin en la distribución de los bienes. Considera verdad que se pretenda siempre la elección y distribución de los más dignos, pero señala que basta con que se elija un digno para que el fin se cumpla, pues se ejerce con ello suficientemente el bien y, en consecuencia, debe pagarse el estipendio al electo aunque no sea el idóneo. Por la misma razón del fin, Zapata sostiene que si se elige al indigno

¹² Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte II, pp. 63-69.

¹³ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte II, pp. 70-88.

frente al digno sólo ha de hacérsele restitución a la Iglesia y no al digno, pues, aunque es verdad que es pecado relegar al más digno y debe elegirse al digno, el primero no tiene ningún derecho sobre la cosa ni a la cosa; por la relevancia del argumento me permito poner en latín la sentencia de Zapata: *“rationibus manifestissimis ostendere non erit operosum: prima, quia magis dignus, antequam ad beneficium eligatur, nullum habet ius neque in re ad rem”*, pues toda obligación de restituir promana de la cosa misma o de la injusta aceptación de un bien ajeno. Para Zapata, no cabe que el más digno reclame cosa alguna porque sería difícil saber quién es el más digno y no constaría a quién hacerle la restitución, pero sobre todo porque el más digno carece del derecho a la cosa, pues en este orden el fin es para y de la república y no de individuo alguno.

Veamos ahora cómo lo prueba. Zapata y Sandoval hace un doble símil para explicar su interpretación del pasaje de Tomás de Aquino y de los intérpretes de una noción de justicia distributiva que restituye universalmente. Dice que el juez está obligado por justicia legal a observar las leyes y a dar sentencias justas en orden al bien común, pero que cuando da una sentencia injusta está obligado a restituir no por justicia legal, sino por justicia conmutativa (en vistas al derecho conmutativo) y que la persona lesionada en ese caso tiene derecho a la restitución. El otro símil que pone es que uno está obligado por virtud de la observancia a no tratar a otro con contumelia, sino a tratarlo con honor por la excelencia que tiene; y si uno trata con contumelia, está obligado por justicia distributiva a darle al otro satisfacción pidiéndole perdón o haciendo otro acto de honor a su persona.

En el texto Zapata cita el pasaje eje del Aquinate de la discusión de *S.Th.*, q. 62, art. 2 ad 3. Como sabemos, con la cuestión 61 Tomás de Aquino abre su tratado de la justicia señalando las partes de ésta (tema que trató similarmente Zapata

y Sandoval en la primera parte de su tratado), para hablar después de la restitución en la cuestión 62. Tomás ubica la restitución en la justicia conmutativa en el artículo primero, y en el segundo, que es el pasaje en discusión, se pregunta si es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado. Para Tomás de Aquino no parece necesario para la salvación el restituir lo que se ha quitado, pues algunas veces es imposible restituir la cosa; cita, por otra parte, a san Agustín, quien pensaba que no se perdona el pecado sin restituir lo que se sustrajo. En las respuestas a las objeciones Tomás dice que (1) en las cosas donde no se puede restituir lo equivalente, es suficiente con que se recompense lo que sea posible (da el ejemplo de si alguno quitó a otro un miembro; éste, por supuesto, ya no puede restituirse. Bastaría con que se le recompensase al afectado con dinero o algún honor), y (2) explica las maneras en que uno puede sustraer a otro la fama y cómo debe regresarse a otro el honor quitado. Pasa el Aquinate a la tercera respuesta, que es la que constantemente cita Zapata y Sandoval en su discusión frente a Cayetano y la otra vía de intérpretes señalada, en mi opinión encontrándose Alonso de la Veracruz entre éstos:

“A lo tercero hay que decir: Que la acción del que ha inferido una afrenta no puede impedirse que haya sido hecha. Sin embargo, si puede hacerse que su efecto, es decir, la disminución de la dignidad de la persona en la opinión de los hombres, se repare por muestras de respeto” (*S. Th.*, q. 62, art. 2 ad 3).

Notemos a dónde lleva Zapata y Sandoval la discusión: primero dice que el acto de la distribución y su opuesto, que es la acepción de personas, es de justicia distributiva. Después asienta que el fin en la justicia distributiva es el bien común, sea de la Iglesia o de la república. Pasa a decir que el acto de la restitución es de justicia conmutativa, por lo que, si a alguien se le debe en

la trasgresión por acepción de personas, no es a individuo alguno. Por último, se basa en la tercera respuesta a las objeciones del pasaje de Tomás de Aquino que sostiene que, ya que no puede impedirse que haya sido hecha la afrenta (porque el fin no es del individuo, sino de la comunidad), la disminución de la dignidad de la persona puede repararse con muestras de respeto. Pobre solución para los descontentos de Nueva España, pero solución en derecho de acuerdo a la impecable argumentación del agustino.

Ahora bien, Zapata no cita la respuesta a la cuarta objeción, la cual, en mi opinión, es en la que se apoyaban sus contrarios para exigir restitución en la acepción de personas. Pese a que la cita es larga, la ofrezco al lector para dejar asentada con claridad la disputa:

“[...] uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras: una, justamente; por ejemplo, si uno buscando el honor de Dios o la utilidad de la Iglesia, procurase que la prebenda fuese dada a una persona más digna, y en este caso en modo alguno está obligado a la restitución o a hacer alguna compensación. Otra, injustamente, por ejemplo, intentando el perjuicio de aquél a quien se impide la adquisición de la prebenda por odio, venganza u otra causa de esta índole, y entonces, si impide que la prebenda se dé al que es digno, aconsejando que no se le confiera antes que se haya resuelto que se le dé, está obligado a alguna compensación atendidas las condiciones de las personas y del negocio según el juicio del hombre sabio; sin embargo, no está obligado a restituirle un valor igual, porque aún no lo había obtenido y podía por muchas causas haber quedado excluido de ella. Más si ya estaba resuelto que se le diese

la prebenda a alguien, y uno por indebida causa procura que sea revocada la orden, es lo mismo que si ya tenida se la quitase, y, por consiguiente, está obligado a la restitución de un valor igual; sin embargo, según sus posibilidades” (*S. Th.*, q. 62, *art. 2 ad 4*).

Analizaré a continuación la argumentación que presenta aquí el Aquinate.

Zapata acierta al decir que la solución del Aquinate es varia, pues en este pasaje hace ciertas distinciones; así, a su favor frente a Cayetano y los demás intérpretes, no puede darse una solución universal o unívoca al problema. Entre las soluciones varias están los impedimentos por justicia (es decir, cuando se impide a alguno por bien de la Iglesia o la república), tema que no desarrolla el tratado de Zapata, y los impedimentos injustos, que pueden ser: a) por aconsejar que se impida la prebenda (por odio, venganza u otro caso de ánimo; lo desarrolla Zapata en el cuarto capítulo de la tercera parte), pero que ahora tomamos en cuenta sólo en cuanto a impedir que se dé la resolución, en cuyo caso obliga la restitución como una compensación (atendidas las condiciones de las personas y del negocio a la manera del hombre sabio, aunque no está obligado a restituir lo mismo porque aún no era suyo el puesto y pudo haber quedado excluido de él por diversas razones); b) por otra parte, si ya estaba decidido que se diera a éste la prebenda y alguien lo impide, se está obligado a la restitución de un valor igual; sin embargo (aclara Tomás), esto en la medida de sus posibilidades. Es indudable que Trento se inspiró en este pasaje cuando puso como condición los exámenes para evitar la acepción de personas.

Zapata, empero, llevó la varia diferencia que existía entre los casos de restitución al nivel de la justicia distributiva al comenzar

la tercera parte del tratado, pues dice que la restitución por conmutativa es a los bienes de la república y de la Iglesia.

Hecha la diferencia entre las interpretaciones del pasaje, nuestro autor pasa al tercer capítulo de esta última parte del tratado para disertar sobre, si se relega al más digno previo concurso o examen, qué dice el Concilio de Trento. Hemos dicho que Trento había tratado de solucionar las diferentes interpretaciones del problema exigiendo que las futuras elecciones y la distribución de los beneficios fuera precedida por concursos para, así, garantizar la idoneidad de las elecciones y distribuciones. Trento dio como norma general que se diese beneficio sólo que al más digno. Zapata cita la *Sesión 24, cap. 18*, que asentaba que, si tal regulación no se llevaba a cabo, se iba contra la ley y la justicia y había que reparar el daño. Desde esta norma tendrían razón los intérpretes a los que se opone Zapata, ya que, al establecer Trento la prioridad del más digno, parecería que éste obtenía derecho individual y se le debía restitución a él y no a la Iglesia o a la república. La interpretación era, para la administración de Nueva España, un problema jurídico delicadísimo, pues una ola de insatisfechos ministros y civiles relegados de sus puestos y de sus beneficios estarían amparándose en la norma para exigir restitución.

Es aquí donde notamos implícitos los contraargumentos del conde de Lemos para pedir a Zapata que aclare el punto. Para el presidente del Consejo de Indias, representó seguramente un caso delicado de conciencia: la decisión afectaba incluso la salvación y vida eterna, pues, como lo estipuló la segunda parte del tratado, la acepción de personas es pecado mortal; por otro lado, se ponía la fuerza en la contraparte de la interpretación del pasaje, se enfrentaba un problema administrativo y jurídico enorme, pues se tendría que restituir a todos aquéllos que se amparasen en la violación de su derecho. De allí la necesidad del tercer capítulo, que toma en cuenta lo que el Concilio de Trento asienta. Zapata deja claro

que, después de Trento, si no se llevaron a cabo los concursos, se había ido contra la ley y la justicia y había que reparar el daño. Así que, ante dicho escenario, podría colegirse que los más dignos relegados, efectivamente, habían obtenido derechos propios, por lo que la restitución le competía a cada uno y no a la Iglesia.¹⁴

No obstante, responde que Trento no dijo eso; que lo que el Concilio de Trento dijo fueron tres cosas: (1) que las iglesias parroquiales designadas por obispos debían hacerse por examen; (2) que, de entre los aprobados por examen, los obispos debían elegir al más digno, y (3) que el Patrono eclesiástico debía presentar al más digno previo examen. Nuestro autor añade que Pío V está diciendo esto para reiterar que, si las autoridades no se someten a las regulaciones tridentinas en este campo, se anulan los procesos, pero que no está diciendo que por esta razón el relegado pueda apelar a un derecho individual ni exigir la restitución. Zapata da su argumento: aquéllas cosas que se dan por liberalidad en justicia distributiva, como la distribución por liberalidad de oficios, beneficios, episcopados, rentas, y otras mercedes, todas aquéllas cosas que se dan por justicia distributiva, y que se otorgan a cada uno conforme a la dignidad y méritos de cada cual, en cuyo primer caso, no es contra derecho alguno, pues se trata de donaciones a merced, gratuitas o de liberalidad, y, en el segundo caso, sí son contra derecho, aunque como el fin es el bien de la república o de la Iglesia, no se exige la restitución a individuo alguno.

Por la solución de la cuestión, solo resta a Zapata y Sandoval y al conde de Lemos, aclarar si el mal no sólo es de aquéllos que distribuyen injustamente, sino de aquéllos que impiden la recta distribución de los bienes; es decir, para redondear la problemática virreinal, Zapata incluye en el problema, no sólo a las autoridades

¹⁴ Cita la autoridad de Pío V en su *Motu proprio*, 1566, *Segunda parte* del título *De la elección del más digno*.

específicas de la distribución de los bienes y de la elección de personas, sino a los consejeros y autoridades gubernamentales eclesiásticas y seculares que, por mal ánimo (de diversa índole), impidieron la distribución. Zapata sostiene que, en la distribución no importa con qué ánimo se obre,¹⁵ sino con qué derecho y modos se actúe.

Otra vez nuestro autor lleva el problema del derecho al nivel extrínseco objetivo que le compete. Notemos que la discusión del derecho está entre una noción subjetiva y otra objetiva; en Maior, Almayn, Gabriel y De la Veracruz se tiene ya una tónica subjetiva del derecho en la que, amparándose en una interpretación posible del texto del Aquinate, tal y como pudo hacerla Cayetano, se toman yerros a la justicia distributiva que confieren derecho de restitución al individuo, derechos que, para Zapata (interpretando a De Aquino, los pasajes de Trento y las necesidades de la administración virreinal), no implican vicio contra el derecho, ya que el mal ánimo es un pecado contra la caridad, pero no implica derecho. En consecuencia, el odio no implica derecho, como tampoco lo implica ningún elemento subjetivo de la discusión, y concluye Zapata con algunos ejemplos, diciendo: “[...] cuando por persuasión se modifica la voluntad del testador, ninguna obligación hay de restituír aunque moralmente delinca contra la prohibición de la primera Clementina” (*De privilegius et abusivus*). Y da otro ejemplo, “[...] y, de manera semejante, cuando dos son igualmente dignos, quien persuade para que se dé a uno no al otro, aunque se haga esto por odio alguno, no está obligado a la restitución” (*De iustitia...*, parte III, cap. IV).

Es indudable que en Zapata y Sandoval rige el axioma “[...] porque cuantas veces alguien impide a otro conseguir un bien

¹⁵ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte III, cap. IV, p. 22.

que no se debía por justicia, no está obligado en este caso a la restitución” (*De iustitia...*, parte III, cap. IV artículo 22). Notemos que en este caso no se está involucrando una noción de “derecho subjetivo”, como argumentamos antes, sino que aquí nuestro autor hace una acertada distinción entre la cuestión en derecho, que es siempre respecto a la cosa, y una cuestión interna de las pasiones; el ánimo, que, pese a oponerse a la rectitud, no se opone a la misma especie del acto, pues se peca contra la caridad en el primer caso y contra el derecho en el segundo. De acuerdo con el pasaje citado de la *S. Th., II-IIae, q. 62, ad 4*, debe restituirse la honra en el primer caso y, en el segundo, debe restituirse la cosa sustraída al otro en la medida de lo posible. Aquí “el otro”, para Zapata, es la Iglesia o la República.

Ahora bien, nuestro autor no es ajeno a la cuestión que problematizo en mi texto. Él pone lo que denomina un “símil” de Duns Escoto: “[...] quien cava un pozo en su propiedad y corta la vena del agua, por la que el agua deriva al pozo del vecino, no está obligado acerca del daño, si no obró con ánimo de dañar” (*De Iustitia...*, parte III, cap. 4, punto 18). Zapata argumenta que esto sólo es válido si la persona tenía derecho al agua y que la clave no es el ánimo con que se haga, mientras que para Escoto también importaría eso. El tema dirimido es si la restitución al otro o sobre otro es por injuria o dolo, y Zapata considera que no se restituye a aquél que abre un pozo en lo suyo, aunque rompa las venas del vecino de más abajo. Dice que no está obligado el primero porque el derecho al agua es de uno por derecho natural. Vemos con esta consideración que, para Zapata (junto con Tomás), se mantiene la noción objetiva de “justicia”, a saber, que la justicia es lo debido a cada uno por naturaleza más allá del ánimo que pueda tenerse sobre la cuestión. Junto con Escoto, Zapata dice que no es lo mismo si uno cava un hoyo para que se quede el agua anegada en lugar de sólo usar la necesaria para uno y que el resto llegue al vecino, pues

en este caso se está apropiando el primero de algo que no necesita. Una tercera opción sería desviar el agua del campo fluvial propio al del vecino para dañarle; en este caso hay acción por injuria (no por mal ánimo), y con esto concluye la explicación que pretende, a saber: “[...] que solo cuando hay un acto exterior contra la justicia hay obligación de restituir” (*De iustitia...*, parte III, cap. 4).

Asentadas todas estas consideraciones sobre su idea de “justicia”, nuestro autor ha abonado ya el terreno para el tema que le preocupa y que es hacia el que ha dirigido toda la argumentación precedente del tratado. El capítulo V tratará sobre lo siguiente: quien impide un bien debido por justicia distributiva, ¿a qué está obligado? Aquí el discurso se ocupa de todos los bienes que en Nueva España se concedieron y eran concedidos, y sobre los que se concederían en el futuro.¹⁶

En primer lugar aclara que a los conquistadores se les dieron sus bienes por liberalidad. Esto ya abre la puerta para que quienes les han dado no estén obligados a restituir a otros, pues en el caso de los dones por merced ha dicho que la donación no es de derecho ni ley, sino por gracia. Además aclara que se les dio también a los conquistadores por justicia distributiva, pues, de acuerdo con su interpretación, la donación fue por justicia distributiva, ya que los conquistadores entregaron las tierras descubiertas fiel y libremente a su rey para el bien común. Fue así que a los generales, conquistadores e hijos y nietos de estos últimos se les otorgaron encomiendas “como remuneración a las fatigas y gastos que padecieron en favor del primer hallazgo de estos reynos por adquisición y guerra” (*De iustitia...*, parte III, cap. 5). No olvidemos que en el tratado Zapata y Sandoval calificó a la guerra de “justa”; en consecuencia, todas las causas se alinean para concluir que a quienes ofrecieron esos servicios y no se les dio lo debido se les

¹⁶ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte III, cap. 5, § 28.

debe restitución por justicia conmutativa. Con esto nuestro autor defiende a los sucesores de los primeros conquistadores que nada recibieron, y pide al conde de Lemos que cuide de ese asunto.¹⁷

Amplía el tema diciendo que la donación a otros se hizo a perpetuidad, así que es irrevocable,¹⁸ pero que el Príncipe podría revocar o modificar temporalmente los dones concedidos en remuneración compensada con bienes equivalentes a las cosas quitadas. He aquí la propuesta de la tercera parte del tratado, ya que, así como en la segunda parte el tratado dirigió todas sus fuerzas a la defensa del derecho de los indios sugiriendo la exención del pago de tributos para no caer en acepción de personas, y así como en esa parte asentó que los indios tenían los mismos derechos de ciudadanía y de acceder a los puestos eclesiásticos en las esferas más altas, en esta tercera parte Zapata y Sandoval propone una estrategia para restituir a aquéllos a quienes no se les dio lo debido por los méritos de sus primogenitores. Aclara que esto sólo es necesario si se les impidió la consecución de sus bienes por vía o modo injusto, ya que la restitución es debida cuando se hizo acepción de personas frente a un bien otorgado liberalmente, pero evitado con dolo. Es decir, si se cumplen esas condiciones, debe revocarse el engaño y restituirse. Pero, se pregunta Zapata y Sandoval: “[...] ¿qué hay que decir cuando no por fuerza, fraude o dolo sino por persuasión se impidió que el más digno obtuviese oficio o beneficio?” (*De iustitia...*, parte III, cap. 5).

Como es de esperarse, en estos casos Zapata y Sandoval sostiene que no obliga en dicho caso la restitución, pues si se le dio a un digno esto no obliga a restituir al conquistador más digno. Con esto corta a raja tabla la ola de descendientes de los conquistadores descontentos que se amparaban en que no se

¹⁷ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte III, cap. 5, § 29.

¹⁸ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte III, cap. 5, § 30.

les había hecho justicia.¹⁹ Consciente de las molestias que esta resolución podría atraer, Zapata explica que, en efecto, Cayetano pensaba en sus comentarios a la *S. Th., II-IIae, q. 62, art. 2* que la transgresión a la justicia distributiva sí obligaba a restitución, y que también obligaba a aquél que impidió la recta ejecución, pero que a él esa solución le parece excesivamente dura. Note el lector que no dice que la solución cayetanense sea errada, sino que es rígida. Empero, sostiene que la condición de los conquistadores “[...] nunca ha sido suficientemente alabada y nunca su dignidad galardonada conforme a sus méritos” (*De iustitia...*, parte III, cap. 5). Acaba el tratado suplicando que el príncipe les tenga piedad y misericordia y proporcione a los descendientes de conquistadores y generales que viven en pobreza “trabajo y obsequios” (*De iustitia...*, parte III, cap. 5, § 36). La conclusión de la argumentación es que “los conquistadores y los hijos de los conquistadores deben ser preferidos a otros en los oficios seculares” (*De iustitia...*, parte III, cap. 5, § 40).

Es así que la segunda parte del tratado estableció una defensa de los indios basada en su lengua y sus derechos de ciudadanía, otorgándoles incluso un mayor derecho para acceder a los puestos episcopales, sugiriendo que se les exente de tributos; empero, en la tercera parte del tratado Zapata defiende la donación a perpetuidad de los generales y conquistadores hasta su descendencia, sugiriendo que, como *ultima ratio*, el príncipe modifique los dones temporalmente para compensar a los herederos de los generales y conquistadores si se había caído en acepción de personas o si, sin haber caído en ello, se les había relegado como más dignos frente a un digno y habían quedado en pobreza y desprotección, pidiendo clemencia y liberalidad para ellos nuevamente.

¹⁹ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, parte III, cap. 5, pp. 35-37.

4. Consideraciones finales y balance de la interpretación del *De iustitia* de Zapata

Organizando todas las piezas del rompecabezas que venimos analizando, surge la tensión que propuse al inicio de mi escrito: es verdad que nuestro autor defiende tanto a indios como encomenderos, y que podría decirse que en ambos casos nuestro autor responde en derecho; ha otorgado los puestos eclesiásticos más altos a los indios, pero propone que los puestos seculares los ocupen prioritariamente los descendientes de los generales y conquistadores.

En su introducción a la segunda parte del tratado en la edición mexicana de la UNAM, Mauricio Beuchot dice que es interesante este último capítulo porque Zapata hace una defensa de los derechos de los indios, una defensa de su Patria, a que los obispos sean mexicanos, defensa para que se comprenda al pueblo indígena en razón del dominio de su lengua. Beuchot considera que de esa argumentación de Zapata surge lo que él denomina “los orígenes del nacionalismo mexicano”. Ahora bien, ¿qué tipo de nacionalismo puede surgir de una patria que se cifra en la ocupación de los indios a los puestos eclesiásticos, incluso los episcopales, poniendo a los hijos de los encomenderos en la cúpula de los puestos seculares? Es obvio que Beuchot no reparó en este punto, pues señala que para Zapata los indios también podían acceder a la cúpula de los puestos seculares, pero una revisión cuidadosa del tratado nos muestra que Zapata habla de los “nacidos en estas tierras” refiriéndose no a los indios, sino a los hijos de los conquistadores que han nacido en tierras americanas. Es verdad que, en la segunda parte del tratado, Zapata sostiene textualmente que “[...] así como en España no se admiten ministros ni Obispos de otro reino, de manera semejante tampoco en aquellas partes del Nuevo mundo se admiten extraños

(con tal que en ella se encuentren idóneos y dignísimos)”, y explica Zapata qué entiende por éstos: “cualesquiera distintos del reino e ignorantes de las condiciones del reino, se llaman *extraños*” (*De iustitia...*, parte II, cap. 9). Zapata considera más digno para las necesidades de la Iglesia y del Reino, para realizar los oficios y beneficios, no a aquéllos que por riguroso derecho formen el reino, sino a aquéllos que mejor lo conocen y entienden sus condiciones y necesidades. De entre éstos privilegia a los indios, especialmente para los puestos eclesiásticos, cuando dice:

“De donde afirmo como opinión verdaderísima y aceptada por todos, que aquéllos indios a los que ese Nuevo Mundo Occidental tuvo como recién convertidos a la fe, ya que fueron convertidos a la fe hace noventa años, y más, aun cuando hayan tenido abuelos o bisabuelos indios y gentiles, y de ellos hayan recibido el origen inmediato, según las reglas del derecho común han de ser admitidos a todos los beneficios y dignidades eclesiásticas y a los oficios y cargos públicos; porque ni son neófitos los que profesan la fe de Cristo por el curso de noventa años y desde el nacimiento, ni se les excluye de ellos por ninguna ley que yo haya visto” (*De iustitia...*, parte II, cap. 9, punto 11).

Sin embargo, en el capítulo cinco (y último de la tercera parte del tratado) dice Zapata lo siguiente:

“Infiero que se ha deducido con recta ilación, que si el servicio y el oficio mismo, presentado en atención del Rey y de la República, son de tal naturaleza, que contengan dación o hecho, por su naturaleza, perpetuo, que también la satisfacción misma y la remuneración, tanto por el servicio como por el

hecho, debe ser, por su naturaleza, perpetua” (*De iustitia...*, parte III, cap. 5).

En el punto diez del capítulo añade:

“En seguida infiero, que los privilegios y las otras cosas concedidas por los Reyes con jurisdicción de tierras, y los dominios de pueblos, en remuneración del trabajo y del servicio, son, por naturaleza, perpetuos, y a perpetuidad deben ser obtenidos por sus sucesores [...]” (*De iustitia...*, parte III, cap. 5).

Por eso, en el índice final del tratado,²⁰ Zapata dice explícitamente que los puestos seculares más altos corresponden a los encomenderos y su descendencia. Es allí donde encuentro el problema.

La ambivalencia estriba en la irrevocabilidad de las encomiendas y privilegios de los oficios en Nueva España otorgados por la corona a los conquistadores y a sus descendientes frente a la igualdad absoluta de los indios en los puestos de beneficios y oficios. ¿Cómo es que esta cuestión podría solucionarse en derecho y desde el ámbito de la liberalidad irrevocable? Tal es la pregunta que me surge del análisis del tratado. Un problema que se avecina ante esta ambivalencia es que España otorgaba los puestos más

²⁰ Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia...*, p. 40. No he tenido la oportunidad de confrontar la edición original del tratado para revisar la primera parte y el resto de la obra con la numeración distinta que cita el índice, pero en la página 40 de éste Zapata y Sandoval menciona en la voz “Conquistadores”: “De qué manera los primeros Generales y Conquistadores de aquél nuevo Orbe de las Indias deben ser remunerados y deben ser preferidos a otros. P I, cap. 4 núm. 18; Los conquistadores y los hijos y nietos de ellos, por las leyes de aquél reino, y los preceptos de sus Reyes, deben ser preferidos a otros en los oficios seculares”. 2 parte, cap. 25, núm. 25 y 13”.

altos del ámbito secular a peninsulares enviados por la Corona; esta norma será clave para entender el descontento americano previo a la Independencia. Los textos de la época muestran que la palabra “gachupín” se utilizaba tanto para los recién venidos de España para ocupar las cúpulas del poder virreinal como para los recién llegados comerciantes que se enriquecían en detrimento de los criollos arraigados a estas tierras.²¹

Mi conclusión sugiere que Zapata y Sandoval es el hombre de transición que sirve de puente al entramado jurídico novohispano para anticipar un discurso de patria previo al de nación. No serán, empero, sus textos los que lograrán clarificar el problema, sino los escritos de los jesuitas novohispanos realizados como apuntes de cátedra durante el siglo XVIII, así como los realizados en su posterior destierro; estos escritos, amparándose en Francisco Suárez y en la obra *De regimine principum* de Tomás de Aquino, articularán el problema de la filosofía jurídica novohispana.

Inserto en el imaginario neomedieval que sigue al príncipe y a la corona, nuestro filósofo es un testigo de los hechos y de la legislación virreinal al mismo tiempo que un interlocutor con las autoridades que buscan dirimir los problemas con rectitud de conciencia y de consejo. Su análisis de filosofía jurídica acierta en las interpretaciones, pero no es todavía capaz de formular una propuesta unilateral y definitiva como solución al derecho en los dilemas que presentaba la organización virreinal. Es interesante ver cómo su texto sigue exactamente la formulación del *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Veracruz,²²

²¹ Cfr. P. de Fonte, “Informe muy reservado sobre el estado político y social de la Nueva España”, en *El ocaso novohispano*, (México: CONACULTA, 1996).

²² Cfr. A. de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, R. Heredia Correa (trad., revisión de la edición crítica y notas), (México: UNAM, 2007).

y todavía más sorprendente es ver cómo en el siglo XVIII el jesuita expulso Francisco Xavier Alegre, en su obra *Instituciones teológicas*,²³ retoma el problema planteado por ellos para proponer que se juzgue a las personas y la distribución de sus oficios por sus méritos y capacidades y no por la raza, credo, territorio o lengua.

He dedicado el último año de mis investigaciones a las coincidencias de discurso político entre estos tres pensadores, los cuales avanzan en la discusión sobre la justicia en Nueva España, y me parece que Zapata y Sandoval es el más depurado analista de los tres, tanto por la argumentación jurídica erudita y sólida que presenta como por la valentía de sus propuestas. Sin embargo, debo decir que, en mi opinión, el tratado muestra aún una ambivalencia propia de su condición y contexto. Zapata y Sandoval, en su *De iure*, es sin lugar a duda el académico puente entre la identidad americana que se configura y el sustento filosófico que servirá de base para lograrla políticamente; su texto refleja que dicha tradición tomará como miembros de la nación mexicana tanto a indígenas como a criollos y mestizos, es decir, que todos los que habitan tierras mexicanas formarán el heterogéneo conglomerado nacional. En mi opinión, en el discurso de estos tres pensadores no serán los criollos quienes se reconozcan como forjadores de la patria, sino los indios puros y los españoles puros y los mezclados entre ellos, a condición de que ellos sean habitantes de estas tierras, conocedores de sus maravillas y problemas.²⁴

²³ Cfr. F. X. Alegre, “Instituciones teológicas”, en *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre; Ejercitaciones Arquitectónicas. Dos antiguos documentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, C. Ponce y C. Rovira Gaspar (trad. y ed.), (México: UNAM-UAEMEX, 2007).

²⁴ Cfr. V. Aspe Armella, “Un hilo conductor de la filosofía novohispana. El concepto de justicia distributiva en de la Vera

Bibliografía

- Alegre, F. X., “Instituciones teológicas”, En C. Rovira Gaspar, & C. Ponce Ramírez, *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre; Ejercitaciones Arquitectónicas. Dos antiguos documentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, (Ciudad de México: UNAM-UAEMEX, 2007).
- Aquino, T. de, *Del gobierno de los príncipes*, (Buenos Aires: Losada, 1964).
- . *Suma de Teología. II-II*, (Madrid: BAC, 1990).
- Aspe Armella, V., “Un hilo conductor de la filosofía novohispana. El concepto de justicia distributiva en de la Vera Cruz, Zapata y Sandoval y F. X. Alegre”, N. H. Esquivel Estrada, (ed.), *Pensamiento novohispano* (14), 2013, pp. 53-74.
- Báñez, D., *De Iure et Iustitia Decisiones*, (Salamanca: Andreas Renaut et Ioannes Renaut, 1594).
- Beuchot, M., Introducción. En J. De Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En qué cosas tiene lugar la aceptación de personas y la injusta distribución de bienes*, (pp. 7-11), (Ciudad de México: UNAM, 1995).
- Covarrubias y Leyva, D. de, *Regulae Peccatum, de regulis iuris*, (Salamanca: Dominicus Portonariis, 1571).
- Fonte, P. de, “Informe muy reservado sobre el estado político y social de la Nueva España”. En D. Brading, *El ocaso novohispano*, (pág. XXXXX), (Ciudad de México: CONACULTA, 1996).
- Heredia Correa, R., “Fray Juan Zapata y Sandoval: un paso más allá del criollismo”, *Nova tellus*, 29(2), 2011, pp. 215-234.

- Ledesma, P. de, *Summa*, (Salamanca: Editorial de Antonia Ramírez, 1614).
- Lessio, L. *De iustitia et iure*, (París: Rolinus Theodoricus, 1610).
- Molina, L. de, *De hispanorum primogeniorum origine ac natura*, (Colonia: Ioan Baptistam Ciotti, 1601).
- Ramírez Trejo, A., Introducción. En J. De Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera parte: de aquellos que injustamente distribuyen* (págs. IX-XVI), (Ciudad de México: UNAM, 1999).
- Rebello, F., *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritati*, (Lyon: Horatius Cardon, 1608).
- Soto, D. de, *De iustitia et iure*, (Lyon: Bartholomeum Honoratum, 1582).
- Veracruz, A. de la, (2007). *De dominio infidelium et iusto bello*, R. Heredia Correa (ed.), & R. Heredia Correa (trad.), (Ciudad de México: UNAM, 2007).
- Zapata y Sandoval, J. de, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Segunda parte: En qué cosas tiene lugar la acepción de personas y la injusta distribución de los bienes*, M. Beuchot, P. López, (eds.), M. Beuchot, & P. López, (trads.), (Ciudad de México: UNAM, 1995).
- . *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta. Tercera Parte: De aquéllos que injustamente distribuyen*, A. Ramírez Trejo, & P. López Cruz (eds.), (Ciudad de México: UNAM, 1999).

LA DISOLUCIÓN DE LA JERARQUÍA ONTOLÓGICA Y SUS CONSECUENCIAS ÉTICO-POLÍTICAS EN GIORDANO BRUNO: *SPACCIO DE LA BESTIA* *TRIONFANTE Y CABALA DEL CAVALLO PEGASEO*

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Introducción

Nuestro trabajo, cuyo objetivo es dar cuenta de las consecuencias en los planos ético y político que conlleva la disolución de la jerarquía ontológica medieval efectuada por Giordano Bruno (1548-1600), se articula en tres partes. En la primera, daremos cuenta de los fundamentos para una nueva interpretación del pensamiento de Bruno que toma como punto central la noción de *regulatio*, y argumentaremos por el lugar que ocupan en la producción bruniana, y a la luz de esa interpretación, las dos obras en las que nos centraremos, i.e., *Spaccio della Bestia Trionfante*, (Londres, 1584) y *Cabala del cavallo Pegaseo*, (Londres, 1585). En la segunda, tomando como punto de referencia la síntesis de su pensamiento que Bruno presenta, a nuestro juicio, en *Cabala*, expondremos las características más sobresalientes del universo homogéneo para contraponerlo, tal como lo hace el propio Nolano, a la concepción de una realidad jerarquizada, fundada, según él, en la filosofía aristotélica y sacralizada por el cristianismo. Por último, y a partir de *Spaccio*, daremos cuenta de la relación entre los cambios que el filósofo introduce en su (nueva) ontología y su concepción de la ética y de la política.

1. Fundamentos para una nueva interpretación del pensamiento bruniano

Bruno se propone efectuar una reforma integral del conocimiento y de la filosofía cuyo punto de arranque es la teoría copernicana. Esta reforma está sustentada en una concepción de la historia como una continua alternancia entre períodos de luz y de oscuridad en los que la verdad se deja ver y se oculta. Aunque esta alternancia es pensada por el filósofo de Nola como un proceso natural y -en tanto tal- fatal, su puesta en valor necesita apóstoles. Y él se encuentra precisamente, siempre según su propia opinión, en el enclave histórico en el que la verdad vuelve a salir de entre las tinieblas de una era marcada por el triunfo del cristianismo y la consagración del aristotelismo. Así las cosas, de acuerdo con nuestra interpretación, el leitmotiv del pensamiento bruniano es la postulación y defensa de una religión filosófica, cuya esencia se resume en el sintagma “*vera philosophia*”. La filosofía bruniana opera, en efecto, una inmanentización de la divinidad, al tiempo que bajo una suerte de averroísmo ecléctico¹ y en sintonía con algunos

¹ Cuando se hace de Bruno un averroísta lo que se intenta es dar cuenta de la pretensión del filósofo nolano de conciliar la nueva y a la vez antigua verdad que lo ha elegido a él mismo como profeta o apóstol y aquella otra que debe cederle lugar, la cual viene representada y deformada, por la filosofía de Aristóteles y la moral teológica del cristianismo o, mejor, del judeocristianismo. Sobre este particular nos remitimos a los trabajos de A. Akasoy y G. Giglioni y M. Á. Granada: A. Akasoy- G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (Neetherlands: Springer, 2013), esp. Part II y M. Á. Granada, “El averroísmo en Europa y el averroísmo de Giordano Bruno” en M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, (Barcelona: Herder, 2002), pp. 19-61.

postulados maquiavelianos, funde las nociones tradicionales de religión y ley a la luz de las cuales defiende la necesidad de una religión civil, más allá de la propia de los filósofos, i.e., de los “*veri philosophi*”,² que son en última instancia “*veri homines*”. Sostenemos, además, que la argumentación con la que Bruno intenta convencer a sus interlocutores de la verdad de su filosofía (argumentación que abrevia de la tradición apologética cristiana y la agota), está soportada por un molde antropológico escolástico³ y se despliega a partir de un procedimiento general que recibe el nombre de *regulatio*. Bruno aplica este procedimiento a los sentidos, en especial al de la vista, a la memoria, al entendimiento y a la voluntad, en ese orden.⁴ Lo aplica, según pensamos, por

² Cf. M. Á. Granada, “Maquiavelo y Bruno: religión civil y crítica del cristianismo” en M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, (Barcelona: Herder, 2002), pp. 169-196.

³ El más importante de los autores escolásticos y el que mejor llegó a conocer Bruno es, sin dudas Tomás de Aquino. El Aquinate, junto con una legión de autores, asume que las tres potencias del alma racional son *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, y que en su puesta en acto, es el *intellectus* el que determina la *voluntas*. Sobre esta estructura anímica los cristianos del s. XIII vislumbraron la posibilidad de convertir racionalmente a los infieles. En nuestra interpretación pensamos que Bruno sigue esta misma línea cuando se propone defender su *vera philosophia*, (Cf. *Summa contra Gentiles*, I.4. y *Summa Theologiae* I-II q.8 a.2-3, q.9 a.1-6, y q.10 a.1, 3-4.)

⁴ Bruno utiliza “*regulatio*” forma adjetiva, en expresiones como “*regolato sentimento*” (*Cena*, I p. 101; V, p. 209; *Causa*, III, 106), “*regolata ragione*” (*Cena*, IV, p. 192), “*regolato senso*” (*Cena*, V, p. 204; *Causa*, p. 7; *Infinito*, p. 347 y III, p. 455 y 467, V, p. 500 y 516) “*regolato intelletto*” (*Spaccio*, III, II, p. 750), “*animo regolato*” (*Furori*, II, I, p. 1087). O en las obras latinas “*regulatus intellectus*” (*Lampade*, II, I, p. 245; *Summa terminaroum metaphysicorum*, p. 35), “*regolata*

única vez de manera sistemática a lo largo de nueve obras escritas entre 1582 y 1585, a saber, en tres tríadas compuestas por las obras mnemotécnicas *De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Explicatio triginta sigillorum et Sigillum sigillorum*, por una parte, y los llamados “*dialoghi italiani*”, por otra, divididos, a su vez, en “*metafisici*” y “*morali*”. En los *metafisici* (*La Cena de le cenere*, *De la causa, principio e uno* y *De l’infinito: universo e mondi*) se asiste a una reforma cosmológica y en los *morali* (*Spaccio de la bestia triomphante*, *Cabala del cavallo Pegaseo* y *De gli eroici furori*) se exponen las consecuencias éticas y políticas que trae aparejado el redescubrimiento de la al mismo tiempo antigua y nueva cosmología.⁵

ratio” (*Lampade*, p. 291; *Ad Mth*, XXII, p. 70; *De monade*, V, p. 395; *Circa lampadem lullianam*, p. 362); “*fides regulata*” (*Lampas*, III, p. 143; *De magia*, II, p. 198); “*regulatus sensus*” (*Sigilli*, p. 78); “*anima regulata*” (*Lampas*, p. 249); “*regulatus ingenium*” (*De immenso*, V, III, p. 168); y “*voluntas regulata*” (*Summa terminaroum metaphysicorum*, XV, p. 106).

⁵ Si bien fundamos nuestra propia interpretación del sentido del pensamiento bruniano en las obras mencionadas y en consideraciones que hacen a la primera formación de Bruno, que tuvo lugar en los claustros de los dominicos, en nuestra argumentación hemos tenido en cuenta de manera especial las investigaciones de Ordine, Yates y Granada, por una parte, y las de Gatti, Ingegno, Rossi, Rowland, Tirinanzi, Sturlese, Ricci, Ciliberto, Carannante y Mertens, por otra, y en ese orden: N. Ordine, *El Umbral de la Sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, (Madrid: Siruela S. A., 2008 (2003)); F. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, (Barcelona: Ariel, 1982); F. Yates, *Lull & Bruno: Collected Essays*, (Londres, Boston y Henley: Routledge and Kegan Paul, 1982), 2 vols; M. Á. Granada, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, (Barcelona: Herder, 2005); M. Á. Granada, *Giordano Bruno, Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, (Barcelona: Herder, 2002); H. Gatti, *Essays on Giordano*

A la luz de nuestra interpretación, y por tratarse de dos de los *dialoghi morali*, tanto en *Spaccio* como en *Cabala* se esperaría que Bruno aplicara el procedimiento de *regulatio* a la voluntad. Con todo, pensamos que *Cabala* tiene un lugar preferencial en el marco de su campaña reformista, puesto que el opúsculo viene considerado por el propio autor como un compendio de todo lo que ha escrito hasta el momento.⁶

Bruno, (UK: Princeton University Press, 2011); H. Gatti, *Ideas of liberty in early modern Europe*, (Oxford: Princeton University Press, 2015); H. Gatti, *The Renaissance drama of knowledge. Giordano Bruno in England*, (Londres: Routledge, 2013 (1989)); H. Gatti, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001 (1999)); H. Gatti (ed.), *Giordano Bruno: philosopher of the Renaissance*, (Londres: Routledge 2016 (2002)); A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, (Firenze: La nuova Italia, 1978); P. Rossi, *Clavis Universalis: Arti mnemotecniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, (Milano-Nápoles: Ricardo Riccardi Editore, 1960); I. Rowland, *Giordano Bruno. Filósofo y hereje*, (Barcelona: Ariel, 2015); N. Tirinnanzi, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, (Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2000); R. Sturlese, "Per un'interpretazione del "De umbris idearum" di Giordano Bruno" en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 22-3 (1992), pp. 943-968; S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Quinquecento*, (Roma: Salerno Editrice, 2000); M. Ciliberto, *Giordano Bruno. Il teatro Della Vita*, (Milano: Mondadori, 2007); M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, (Bari: Laterza, 2002); M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, (Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1999); S. Carannante, *Unigenita Natura: Dio e Universo in Giordano Bruno*, (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018); M. Mertens, *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit*, (Leiden-Boston: Brill, 2018).

⁶ Cf. *Cabala* (ed. Meroi, 2004), pp. 58-60.

2. Un universo homogéneo, sin jerarquía e infinito

Con unos versos de las *Metamorfosis* de Ovidio que condensan la teoría de la transmigración de las almas o metempsicosis⁷ Giordano confirma su concepción de un universo homogéneo e infinito, fruto de la *explicatio* total de Dios que ya había expuesto y demostrado en *De la causa*.⁸ Lo hace como jugando y en medio de esa sátira aguda que es *Cabala*. En efecto, el diálogo II de esta obra breve pero densísima nos trae a Sebasto, figura que representa un interlocutor ecuánime y razonable, dialogando con Honorio, un personaje cuyo nombre deriva del griego “ὄνος”, literalmente “asno”. Se trata de un hombre que ha reencarnado varias veces, como supuestamente todos los hombres, pero a diferencia de los demás él recuerda todas sus vidas pasadas, en la primera de las cuales fue precisamente un asno, y luego Aristóteles y, después, Jenófanes de Colofón, entre otros, fundadores de las escuelas peripatética y escéptica, cuyos seguidores contemporáneos fueron enemigos acérrimos para el Nolano.⁹ Honorio, entonces, como

⁷ La teoría de la metempsicosis es omnipresente en la obra de Bruno, aunque registra leves cambios entre un texto y otro. Cf. *Spaccio*, pp. 558-559; *Furori*, I.IV, p. 1027; *De minimo*, III, § 43, p. 143; *Sigillus sigillorum*, pp. 184-185. Para la incidencia de dicha teoría en la condena de Bruno, nos remitimos a L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, (Roma: Quaglion, 1993), pp. 176-177, 284-285.

⁸ Cf. *De la causa*, V *et passim*.

⁹ La anécdota no es sino una excusa para criticar a sus oponentes con conocimiento de causa. Los aristotélicos, por una parte, son el blanco dilecto de Bruno y con ellos los cristianos, pues, unos y otros sostienen, según él, una concepción de la realidad sustentada en los datos inmediatos y, por tanto, acrítricos, de la sensibilidad. Los escépticos, por otra, apegados a una lógica implacable que sólo les permite asentir ante la duda, se ciñen en el horizonte a él contemporáneo como una amenaza

figura retórica, habilita al filósofo a una crítica mordaz, cruenta y, en tanto barroca, sarcástica. Empero no es Honorio sino Sebasto, el portador de la razón, quien cita los versos de Ovidio:

*“Spiritus eque feris humana in corpora transit,
inque feras noster, nec tempore derit ullo”*.¹⁰

contra la *vera philosophia* –i.e., la del propio Bruno– propiciada por la reciente publicación de las obras de Sexto Empírico, en 1567.

¹⁰ En contexto, los versos ovidianos agregan más datos. Si leemos directamente las *Metamorphosis*, caemos en la cuenta que el caso del alma es tan sólo uno entre muchos, pues, según el poeta “...nada muere...”, antes bien “...todas las cosas cambian...”, y “...así como fácilmente se marca la cera con nuevas figuras...”, nada “...permanece como había sido, ni conserva las mismas formas”. Si bien estamos lejos de un texto filosófico y de términos ajustados a un léxico técnico, y si incluso no podemos afirmar que Ovidio se esté refiriendo a un universo homogéneo, desjerarquizado e infinito como el que postula Bruno, si podemos afirmar que nuestro filósofo considera sus versos utilizables para esa referencia. Teniendo a la vista el pasaje completo, lo dicho en el cuerpo de nuestro trabajo se hace evidente: “*Omnia mutantur, nihil interit: errat et illinc / huc venit, hinc illuc et quoslibet occupat artus / spiritus eque feris humana in corpora transit / inque feras noster, nec tempore deperit ullo, / utque novis facilis signatur cera figuris / nec manet, ut fuerat, nec formas servas easdem, / sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem / esse sed in varias doceo migrare figuras*”, (Ovidio, *Metamorphoseis*, XV, vv 165-172). Traducción completa: “Todas las cosas cambian, nada muere: erra y de allá / para acá, de acá para allá vaga y ocupa cualesquiera miembros / **el espíritu pasa por igual de las fieras a los cuerpos humanos/ a las fieras del nuestro, y no perece en ningún momento,** / y así como fácilmente se marca la cera con nuevas figuras / no permanece como había sido, ni conserva las mismas formas / pero, con todo, ella es la misma, así que el alma siempre es la misma, / eso enseño, pero emigra a figura diversas”. La traducción y el subrayado son nuestros.

“El espíritu pasa por igual de las fieras a los cuerpos humanos, y a las fieras de los nuestros, y no perece en ningún momento”,¹¹ sentencia Sebasto. Y Honorio sólo asiente; este gesto no es menor, pues, él es la prueba viviente de que todos los seres que pueblan el mundo reencarnan.¹²

Ahora bien, si Giordano cita estos versos, lo hace porque no busca sino entrar indirectamente en el tema: el pasaje de Ovidio resulta, así, despojado de su contexto,¹³ por decirlo de alguna manera, porque el propio texto bruniano se erige en contexto.¹⁴ Cuando Honorio, en efecto, comienza a relatar sus múltiples vidas comenzando por la del asno, lo primero que dice es que una vez librado de la prisión corporal llegó a entender que de acuerdo con su propia sustancia espiritual no era diferente en género ni en especie, de los demás espíritus que transmigraban,¹⁵ una vez disueltos sus cuerpos. Y más aun, entendió que la muerte no sólo vuelve indiferentes a las criaturas en cuanto al género espiritual sino también en cuanto al de su materia corporal: los cuerpos del asno y del hombre, y los de cosas consideradas sin alma, son

¹¹ La traducción es nuestra.

¹² “*Messer sì, cossì è, certissimamente*” (*Cabala*, p. 138.)

¹³ Ver nota anterior.

¹⁴ Bruno ya ha demostrado la existencia de un universo homogéneo en los diálogos metafísicos: en *Cena* Bruno demuestra la existencia en acto de un universo infinito, en *De la causa*, la de una única sustancia universal y homogénea que adopta todas las formas, y, por último, en *De l'infinito*, la infinitud del universo otra vez, pero en una nueva controversia con algunas tesis del aristotelismo. La existencia de un universo infinito en acto, producto de una potencia infinita, tema central de estos tres diálogos, es para el Nolano una realidad cuya prueba descansa fundamentalmente sobre un argumento que ha dado en llamarse “metafísico-teológico” (Cf. M. A. Granada, *Giordano Bruno, Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre...*, pp. 69ss.).

¹⁵ Cf. *Cabala*, II.I, pp. 134-135.

indiferentes, pues, incluso “todos los humores son, en esencia, un único humor”.¹⁶

De este modo, la teoría de la metempsicosis (junto con la de la metemstomatosis, íntimamente relacionada a aquella), viene a certificar la homogeneidad ontológica del universo. Se sigue de esto, pues, una consecuencia de trascendental importancia, a saber, que los animales no están “como viudos y vacíos”¹⁷ de la especie inteligible: el alma del hombre es idéntica en esencia específica y genérica a la de las moscas, las ostras marinas,¹⁸ las plantas y cualquier cosa que esté “animada o tenga alma” y no hay cuerpo alguno que no tenga comunicación de espíritu, sea ésta más o menos vivaz. Para rematar el asunto Bruno arma un par de ejemplos interconectados, tomando los casos de las arañas y las serpientes. El espíritu o el alma que está en una araña, afirma, y que tiene su industria y sus miembros en orden, cantidad y forma, unida a una procreación humana adquiere otra inteligencia, otros instrumentos, otras industrias y realiza otras acciones.¹⁹ En cuanto a la serpiente, si su cabeza se transformara en una cabeza humana, si el pecho creciera la extensión precisa de la especie, si se le alargara la lengua, si se le ampliara la espalda, si se le ramificaran los brazos y las manos, si se bifurcaban las piernas desde donde termina la cola, si así ocurriera, la serpiente entendería, respiraría, hablaría, obraría y caminaría como un hombre, pues no sería otra cosa que un hombre. Y lo mismo ocurriría si se diera todo lo contrario, pues así un hombre no sería sino una serpiente, y en

¹⁶ “...tutti gli umore sono uno umore in sustanza...” (*Cabala*, II.I, p. 135)

¹⁷ “...vedovo e casso...” (*Cabala*, II.I, p. 137)

¹⁸ Según se afirma en *Spaccio*, la encarnación en “*ostreche marine*” y “*porci*” (ostras marinas y cerdos), es la que deben esperar los protestantes (Cf. *Spaccio*, (ed. Gentile-Aquilecchia, 1958) I.III, p. 626).

¹⁹ Cf. *Cabala*, II.I., pp. 140-141.

lugar de hablar sibilaría, en lugar de caminar, reptaría, etc.²⁰ Eso explica, según Bruno, que algunos animales tengan más ingenio que el hombre, y puedan tomar recaudos, dominar técnicas, artes, precaverse, tomar determinaciones, y no solo en relación a las circunstancias presentes sino también a las futuras, mucho mejor que el hombre, quien solo los aventajaría, en última instancia, por tener manos, que son los mejores instrumentos que provee la naturaleza.²¹

²⁰ Cf. *Cabala*, II.I., pp. 140-141. Si leemos entrelíneas, debemos advertir que expone así su concepción del intelecto agente. Se trata de un único intelecto universal que se diferencia sólo por la materia en la que se encarna. La lectura que hace Bruno de esta cuestión sigue de cerca la de Averroes.

²¹ La idea que señorea en esta sección de *Cabala* es la diferencia en la naturaleza complexional (meramente complexional, diríamos) entre el hombre y el animal. El factor decisivo de esta diferencia está constituido en última instancia por la presencia de las manos en el cuerpo humano y, por consiguiente, por la ausencia de ellas en el cuerpo animal. Bruno enfatiza, pues, las manos por tratarse de herramientas, por así decir, útiles para las artes superiores, como explicará inmediatamente. En tanto instrumento de las artes superiores, las manos permiten al hombre realizar actividades como escribir, esculpir, pintar, etc. que dan cuenta de la grandeza del espíritu humano y colocan al hombre por sobre las otras especies. Como es obvio, con esta afirmación lo que hace Bruno es celebrar la actividad práctica del hombre, a contrapelo de toda una legión de filósofos que hace lo propio con la actividad intelectual; semejante celebración de la practicidad humana está ligada a la redefinición de las facultades intelectuales que el Nolano viene efectuando desde el inicio del segundo diálogo, en especial hacia el final del discurso de Honorio y que es ajustada en la conversación que éste mantiene con Sebasto. Se trata, en el fondo, de una alusión al pasaje del *De anima* III, 5, 430 de Aristóteles. *Spaccio*, III, I, p. 733; *Cantus*, I, p. 194. *De triplici minimo et mensura*, *Contemplationum ex minimo liber*, VI, p. 209).

Lo que Bruno deja atrás es la visión medieval del mundo y las ideas a ella ligadas, a saber, la de *ordo*, la de la *scala creaturarum*²² y la de la división de la realidad en una serie de planos superpuestos que reflejan el ejemplar divino. La concepción del universo a la que se opone aseguraba, por una parte, la subordinación de cada uno de los peldaños de la jerarquía ontológica al inmediatamente superior que era su perfección y, por otra, el lugar de privilegio del hombre como rey de las criaturas. En la cosmovisión medieval, asimismo, el orden jerárquico de la *scala* debía ser respetado por los seres humanos a los fines de alcanzar la Salvación.²³ Pero en el universo homogéneo la naturaleza todo lo domina y el ser humano no es sino uno más de los seres naturales.

3. Ética y política en un universo homogéneo

Antes de introducirnos en *Spaccio* hemos de advertir que no encontraremos aquí una teoría política en sentido estricto ni

²² Parados sobre los hombros del Estagirita, los filósofos medievales, en especial los de los siglos XII y XIII, postularon una *scala creaturarum* o escalera de las criaturas conformada por los siguientes *subiecta*: la *elementativa*, la *vegetativa*, la *sensitiva*, *homo*, *caelum*, *Angelus*. El esquema, que se sostiene a lo largo de una legión de autores, culmina con Dios en la cima, que no es, en sentido estricto, ni criatura ni ente. Enre uno y otro autor se presentan, con todo, pequeñas diferencias tanto terminológicas como conceptuales. Sea de ello lo que fuere, lo que se asume siempre es que cada uno de los peldaños de la *scala* se subsume en el inmediatamente superior, que constituye su perfección.

²³ Para esta cuestión, nos remitimos a los ya clásicos estudios de A. Lovejoy y A. Koiré: A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A study of the History of an Idea*, (Harvard: Harvard University Press, 1936), cap. III; A. Koiré, *From the closed world to the infinite universe*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1959), esp. caps. I y II. Para un caso paradigmático no tan alejado de Bruno, ver Pico della Mirandola, G., *Discurso acerca de la dignidad del hombre*, §10.49-53.

mucho menos, a lo sumo una serie más o menos orgánica de ideas políticas.

En su aspecto formal *Spaccio* es un extenso diálogo entre Saulino, *alter ego* de Bruno, y Sofía, la encarnación del conocimiento, quien relata una fábula en la que Júpiter, ante un concilio de todos los dioses, expulsa los vicios simbolizados por las imágenes de las constelaciones y en su lugar coloca nuevas virtudes. En la simbología de la obra, que reviste un carácter silénico y alegórico, las cuarenta y ocho constelaciones desde la Osa mayor hasta el Pez austral²⁴ representan, por una parte, el interior del ser humano que ha de ser reformado y, por otra, los seres humanos considerados en conjunto, es decir, la forma en la que se encuentran unidos unos con otros. Es interesante notar que Bruno se centra en las virtudes y en los vicios porque los considera

²⁴ Giordano utiliza las imágenes del catálogo que Ptolomeo presenta en los libros II y VII-XIII de su *Syntaxis Methematica* y en los libros VII y VIII del *Almagesto*. Se trata de tres grupos de constelaciones que abarcan el hemisferio boreal o septentrión, el zodíaco o signífero, y el hemisferio austral o meridiano. Hemisferio boreal: *Ursa minor*, *Ursa maior*, *Draco*, *Cepheus*, *Bootes*, *Corona*, *Engonasis*, *Lyra*, *Cygnus*, *Casiopeia*, *Perseus*, *Auriga*, *Serpentarius*, *Serpens*, *Sagita*, *Aquila*, *Delphinus*, *Equuleus*, *Pegasus*, *Andromeda* y *Triangulum*. Zodíaco: *Aries*, *Taurus*, *Geminis*, *Cancer*, *Leo*, *Virgo*, *Libra*, *Scorpio*, *Sagittarius*, *Capricornius*, *Aquarius* y *Pisces*. Hemisferio austral: *Cetus*, *Orion*, *Eridanus*, *Lepus*, *Canis maior*, *Canis minor*, *Argo*, *Hydra*, *Crater*, *Corvus*, *Centaurus*, *Fera*, *Ara*, *Corona australis*, y *Piscis-natius*. Bruno efectúa, con todo, algunos cambios. Puntualmente funde en una las constelaciones de *Serpens* y *Serpentarius*, y elimina la constelación de *Equuleus*, todas del hemisferio boreal. Para mantener el número de cuarenta y ocho constelaciones separa las Pléyades de la constelación de Tauro y añade al final del Zodíaco la Coma Berenices, que formaba parte de la constelación de *Leo*. (Cf. *Spaccio*, II.2-3, III.3 *et passim*).

las formas primeras de la moralidad.²⁵ Es, por lo demás, evidente que Bruno utiliza las imágenes de los mapas estelares como una traducción visual del orden conceptual de las virtudes, meramente como artificio mnemotécnico y argumentativo,²⁶ pues no acepta esa visión del cosmos jerarquizado y ordenado, como ya vimos.

Aquí no podemos abordar cada una de las constelaciones ni dar cuenta de los cambios que Bruno postula en ellas. Nos interesan, con todo, las constelaciones de Tauro, las Pléyades, el Can mayor, y el Centauro, las cuales simbolizan el Gobierno, el Estado, la República, y la Religión. En cuanto a Tauro, es el Toro un animal irascible e indómito, sostiene Bruno, y es la figura de la Ira, la Indignación y el Furor. El filósofo las reemplaza por las virtudes de la Paciencia, la Tolerancia y la Longanimidad.²⁷ Las Pléyades, sobre las cuales Giordano no nos dice nada, dejan su lugar a la Convivencia, el Consorcio, el Connubio, la Confraternidad, la Iglesia, la Agrupación, la Concordia, la Convención y la Confederación, todas virtudes unidas por la Amistad.²⁸ El Can mayor deja su lugar a la Predicación de la Verdad, al Tiranicidio, al Celo por la patria y por los asuntos domésticos, a la Vigilancia, Custodia y Cuidado de la república.²⁹ El Centauro, por último, se retira para dejar entrar a la Justa simplicidad y a la Fábula moral.³⁰

Tenemos, aunque algo dispersas, las características del tipo de gobierno y Estado en el que piensa Bruno: aboga por una república

²⁵ Cf. *Spaccio, Epistola esplicatoria*, p. 554.

²⁶ Cf. S. Clucas, "Mnemosine in London: The Art of Memory and Giordano Bruno's *Spaccio della bestia troinfante and Degli Eroici Furori*" en *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles* 58, (2004), pp. 7-23.

²⁷ Cf. S. Clucas, "Mnemosine in London...", III.2, p.764.

²⁸ Cf. S. Clucas, "Mnemosine in London...", III.2, p. 766.

²⁹ Cf. S. Clucas, "Mnemosine in London...", III.3, p. 810.

³⁰ Cf. S. Clucas, "Mnemosine in London...", III. 3, p. 825.

en la que la religión tiene una mera función moral, ni más ni menos. Se trata de un tipo de república que solo podemos vislumbrar, pues el autor de *Spaccio* no nos dice lo suficiente. Sin embargo, debemos advertir que se trataría de una de características similares a las defendidas por Maquiavelo en sus *Discursos* y,³¹ más tarde, aunque con importantes diferencias, por Rousseau en el *Contrato Social*,³² en la cual el pensador ginebrino incluye una versión de la religión cristiana que es civil, simple, i.e., presentada al modo de una fábula moral, y abierta tal como la que será defendida pocos años después de Bruno por Spinoza en su *Tratado Teológico-político*.³³

Pero eso no es todo, párrafo aparte merece el tratamiento de otra constelación, la de Orión. Orión representa para Bruno la Jactancia, la Vanagloria, la Falsedad, la Impostura, etc. Asimismo, y de acuerdo con su planteo de renovación, identifica (usando un entrevero de signos ambiguos)³⁴ al mítico cazador con Cristo.³⁵ Así, Orión es expulsado del cielo por ser el culpable de malograr la relación entre el hombre, el mundo y la divinidad. Estos tres elementos están íntimamente conectados en los períodos de luz, mientras que en los períodos de oscuridad esta tríada se rompe y se abre un abismo entre Dios y el hombre. La subversión de valores

³¹ Cf. *Discursos*, I.X *et passim*.

³² Cf. *Contrato Social*, II.IV, IV.I, IV.II, IV.III y IV.VIII.

³³ Cf. *Tratado Teológico-político*, I.23, I.25,

³⁴ Debemos advertir precisamente aquí que el estilo de Bruno se asemeja al que los estudiosos de los libertinos eruditos han denominado “escritura oculta”. Nuestro filósofo, en efecto, enreda a sus lectores: les presenta series de premisas sin conclusión, sugerencias que pasan por verdades, etc. y todo ello acomodado en la estructura dialogal de sus obras más originales, repletas, por lo demás, de extensos *excursus* que desvían la atención.

³⁵ Cf. *Tratado Teológico-político*, III.3 *et passim*.

es, para Bruno, la obra histórica de Cristo, pero no es consecuencia de la providencia divina, sino del Destino o ley general, i.e., de la alternancia vicisitudinal que gobierna todo el universo. Con todo, al sustituir las divinidades paganas en su favor, Cristo habría realizado un acto de voluntad consciente guiado por un “soberbio apetito de gloria”.³⁶ Y es que al devaluar a los dioses y a la naturaleza, se irguió como mediador entre Dios y la humanidad, y, por tanto, como única vía a la salvación.³⁷ Por el contrario, en el universo homogéneo la comunicación del hombre con Dios se da a través de la naturaleza, pues, “*Natura est Deus in rebus*”³⁸ (“La naturaleza es Dios en las cosas”), escribe Bruno citando a Lucrecio. El acceso a la divinidad se da, pues, a través de los efectos naturales, i.e., de las cosas naturales, en tanto expresión, *explicatio*, de la divinidad.³⁹ La filosofía, entendida como conocimiento de la naturaleza, se convierte así en la vía regia para esa comunicación. Y es que en el universo bruniano, como hemos dicho, el hombre es un ser natural y, en tanto tal, tiene acceso inmediato a la verdad y, por tanto, a la verdadera noción de Dios. La liberación moral resulta, de este modo, fruto del conocimiento racional de la naturaleza y cuanto más acabado sea ese conocimiento, se puede alcanzar un mayor grado de libertad. Se comprende, entonces, que la reforma cosmológica y ontológica que Giordano plantea en los diálogos metafísicos y que resume muy apretadamente en *Cabala*, implique una reforma ética, política y, desde ya, religiosa; se trata, con todo, de tres aspectos de una misma reforma. En este sentido,

³⁶ “...superbo appetito di gloria...” (*Spaccio*, II.1, p. 659)

³⁷ Cf. *Spaccio*, III.3 *passim*.

³⁸ *Spaccio*, III.II, p. 776.

³⁹ P. 62 n 124 Cf. M. Á. Granada, *Giordano Bruno, Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, (Barcelona: Herder, 2002), pp. 69ss.

Spaccio es el texto en el que la ruptura con la filosofía medieval, insistimos, cristiana y aristotélica, se hace más patente.

Conclusión

Bruno identifica el momento preciso en el que la relación hombre-Dios pergeñada por el cristianismo, rompe con la naturaleza por medio de una enseñanza que, a sus ojos, es una perversión de la verdad. De este modo, el cosmos judeocristiano es considerado una criatura despreciable e indigente. La naturaleza no tiene poder alguno, pues, todo le falta, sobre todo Dios, que en ese esquema es trascendente. Así, el hombre sólo puede relacionarse con Él por medio de Cristo y gracia mediante y únicamente, en la lectura bruniana, *in foro interno*. Para decirlo con otras palabras, la relación con la divinidad se convierte con el cristianismo en un don divino, una *gratia gratis data* por la que el ser humano resulta rescatado de la caída y del pecado que es su condición natural.

Giordano, como es obvio, ve su propia misión histórica como antitética a la de Cristo. Se ve, entonces, como una suerte de Anticristo benéfico cuya obra es el restablecimiento de la verdad sobre el hombre, el mundo y la naturaleza. Y esto no puede darse sin la disolución del universo jerarquizado, finito y geocéntrico, y su sustitución por un universo infinito y homogéneo tanto en extensión como en duración, que tiene su centro en todas partes y su circunferencia en ninguna, y es efecto necesario y perfecto de la infinita potencia divina. El momento de Bruno, en suma, representa la devolución a la naturaleza de la dignidad que le habrían arrebatado el cristianismo y el aristotelismo. Por contraposición, Bruno propone la noción progreso como condición natural del género humano. Ésta estriba, precisamente, en el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas y en los efectos éticos y políticos que ese conocimiento regulado produce.

Bibliografía

Fuentes⁴⁰

Bruno, G. *Cabala del cavallo Pegaseo*, (ed. F. Meroi), (Milano: BUR, 2008²).

Bibliografía secundaria

Akasoy, A. - Giglioni, G. (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, (Neetherlands: Springer, 2013).

Carannante, S., *Unigenita Natura: Dio e Universo in Giordano Bruno*, (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018).

Ciliberto, M., *Giordano Bruno. Il teatro Della Vita*, (Milano: Mondadori, 2007).

—. *Giordano Bruno*, (Bari: Laterza, 2002).

—. *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, (Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1999).

Clucas, S., “Mnemosine in London: The Art of Memory and Giordano Bruno’s Spaccio della bestia troinfante and Degli Eroici Furori” en *Bulletin de la société d’études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles* 58, (2004), pp. 7-23.

Firpo, L., *Il proceso di Giordano Bruno*, (Roma: Quaglioni, 1993).

Gatti, H., *Essays on Giordano Bruno*, (UK: Princeton University Press, 2011).

—. *Ideas of liberty in early modern Europe*, (Oxford: Princeton University Press, 2015).

⁴⁰ Con excepción de *Cabala del Cavallo Pegaseo*, todas las obras de Giordano Bruno citadas en este trabajo proceden de las ediciones colgadas en el sitio “La biblioteca ideale di Giordano Bruno” (ver al final).

- . *The Renaissance drama of knowledge. Giordano Bruno in England*, (Londres: Routledge, 2013 (1989)).
- . *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001 (1999)).
- Gatti H., (ed.), *Giordano Bruno: philosopher of the Renaissance*, (Londres: Routledge, 2016 (2002)).
- Granada, M. Á., “El averroísmo en Europa y el averroísmo de Giordano Bruno” en M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, (Barcelona: Herder, 2002), pp. 19-61.
- . “Maquiavelo y Bruno: religión civil y crítica del cristianismo” en M. Á. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, (Barcelona: Herder, 2002), pp. 169-196.
- . *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, (Barcelona: Herder 2005).
- Ingegno, A., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, (Firenze: La nuova Italia, 1978).
- Koiré, A., *From the closed world to the infinite universe*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1959).
- Lovejoy, A., *The Great Chain of Being. A study of the History of an Idea*, (Harvard: Harvard University Press, 1936).
- Mertens, M., *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit*, (Leiden-Boston: Brill, 2018).
- Ordine, N., *El Umbral de la Sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, (Madrid: Siruela S. A., 2008 (2003)).
- Ricci, S., *Giordano Bruno nell'Europa del Quinquecento*, (Roma: Salerno Editrice, 2000).
- Rossi, P., *Clavis Universalis: Arti mnemotecniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, (Milano-Nápoles: Ricardo Riccardi Editore, 1960).

Rowland, I., *Giordano Bruno. Filósofo y hereje*, (Barcelona: Ariel, 2015).

Sturlese, R., “Per un’interpretazione del “*De umbris idearum*” di Giordano Bruno” en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 22-3, (1992), pp. 943-968.

Tirinnanzi, N., *Umbra naturae. L’immaginazione da Ficino a Bruno*, (Roma: Edizione di Storia e Letteratura 2000).

Yates, F., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, (Barcelona: Ariel, 1982).

—. *Llull & Bruno: Collected Essays*, (Londres, Boston y Henley: Routledge and Kegan Paul, 1982), 2 vols.

Recursos digitales

La biblioteca ideale di Giordano Bruno

www.bibliotecaideale.filosofia.sns.it

Thomae Aquinatis *Opera omnia*, Textum Leoninum Romae 1888 editum

www.corpusthomisticum.org

Project Pico’s

www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico

ASPECTOS TEOLÓGICO-POLÍTICOS EN LAS DOS REPRESENTACIONES DEL ESTADO HOBBSIANO

Andrés Di Leo Razuk
UBA - UNLaM

La incorporación de los conceptos de autorización y representación en el capítulo XVI del *Leviatán*, ausentes en las obras anteriores, le permiten a Hobbes perfeccionar su teoría del Estado, pues estos elementos teóricos fortalecen la obediencia del súbdito y la legitimidad de la República. Al afirmar que los hombres son “autores” de lo que su “representante” diga o haga, aquéllos al obedecer se obedecen a sí mismos. Esto implica principalmente dos cosas: por un lado, intentar cerrar el dualismo gobernante-gobernado, por el cual se inician la mayoría de las discordias políticas y sociales; y, por otro lado, otorgar un protagonismo inédito al hombre, al ser fundamento y creador del nuevo orden. Pero no sólo el Estado representa a sus gobernados, también representa a la persona de Dios. Tomando el modelo bíblico de reino de Dios, primero en Abrahán y luego en Moisés, el Estado cristiano, en tanto *deus mortalis*, posee en su mismo cuerpo político las potestades civiles y espirituales, es Estado e Iglesia a la vez, del mismo modo, que sus súbditos son ciudadanos y cristianos. Y así como el pueblo de Israel sucumbió en disensiones internas y guerras civiles cuando este poder estaba dividido, llegando hasta casi su disolución, el Estado no puede

cumplir su función pacificadora si no detenta ambos poderes en su mismo cuerpo político.¹

De esta manera, el Estado porta una doble representación, una mundana, ascendente, aunque como muestro más abajo para que ésta sea posible es necesario que el poder descienda, donde los súbditos autorizan a su gobernante a representar sus juicios y acciones; y una divina, descendente, donde la persona de Dios también es representada por el Estado, lo cual favorece la posibilidad de prodigar paz debido a que en sus dominios es el único intérprete del mensaje divino, la única voz “autorizada” sobre la palabra de Dios. Ahora bien, si ya la primera representación desactiva la posibilidad de considerar al Leviatán un mero guardián o delegado de sus autores, pues es ‘la unidad del representante y no la unidad de los representados lo que constituye una persona’, es decir, antes

¹ Según Q. Skinner, “Hobbes on Persons, Authors and Representatives”, P. Springborg, (ed.), *The Cambridge Companion to Leviathan*, (Cambridge: CUP, 2007), la incorporación de estos elementos teóricos que hace Hobbes en su obra mayor se debió a la utilización de los mismos por el bando democrático. Utilizando gran parte de su misma estructura conceptual, Hobbes extraería conclusiones para fortalecer un Estado absoluto. “Lo que Hobbes está haciendo [...] es tratar de desacreditar a estos escritores demostrando que es posible aceptar la estructura básica de su teoría sin por eso avalar cualquiera de las implicaciones radicales que habían obtenido. Es esta nueva estrategia retórica presente en el *Leviatán* [...] que necesita ser investigada” (p. 161). No niego que Hobbes conozca los escritos de aquellos que defendían al Parlamento frente al rey y que utilice parte de sus conceptos, pero no estoy de acuerdo en que su teoría sobre la representación sea principalmente una estrategia retórica para vencer a sus adversarios políticos. Sus argumentos son mayores porque sus fundamentos son otros, a saber, teológico-políticos; y sus objetivos son distintos porque consisten en establecer una nueva e inédita configuración política, a saber, la estatal, y no en una mera defensa de la monarquía.

del Estado sólo se reconoce una multitud informe y no un cuerpo social, de este modo, no puede haber deudas ni condiciones con quienes pactan; la segunda, refuerza aún más esta idea, pues el Estado es a su vez el único que posee la dignidad de ser el intérprete autorizado de Dios, el único al que le tiene que dar cuenta de sus palabras y acciones. El Estado, entonces, es un artificio que posee la capacidad única de poder mediar entre la particularidad inmanente de los hombres y el absoluto trascendente divino.

Al develar los fundamentos teóricos de la estatalidad hobbesiana se muestra la necesidad de representar a Dios en tanto ente absoluto. Dejar la posibilidad que este concepto que anima, sin duda, la vida humana, sea interpretado y difundido por cualquier ciudadano, atenta contra la misma conformación estatal. Pues todo hombre puede reclamar para sí la interpretación “correcta” de aquella entidad preciada, lo que lo habilita a reclamar obediencia hacia él, desafiando el orden establecido.

Ahora bien, pese a que Hobbes en el mismo capítulo que está tematizando la noción de representación cita una frase de Cicerón sobre la persona jurídica, lo cual invita al lector a considerar que este tipo de representación es la que brinda la posibilidad de la generación del Estado, muestro más adelante que eso no es posible. En cambio, sostengo que la representación política que da forma a la nueva configuración estatal no es tomada desde el derecho, sino desde la teología.

Este trabajo se estructura de la siguiente forma. En primer lugar, menciono algunas transformaciones que ha tenido el concepto de representación desde su primer uso con Tertuliano hasta la modernidad y señalo su principal problemática. En segundo lugar, identifico los usos principales que Hobbes le otorga en su obra. Luego, aclaro el sentido de representación ascendente y descendente, marcando semejanzas y diferencias entre ellas. Finalmente, a modo de conclusión, extraigo cuatro

características de la representación teológico-política y enfatizo la necesidad de la representación descendente como un componente esencial del proyecto teológico-político de Thomas Hobbes, distanciándome así de una interpretación liberal que pretende confinar la religión a la privacidad y ubicándome, en cambio, en el horizonte conceptual de la tesis de Carl Schmitt, a saber, “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.²

Representación

La palabra “representación” proviene del latín *repraesentatio*. Y, como señala Pitkin en su clásico estudio, “pese a que los griegos antiguos tenían un número de instituciones y prácticas a las cuales podríamos aplicar la palabra ‘representación’, no tenían una noción o concepto equivalente”.³ En un contexto latino, en cambio, el *Oxford Latin Dictionary* identifica tres acepciones para este término: 1) Pagar en dinero en efectivo; 2) el acto de traer algo ante la mente; o 3) una imagen. Y para el verbo *repraesento*, enumera siete.⁴ Ahora bien, de la lectura de todas ellas, se constata que, por un lado, ninguno de los usos enumerados se vincula ni con la representación política, ni con la jurídica. Por otro lado, sólo en el uso cognitivo o estético encontramos la dualidad representado/representación, y su uso es posible exclusivamente por una pretensión de semejanza entre ambos objetos. Por eso, “fue sólo con el nacimiento del cristianismo, y sus controversias teológicas, que la palabra adquirió un alcance más amplio, es decir, uno que podría cubrir la relación entre entidades que no necesariamente se

² C. Schmitt, *Politische Theologie*, (Munich und Leipzig: Duncker & Humblot, 1922), p. 37.

³ H. Pitkin, *The Concept of Representation*, (Berkeley: University of Berkeley Press, 1972), p. 241.

⁴ Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1968).

parecían entre sí, pero que eran, sin embargo, capaces de tomar parte la una por la otra”.⁵

En efecto, Hofmann sostiene en su clásico y erudito estudio que, dentro de los primeros teólogos de la Iglesia, es Tertuliano de quien conservamos “el único documento en el que aparece la palabra ‘*repraesentator*’”.⁶ En su *Adversus Praxeam*, tal noción se utiliza dos veces para explicar el vínculo de Dios con Cristo en el debate sobre la Trinidad:⁷ “Por lo tanto, Él estableció a su vez la conjunción de las dos personas con una luz más clara, con el objeto de que ninguno deseara ser entretenido con ver al Padre, como si fuese separadamente visible, y para que el Hijo pudiera ser considerado como el representante [*repraesentator*] del Padre”.⁸ Este cruce entre inmanencia y trascendencia, entre partes que en cierto sentido no son idénticas pero que ingresan en una relación representacional, estará presente en la reelaboración moderna de

⁵ M. Brito Vieira & D. Runciman, *Representation*, (Cambridge: Polity Press), p. 8.

⁶ H. Hofmann, *Rappresentanza – Rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’Ottocento*, (Milano: Giufre Editore, 2007), p. 45.

⁷ En cuanto a su doctrina de la Trinidad, la crítica es dispar: “Para muchos él parece haber anticipado Nicea y sus desarrollos posteriores, para otros ha sucumbido en un subordinacionismo extremo”, E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, (Cambridge: CUP, 2001), p. 133.

⁸ Tertuliano, *Adversus Praxeam*, XXIV, 8 “Igitur et manifestam fecit duarum personarum coniunctionem, ne pater seorsum quasi visibilis in conspectu desideraretur et ut filius repraesentator patris haberetur”, en 6 “Deum nemo videbit et vivet. Et ideo suggillatur patrem videre desiderans quasi visibilem, et instruitur visibilem eum in filio fieri ex virtutibus non ex personae repraesentatione”. También en *De ieiunio adversus Psychicos*, XIII, 6, utiliza esta noción, aunque con relación a la asamblea eclesiástica. Consultado en: <http://www.tertullian.org/>

la representación política que Hobbes forja en los inicios de la modernidad y en la cual aún seguimos inmersos.⁹ Dotti lo afirma con claridad: “la Segunda Persona de la Trinidad [es] el evento único que deviene paradigma de la representación, pues Cristo es presentificación concreta de lo trascendente en lo immanente, de lo eterno en lo transeúnte, de lo sustancial en lo contingente”.¹⁰

A partir de sus primeros usos, la idea de representación comienza a ser utilizada como encarnación de algo superior, como símbolo o, también, para actuar bajo las instrucciones de alguien. En rigor, “su real expansión comienza en los siglos XIII y la primera parte del XIV, cuando a menudo se dice que el Papa y los cardenales representan la persona de Cristo y los Apóstoles [...] Al mismo tiempo, los juristas medievales usan el término para la personificación de colectivos humanos”.¹¹ En un clásico artículo, Tierney identifica tres usos principales durante estos siglos: “El primero es la representación o personificación simbólica, como ocurre cuando toda una comunidad se considera figurativamente

⁹ Sobre si Hobbes conocía la obra de Tertuliano, él mismo cita dos de sus textos, *De carne Christi* y *Adversus Praxeam*, pero no para referenciar la noción de representación, sino para reforzar su interpretación materialista de los conceptos de Dios y de espíritu. De manera imprecisa, aunque conceptualmente fiel, lo introduce en su argumento de esta manera: “Él [se refiere a un interlocutor imaginario] afirma ciertamente que Dios es cuerpo. Pero antes que lo afirmara él, lo hizo Tertuliano. Porque en sus disputas contra Apeles y otros herejes de su tiempo, quienes enseñaron que nuestro Salvador Jesucristo no era un cuerpo, sino un fantasma [*Phantasma*], pronunció este juicio general: ‘Todo aquello que no es un cuerpo no es un ente’”. Del mismo modo, pero contra Práxeas: ‘A su modo, toda sustancia es un cuerpo’”, *Lev*, ap. III, p. 1229.

¹⁰ J. Dotti, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, *Avatares filosóficos*, nro. 1, (2014), p. 33.

¹¹ H. Pitkin, *The Concept of Representation*, pp. 241-242.

presente en la persona de su jefe. [...] El segundo significado del término puede definirse como mimesis. En este caso se considera que una asamblea representa a toda una sociedad porque refleja fielmente los diversos elementos que configuran tal sociedad, como un mapa imita, rasgo por rasgo, el terreno físico que describe. [...] El tercer significado de 'representación' es el de delegación o autorización, como cuando una comunidad confiere a un individuo, mediante elección, el derecho a actuar en su nombre".¹²

Más allá de la interesante y sinuosa historia de sus diversas acepciones, el uso del concepto de representación desde el cristianismo hasta la modernidad supone una paradoja. Ya que, mediante una presencia –la representación misma– se expresa una ausencia –lo representado. Sólo se propone una representación cuando sucede este tipo de vínculo: la presencia de una ausencia.¹³ “La representación aparece como aquello que su misma raíz etimológica expresa, es decir, un hacer presente y concretamente tangible lo que está ausente, un hacer vivir en el tiempo presente lo que de por sí no es de este tiempo presente”.¹⁴ De esta manera, ideas como justicia, pueblo, nación o Dios *se presentan –o son*

¹² B. Tierney, “La idea de representación en los concilios medievales de occidente”, *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 187, (1983), p. 41.

¹³ Esta estructura de la representación está presente en el mismo texto bíblico que trabaja Tertuliano al comienzo del capítulo que he citado sobre su obra. Allí se refiere al “incrédulo” Tomás según el *Evangelio de San Juan* XIV, 5-21. El episodio se centra en lo siguiente: desconociendo aquella máxima veterotestamentaria “*Deum nemo videbit et vivet*” (Ex, XXXIII:20), el apóstol Felipe le exige a Cristo: “Señor muéstranos al Padre y nos basta” a lo que le responde sin ambages “El que me ha visto, ha visto al Padre” (Jn, XIV:8).

¹⁴ G. Dusso, *La representación política*, Gral. San Martín, (UNSAM EDITA, 2015), p. 32.

manifestas— mediante una representación. De allí el carácter indispensable de este concepto para la configuración política. Por el contrario, aquello que se visibiliza, que está presente en sí mismo, no requiere indispensablemente de la representación, tan sólo se presenta. En este último sentido, la representación será instrumental o coyuntural, porque lo que se visibiliza da cuenta por sí mismo de lo que es. En el primero, en cambio, necesaria, pues lo invisible (Dios, el pueblo, la nación, etc.) requiere de lo visible para presentarse. En relación a esto, Schmitt distingue dos vocablos en alemán que no tienen equivalente en español. Uno para referirse a la representación política [*Repräsentation*] y otro para la representación privada [*Stellvertretung*]. En la primera, sólo “Dios; en la ideología democrática, el pueblo; o ideas abstractas, como la libertad y la igualdad son contenidos susceptibles de representación; pero no la producción o el consumo”¹⁵. En la representación privada, el representante es un delegado a cumplir un fin acotado y estipulado por las partes. Del mismo modo, el derecho privado sólo es válido en un orden jurídico-político dado, el cual sólo es posible mediante la representación política. La representación política brinda, entonces, el marco adecuado para la posibilidad de la representación privada. Desde ese punto de vista, su estatus nunca puede ser igual.

Representación en Hobbes

En la obra de Hobbes, la representación no sólo hace posible la legitimidad política y, por ende, la gobernabilidad, sino la posibilidad misma de conocer. Gracias a la ubicuidad de este

¹⁵ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), p. 36.

concepto en los textos del filósofo británico, se pueden distinguir al menos los siguientes usos.¹⁶

Alegórico. El mismo frontispicio del *Leviatán* nos muestra un *magnus homo*, que se asoma confiadamente a su ciudad sosteniendo una espada y un báculo episcopal, para representar nada más y nada menos que al Estado. Abajo y en dos columnas, se aprecian imágenes que representan elementos fundamentales para pensar “la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil”: un castillo es equiparable a una catedral, una corona a una mitra; un cañón a los rayos de la excomunión; armamento militar a silogismos; y, por último, una batalla a un concilio. Ahora bien, si los frontispicios eran adornos inscriptos en la fachada de los edificios antiguos para darle al huésped una primera imagen con lo cual se encontrará al traspasarla, el futuro lector del *Leviatán* tiene pautas claras en este retrato para suponer que encontrará una obra teológico-política cuando comience a leer sus páginas.¹⁷

¹⁶ Quizá uno de los últimos estudios más detallado de los diferentes usos del concepto de representación en Hobbes sea el libro de Mónica Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), donde polemiza con aquellos trabajos que problematizan la representación política centrada casi exclusivamente en los capítulos XVI y XVII del *Leviatán*. En cambio, según esta investigadora, “Hobbes más bien interconecta las dimensiones pictóricas, teatrales, jurídicas y políticas de la representación para generar instituciones más sólidas”, p. 8. A diferencia de mi interpretación teológico-política schmittiana, Brito Vieira propone una lectura textual y contextual de la representación en Hobbes con el objetivo de obtener herramientas para poder comprender y reforzar las democracias actuales.

¹⁷ El primero que consideró el frontispicio del *Leviatán* con seriedad fue Carl Schmitt en su célebre trabajo sobre Hobbes en 1938, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, (Köln-Löwenich: Hohenheim, 1982), pp. 25-26. Estudios más actuales son principalmente: N. Malcom, “The Title Page of Leviathan, Seen in a

Gnoseológico. En el *Leviatán* se afirma en las primeras líneas del capítulo I que “por los que se refiere a los pensamientos del hombre, los consideraré primero individualmente y, después en sucesión o como dependiendo unos de otros. Individualmente, todo pensamiento es una *representación o aparición* de una cualidad o de cualquier otro accidente de un cuerpo ajeno a nosotros, al que comúnmente llamamos objeto”. Preparando el terreno para el empirismo que luego desarrollarán Locke y Hume, Hobbes afirma que nuestras ideas son resultado de la experiencia. Los objetos exteriores al sujeto que conoce presionan o se “presentan” en nuestros órganos cognitivos y producen una “representación” en nuestra mente. Tanta es la diferencia entre la representación y el objeto que en *The Elements of Law* propone un ingenioso contrafáctico para remarcarla: “si un hombre podría permanecer vivo y la totalidad del resto del mundo fuera aniquilado, él debería retener la imagen del mismo, y todas aquellas cosas de la cuales ha visto y percibido antes”.¹⁸ Ahora bien, una vez que se han impuesto nombres a tales ideas, el método hace posible que el hombre con esfuerzo y dedicación las articule hasta producir la ciencia.

Teatral. Quizás sea este uso el que más fama le ha dado a Hobbes, pues es desde donde comienza a estructurar su doctrina de la representación política. En el capítulo XVI no sólo está presente el concepto de representación, sino también dos más que son clave como el de “persona” y “autor”. “Persona” en latín refiere a la máscara o faz que usaban los actores en el teatro antiguo para personificar, actuar o representar a otro. De allí que el actor

Curious Perspective”, *Aspects of Thomas Hobbes*, (Oxford: OUP, 2002); H. Bredekamp, “Thomas Hobbes’s Visual Strategies”, P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, (Cambridge: CUP, 2007), pp. 19-60.

¹⁸ T. Hobbes, *The Elements of Law*, I, 2, art. 8, p. 22.

actúa autorizado por las palabras del autor, representando el papel asignado.

Jurídico. Inmediatamente que ha dicho esto, se hace alusión al texto *De oratore*, II.102, de Cicerón, cuando Antonio, un abogado, desarrolla lo que para él es el modo correcto de preparar la defensa de un juicio: “porto, sin pasión alguna de ánimo, tres personas; la mía, la del adversario y la del juez [*tris personas unus sustineo summa animi aequitate, meam, adversari, iudicis*]. Elijo para el discurso los argumentos que tienen más ventajas que inconvenientes, y rechazo del todo los que no están en ese caso. Así consigo pensar lo que he de decir, antes de decirlo, al contrario de lo que hacen muchos, fiados en su ingenio”.¹⁹ Cabe aclarar que Cicerón en el diálogo mencionado no utiliza en ningún momento la palabra latina *repraesentatio*, ni *repraesento*, sino *sustineo*, la cual Hobbes traduce al inglés por *bear* y que aquí yo traduzco por “porto”. En cambio, sí utiliza *persona*.

Político. Estos dos últimos conceptos, el teatral y el jurídico, preparan el camino para la representación política, por la cual los hombres podrán dejar el estado natural mediante un pacto originario. En efecto, los hombres disgregados en multitud son autores y, a su vez, crean, la persona artificial, el Estado, quien al representarlos los defiende garantizando la paz. Pero para ello es necesario incorporar la noción de obediencia. Desarrollo más abajo las diferencias que aquí anticipo entre esta representación con respecto a la teatral y a la jurídica, lo cual me permite identificarla como representación ascendente.

Teológico. Este uso se refiere a la representación de la persona de Dios. Es la presencia de lo trascendente en lo inmanente y por ende la posibilidad de unir y reconciliar los dos planos. Hobbes ha aplicado este uso en tres ocasiones. Para explicar el dogma de la

¹⁹ Cicero, *De oratore*, II, 102.

Trinidad cuando afirma de manera polémica y poca convincente, aunque en reiteras ocasiones, que: “el verdadero Dios puede ser personificado. Como lo fue: primero por Moisés, quien gobernó a los israelitas (no como propio, sino como pueblo de Dios) [...] En segundo lugar, por el hijo del hombre, su único hijo, nuestro bendito salvador, Jesucristo. [...] Y en tercer lugar, por el Espíritu Santo, o el que consuela, quien no viene en su propio nombre, sino que es enviado y procede de aquellos dos”.²⁰ En cuanto a la aplicación de su teoría de la representación a la Trinidad, la crítica en general la ha recibido desfavorablemente tanto por sus contemporáneos como por los comentaristas actuales. Martinich sintetiza los problemas teológicos del siguiente modo: “En primer lugar, su posición es claramente una forma de sabelianismo, la herejía que exagera la unidad de Dios no concediéndole suficiente realidad a las personas divinas de la Trinidad. En segundo lugar, de esta postura se sigue que la Trinidad no existió antes de Moisés, como su oponente John Bramhall felizmente le señalara. Tercero, que cada persona de la Trinidad aparece y desaparece en diferentes momentos”.²¹

También Hobbes utiliza el concepto de representación cuando polemiza la utilización de la noción de transubstanciación que hace la Iglesia de Roma, desde que fuera decretado por Inocencio III en los inicios del siglo XIII, para explicar la eucaristía. “Las palabras ‘este es mi cuerpo’ son equivalentes a ‘esto significa o representa [*represents*] mi cuerpo’, siendo éste es un giro común del lenguaje, porque considerarlas literalmente es un abuso. [...] Pues él [Cristo] nunca dijo que de cualquier pan que cualquier sacerdote tomase y dijese ‘este es mi cuerpo’ o ‘este es el cuerpo

²⁰ T. Hobbes, *Lev*, XVI, p. 248.

²¹ A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, (Cambridge: Blackwell, 1995), p. 231.

de Cristo' sería por eso transubstanciado inmediatamente".²² El uso de representación aquí está vinculado a la ideas de consagrar, santo y sacramento que Hobbes retoma y que ya ha desarrollado en el capítulo XXXV. Cuando algo se consagra, no debe entenderse que cambia su naturaleza, sino que se la separa de su uso ordinario y se la reserva para adorar a Dios. Por ejemplo "el sábado, día de Dios, es *un santo día*, el templo, casa de Dios, es *una santa casa*".²³ De esta manera, un sacramento "es una separación de alguna cosa visible de su uso común para consagrarla al servicio de Dios, ya sea como signo de admisión en el reino de Dios o de la comunidad elegida por Él, o como conmemoración de ello".²⁴ La Cena del Señor es un sacramento de conmemoración por el cual "se nos recuerda nuestra liberación del pecado por la muerte en la cruz de nuestro bendito salvador".²⁵ Entonces, cuando el sacerdote toma el pan y dice "este es mi cuerpo" no provoca el cambio de la sustancia pan en la sustancia cuerpo de cristo, sino que ese pan de uso ordinario se "consagra", es decir, se separa de su uso común, que consiste en alimentar el cuerpo, para el servicio de Dios, de forma tal que los creyentes conmemoren y recuerden la pasión de Cristo. Así, este uso de representación es simbólico, más que delegativo, mimético o poiético.

El tercer uso teológico que hace Hobbes de la noción de representación es cuando lo aplica a la interpretación del relato bíblico del reino de Dios. Este uso me permite esclarecer lo que denomino representación descendente. Este reino no es metafórico, sino real. Según la lectura de Hobbes, se inicia con el pacto entre Dios y Abrahán, se renueva con Moisés, se rechaza en tiempo de Samuel al instituir la monarquía con Saúl y, luego de un momento

²² T. Hobbes, *Lev*, XLIV, pp. 968-970.

²³ T. Hobbes, *Lev*, XXXV, p. 646.

²⁴ T. Hobbes, *Lev*, XXXV, p. 648.

²⁵ T. Hobbes, *Lev*, XXXV, p. 648.

de casi de disgregación total de la fe en Dios, es nuevamente renovado por Jesús con fines espirituales y no coactivos o políticos. “En cuanto concierne al Antiguo Testamento debemos concluir que cualquiera que tuviera la soberanía de la República entre los judíos, también tendría la autoridad suprema en lo referente a la adoración externa de Dios y representa a la persona de Dios [...] hasta el tiempo en el que envíe a este mundo a su hijo Jesucristo para redimir a la humanidad de sus pecados, de modo tal que pueda entrar en su Reino eterno y ser salva para siempre”.²⁶ Más abajo muestro en qué sentido a este “dios mortal debemos nuestra paz y defensa bajo el Dios inmortal”,²⁷ “al cual [aqué] está obligado por ley natural a rendir cuentas por ello a Dios, autor de la ley, y no a sí mismo”, esto habilita entonces a los súbditos a adorar de cierta manera a sus “reyes cristianos, quienes son vivos representantes de Dios”,²⁸ pero con las estrictas condiciones de no caer en una grosera idolatría.

Representación ascendente

Por representación ascendente me refiero a la representación política de los juicios y las acciones de las personas naturales que al autorizar y pactar transfieren sus derechos a una persona artificial, conformando de esta manera un soberano representativo que actúa y habla por ellas.

Esta representación política, si bien toma elementos de la teatral y de la jurídica, se diferencia sustancialmente de ambas en lo siguiente. En primer lugar, el representante político y los representados, difieren ontológicamente. Los representados son personas naturales, el representante es una persona artificial, en rigor es un ente, un dispositivo, *una forma política* que a su

²⁶ T. Hobbes, *Lev*, XL, p. 758.

²⁷ T. Hobbes, *Lev*, XVII, p. 260.

²⁸ T. Hobbes, *Lev*, XLV, p. 1044.

vez necesita de un nuevo representante para operar. Si bien en el teatro, el actor “crea” el personaje del autor, le da vida, y por ello también existe una diferencia ontológica entre ambos, el personaje es visible y palpable en sí mismo, algo que no sucede en el “personaje” Estado que necesita un nuevo “personaje” para actuar. En palabras de Skinner, cuando “los miembros de una multitud instituyen un soberano, llegan a ser una persona y adquieren un representante que ‘porte’, ‘lleve’ o ‘presente’ a aquella persona al mismo tiempo”.²⁹

En segundo lugar, la representación es resultado de una creación por parte de los representados, de allí que ellos sean autores de esa persona artificial. Algo que no sucede ni en el teatro ni en lo jurídico. Si bien el autor teatral crea el personaje, es el actor el que le da vida, es decir, lo representa. Del mismo modo, el cliente de un abogado no “crea” al abogado, éste sólo lo representa. En cambio, la representación política hobbesiana tiene este carácter demiurgo y teológico que el mismo autor del *Leviatán* lo expresa en su introducción cuando afirma que “los pactos y los convenios por las cuales las partes del cuerpo político fueron primero hechas, puestas juntas y unidas se asemeja a aquel *Fiat* o ‘hagamos al hombre’, pronunciado por Dios en la creación”.³⁰ Es este quizá el aspecto más original e influyente de la obra de Hobbes: la creación de una “forma” representacional que posibilita la política. “En la teoría hobbesiana [...] no hay nada preconcebido con respecto al cuerpo común, excepto los individuos y sus movimientos. No hay un *poder político* preexistente que deba ser transmitido: la tentativa consiste, más bien, en fundar el poder mismo y mostrar su génesis. El *pueblo*, entendido como unidad, no puede ser anterior

²⁹ Q. Skinner, “*Hobbes on Persons, Authors and Representatives*”, p. 173.

³⁰ T. Hobbes, *Lev*, “Introduction”, p. 16.

al pacto, sino que *es* el cuerpo político al que los individuos, artificiosamente, dan lugar”.³¹

Pero existe otra diferencia aún mayor, la representación política crea vínculos de mando y obediencia. El representante Estado tiene autoridad sobre los que lo autorizan, no es un mero delegado que cumple las órdenes eventuales de las personas naturales. Al ser la representación política resultado de un pacto originario, las personas naturales quedan incluidas dentro de la persona artificial, así como ingeniosamente nos muestra la imagen del *magnus homo* en el frontispicio del *Leviatán*. De allí que se aclare en la introducción que en relación al Estado, “la materia [*Matter*] y el artífice [*Artificer*], ambos son el hombre”.³² Si bien esta tesis, como ya he mencionado, pretende eliminar la dicotomía entre gobernante y gobernado, estando este último representado en el primero, la tensión jamás deja de distenderse. Más allá de estas novedosas ideas, existe un vínculo de obediencia claro e innegable entre el Estado y el ciudadano, que cualquier persona puede experimentar. Si bien esta obediencia teóricamente “a sí mismo”, que pretendería explicar la obediencia al Estado, fácticamente genera tensiones entre gobernantes y gobernados que podrán ser aliviada con la representación descendente.

Entonces, en esta representación, que denomino ascendente, el rol del hombre es fundamental, pues es *Matter* y *Artificer*. La legitimidad está dada por el consenso, tácito o explícito, de los hombres al crear, “desde abajo”, tal hombre artificial que imparte normas comunes para los que habiten la región sobre la cual es soberano. El hombre al concientizarse tanto sobre las limitaciones naturales que posee para poder desenvolver su proyecto de vida, como de la indefensión antes los otros, quienes pueden, en

³¹ Dusso, *La representación política*, p. 24.

³² T. Hobbes, *Lev*, “Introduction”, p. 18.

cualquier momento, no sólo adueñarse de lo que consiga sino hasta de él mismo, depone su derecho natural y crea el Estado para su defensa y protección. De hecho, cuando se define la esencia del Estado, se aclara sin ambages que su objetivo es para “lograr la paz y la seguridad de todos”.³³ Más adelante en el mismo texto se precisa que tal *Salus Populi* “no consiste en una mera preservación, sino también en todas aquellas satisfacciones de la vida que todo hombre por su legítimo trabajo, sin poner en peligro o dañar a la República, adquiera por cuenta propia”.³⁴ Pero cuando tal protección no se cumple, el Estado se disuelve y los hombres al retomar todos sus derechos naturales vuelven habitar tal situación de peligrosidad y confusión celeberrimamente conocida como estado natural. En efecto, “cuando en una guerra (ya sea externa o interna) los enemigos obtienen la victoria, de forma tal que las fuerzas de la República no pueden mantener más el territorio y no hay más protección para los leales súbditos, entonces la República queda disuelta, y todo hombre en libertad de protegerse por todos los medios que su propio juicio le sugiera”.³⁵

Si bien he considerado esta representación como ascendente, es necesario aclarar que también se presenta aquí el elemento descendente, en el sentido que quien forma la unidad política lo hace “desde arriba”. Ambas perspectivas conviven en esta novedosa forma política moderna. En efecto, quien da forma política a la multitud no pueden ser las personas disgregadas en choque de intereses y pasiones, sino *la misma forma que se está formando*. La construcción de la estatalidad y su representatividad no presenta, en rigor, dos tiempos como el discurso contractualista muchas veces lo presenta, a saber, personas que acuerdan y luego como resultado surge el Estado representativo, sino que ‘se

³³ T. Hobbes, *Lev*, XVII, p. 262.

³⁴ T. Hobbes, *Lev*, XXX, p. 520.

³⁵ T. Hobbes, *Lev*, XXIX, p. 518.

asemeja a aquel *Fiat*, [...] pronunciado por Dios en la creación'. Mediante este pacto original los hombres se reconocen vinculados a esta forma que les da unidad como cuerpo político, pero, en esta instancia fundacional, el representante político estatal no está condicionado, no recibe un imperativo, ni es un delegado condicionado, sino pura libertad para el ejercicio del poder. Como aclara el mismo Hobbes: "La opinión de que todo monarca recibe su poder por medio del pacto, es decir, condicionado, procede desde la falta de comprensión de esta sencilla verdad: siendo los pactos no más que palabras y voces, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a ningún hombre, sino es desde la espada pública, es decir, desde las manos desatadas [*untied hands*] de aquel hombre o Asamblea de hombres que poseen la soberanía".³⁶ Así como la fuerza no genera derecho, tampoco lo logra el consenso exclusivamente, sino ambos, fuerza y consenso, concomitantemente. "Pactar significa simplemente expresar un consenso a obedecer y renunciar a rebelarse, porque tal actitud es incompatible con el orden civil. Hobbes no da lugar a criterios privados desde los cuales resulte racional controlar al soberano e imponerle conductas, pues no nace del pacto sino que, por el contrario, el pacto es posible gracias a él".³⁷

Representación descendente

Por representación descendente me refiero a la representación teológico-política de la persona de Dios que portan los soberanos cristianos, mediante la cual son los únicos intérpretes autorizados

³⁶ T. Hobbes, *Lev*, XVIII, p. 268.

³⁷ J. Dotti, "Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de representación", O. M. Donato R. y P. E. González Monguí, (comp.), *Carl Schmitt. Análisis crítico a su obra jurídica, política y filosófica*, (Bogotá: Universidad Libre de Colombia, 2011), p. 204.

de sus atributos, su mensaje y la forma de adorarlo en el territorio sobre el cual poseen la soberanía.

Los primeros cuatro capítulos de la segunda parte del *Leviatán* presentan una subunidad temática dentro del gran tema que es el Estado. Se trata de la fundamentación y caracterización esencial de la República y sus atributos. Allí se encuentran no sólo las dos vías de acceso para erigirla, por institución o por adquisición, sino los derechos de soberanía y las formas posibles de encarnar tal soberanía, a saber, monarquía, aristocracia o democracia. Pero desde la mitad el capítulo XX, el cual cierra esta subunidad, y hasta el final, Hobbes propone que “consideremos ahora que nos enseña la Escritura sobre este mismo punto”,³⁸ haciendo alusión directa a la soberanía absoluta que debe portar el Estado para poder cumplir eficazmente su misión.

Desorientando al lector que pretende encontrar sólo una fundamentación antropológica del Estado, el autor del *Leviatán* pasa revista de modo sucinto a ciertos episodios bíblicos donde encuentra que: en Moisés, en Saúl, en los tiempos cuando Jesús estuvo en este mundo o en el relato del Génesis sobre el paraíso quien detento el poder de modo tal que pudo prodigar paz y estabilidad lo tuvo en forma absoluta. De allí que “según la razón y según la Escritura, cuando el poder soberano reside en un hombre [...] es tan grande como quepa imaginarlo [...] quienquiera que, pensando que el poder soberano es demasiado grande, trate de reducirlo, tendrá en definitiva que someterse a otro poder que pueda limitar aquél, es decir, a un poder mayor”.³⁹ Sigo, entonces, la orientación que el mismo Hobbes propone para completar la comprensión de esa soberanía absoluta e indago particularmente

³⁸ T. Hobbes, *Lev*, XX, p. 316.

³⁹ T. Hobbes, *Lev*, XX, p. 320.

sus consideraciones sobre el reino de Dios, como modelo de gobernabilidad y de representación descendente.

El reino de Dios es tematizado en dos capítulos, en el XXXV, donde lo define, y en el XL, donde explicita el pacto por el cual se genera y sus derechos. Alejándose de las consideraciones de los teólogos, Hobbes entiende que el reino de Dios es un reino efectivo y no alegórico o metafórico, “constituido por los votos del pueblo de Israel en modo peculiar, donde se elige por pacto con Dios a él como rey, con su promesa de otorgarles la posesión de la tierra de Canaán”.⁴⁰ Más adelante, precisa que “el padre de la fe y primero en el reino de Dios por pacto fue Abrahán”.⁴¹ Luego de definir esto, se inicia un análisis sobre el pacto entre este patriarca y Dios, que brindan las claves para comprender y llevar adelante el poder soberano de modo absoluto y efectivo. En primer lugar, Dios ha hecho un pacto no con cualquier hombre, sino con alguien que “ya” es soberano. Abrahán tiene un poder efectivo sobre su casa, compuesta de muchos hijos, parientes y siervos, es su padre y señor. De allí que sus súbditos han “de recibir los mandamientos de Dios a través de su soberano”. Del mismo modo, “en todo Estado” los súbditos “deben obedecer las leyes de su soberano en lo referente al culto externo y a la profesión religiosa”.⁴² En segundo lugar, “cuando alguno de los súbditos de Abrahán pretendía tener [...] alguna otra revelación de Dios en apoyo de alguna doctrina que Abrahán había prohibido [...] le era lícito castigarlo [...] por tanto también hoy le es lícito a un soberano castigar a aquéllos cuya inspiración privadas se opone a lo que mandan las leyes; pues dentro de un Estado, el soberano ocupa el mismo lugar que Abrahán ocupaba dentro de su familia”.⁴³ Finalmente, “así como

⁴⁰ T. Hobbes, *Lev*, XXXV, p. 634.

⁴¹ T. Hobbes, *Lev*, XL, p. 736.

⁴² T. Hobbes, *Lev*, XL, p. 738.

⁴³ T. Hobbes, *Lev*, XL, p. 738.

sólo fue Abrahán de su familia, así también sólo el soberano de un Estado cristiano es el indicado para decir cuál es y cuál no es la palabra de Dios”.⁴⁴

Este pacto se renueva con Moisés y luego con Jesús. Pero en este último la renovación es de un modo peculiar, deponiendo la coacción externa y renovando la fe interna. El rol de Jesús, afirmará Hobbes, se reduce a tres aspectos: “la primera, su misión de Redentor; la segunda, la de pastor, consejero o maestro; [...] la tercera, la de un rey eterno, pero bajo su Padre”. Ahora bien, es crucial tener en cuenta que sólo cuando Jesús regrese definitivamente a la tierra “tendrá comienzo ese reino glorioso sobre sus elegidos, que habrá de durar eternamente”.⁴⁵ De allí que, Él “mandó a obedecer a aquéllos que entonces estaban sentados en la Cátedra de Moisés, y pagar tributo a César”, “por tanto, nada ha sido hecho ni enseñado por Cristo, que tienda a disminuir los derechos civiles de los judíos o del César”.⁴⁶

Entonces, Abrahán en tanto que es soberano está en condiciones de representar a Dios y, esta representación descendente como en reiteradas ocasiones lo afirma Hobbes de modo explícito, debe reproducirse en los Estados cristianos. Es muy importante tener presente la observación que se hace sobre el estatus de Abrahán, pues él “ya” es soberano, es decir, antes de recibir la representación descendente de la persona Dios, representa legítimamente a sus súbditos.

La representación descendente posee las siguientes particularidades, que la diferencia de la ascendente. En primer lugar, la persona Dios no crea al soberano civil, éste es creado por los hombres mediante un pacto o consenso entre ellos previamente a recibir la representación divina. En segundo lugar,

⁴⁴ T. Hobbes, *Lev*, XL, p. 738.

⁴⁵ T. Hobbes, *Lev*, XLI, p. 760.

⁴⁶ T. Hobbes, *Lev*, XLI, p. 766.

el soberano representante de Dios, el Estado, no tiene autoridad sobre su representado, Dios, en cambio, sí la tiene sobre sus súbditos, a quienes también representa. En tercer lugar, el *deus mortalis* queda bajo la soberanía del Dios inmortal, en cambio, éste no queda bajo la soberanía de otro. En cuarto lugar, la persona Dios que es representada por el soberano civil es “una”, mientras que los representados por un Estado son muchos, en rigor, una multitud, y no “una” persona. En quinto lugar, es por medio de la representación que se obtiene un gobierno, con el fin de que los autores representados puedan beneficiarse con la paz, condición necesaria para desarrollar lo más plenamente sus capacidades. En cambio, la persona Dios no recibe ningún beneficio con esta representación, pues al ser perfecto, no posee carencias. En este caso, el beneficio es solamente para el hombre, quien debido a su incapacidad de autogobernarse es auxiliado por el poder divino. Esta representación descendente provoca que sólo el Estado monopolice y dé sentido al mensaje divino, de esta forma, impide que los ciudadanos se arroguen la interpretación del absoluto, en este caso, Dios, y reclamen para sí obediencia ante los otros. Una situación que, de no evitarse, devendría en un indeseable estado de naturaleza.

Conclusión

He mostrado de que forma el Estado según Hobbes es el soporte institucional de dos representaciones: una proveniente de los ciudadanos, que por ello mismo la he denominado ascendente, aunque desde otro punto de vista también es descendente; y otra, de Dios, totalmente descendente. Ambas representaciones tienen una semejanza con la representación esbozada por Tertuliano al explicar la Trinidad y luego resemantizada por el cristianismo medieval y no con una representación jurídica. Específicamente, en la representación teológico-política entre el Estado y los hombres

se verifican al menos estos cuatro aspectos: 1) una diferencia ontológica entre representante y representado, observable entre la multitud disgregada y el dispositivo político Estado; 2) una potencia demiurga que crea al mismo tiempo representante y representado, la forma Estado es creada y creadora del mismo orden político; 3) la autoridad del representante para actuar y hablar libremente sobre quienes aceptan obedecerlo, el Estado no es un mero delegado de los representantes; 4) la necesidad de la representación para manifestarse, Dios, la nación, el pueblo, la libertad o la justicia requieren necesariamente de una representación para intervenir debido a su carácter absoluto.

Una posible objeción general a la tesis que considera lo teológico en Hobbes como un aspecto estructural de su proyecto político puede ser la siguiente. Al ser Hobbes un hombre inmerso en la cultura religiosa imperante del siglo XVII, y al ver que una de las principales causas de disputa estribó en diversas y antagónicas interpretaciones de la Biblia por fervorosos creyentes, el filósofo británico no tuvo otra posibilidad de incorporar la dimensión religiosa dentro de su proyecto, pero sometiéndola a la dimensión política, por lo cual su postura fue considerada, en el mejor de los casos, como un erastianismo, un cesaropapismo o un agnosticismo y, en el peor, como de un ateísmo camuflado y cínico.⁴⁷

⁴⁷ J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, (Cambridge: CUP, 1914). L. Strauss, (1953), "On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy", *Hobbes Studies*, (Basil Blackwell: Oxford, 1965). Q. Skinner, "The context of Hobbes's theory of political obligation", Cranston & Peter (eds.), *Hobbes and Rousseau*, (Nueva York: Anchor, 1972). M. L. Lukac de Stier, *El fundamento antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*, (Buenos Aires: Educa, 1999). L. Madanes, *El árbitro arbitrario*, (Buenos Aires: Eudeba, 2001). C. Balzi, *Humanismo, ciencia, política*, (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2009).

Sin embargo, más allá de la gran evidencia textual, que se inicia en el mismo nombre de su obra máxima, la célebre imagen en el frontispicio, las acaloradas discusiones con el clero de turno, la inherencia de la dimensión religiosa no sólo se encuentra en el Estado, sino en la naturaleza humana misma. En primer lugar, en los capítulos XI y XII del *Leviatán*, Hobbes afirma enfáticamente que una investigación seria de la naturaleza conduce a postular una causa primera que los hombres llaman Dios.⁴⁸ En segundo lugar, en el capítulo XII, se aclara que sólo en el hombre existen semillas y frutos de la religión.⁴⁹ Finalmente, en el capítulo XXXI, se propone una fuerte distinción entre los que reconocen naturalmente a Dios y por ello forman parte de su reino y los que no lo hacen y devienen enemigos.⁵⁰

Estos vínculos naturales entre lo humano y lo divino retratan una mentalidad religiosa en el hombre que no es posible actualizar en

⁴⁸ “Es imposible hacer cualquier tipo de investigación profunda sobre las causas naturales no estando dispuesto por ello a creer que existe un Dios eterno”, *Lev*, XI, p. 160. “Porque el que desde cualquier efecto que ve pasar, razonara sobre su causa inmediata y próxima, y de allí a la causa de las causas, sumergiéndose profundamente en la investigación de todas ellas, llegará en último término a sostener que debe existir (como los filósofos paganos lo confesaron) un primer motor [*First Mover*], es decir, una primera y eterna causa de todas las cosas, a la cual los hombres le asignan el nombre de Dios”, *Lev*, XII, p. 166.

⁴⁹ “Viendo que no hay signos ni frutos de religión, sino exclusivamente en el hombre, no hay motivos para dudar que la semilla de la religión está también solamente en el hombre”, *Lev*, XII, p. 164.

⁵⁰ “Quiéranlo los hombres o no, siempre estarán sujetos al poder divino, y quienes niegan la existencia o la providencia divina no sacuden su yugo, sino su propia tranquilidad. [...] aquellos que creen que existe un Dios que gobierna el mundo, que ha dado preceptos y que propone recompensas y castigos a la humanidad son súbditos de Dios; todo el resto debe ser entendido como enemigo”, *Lev*, XXXI, p. 554-556.

estado natural debido a que en tal situación imperan circunstancias desfavorables para una vida pacífica. Por ello, del mismo modo que las pasiones naturales como el temor y el honor del hombre no se anulan al abandonar el estado natural, sino que se canalizan hacia el Estado, la creencia natural en Dios también se canaliza hacia la República eclesiástica y civil.

La precisión, erudición y argumentación con la que Hobbes incorpora consideraciones teológicas en su itinerario intelectual no estriba en una mera estrategia instrumental o retórica para sumar voluntades a su posición filosófica política, sino en una comprensión aguda tanto de la naturaleza humana como del modo de protegerla. Esta comprensión reconoce una dimensión trascendente en el hombre, quien busca incesantemente un ente absoluto que lo oriente y lo represente. Pero como este objeto no puede ser captado por una mente finita, los hombres en su ambición por ello generan innumerables dioses e interpretaciones parciales, reclamando para sí poseer una interpretación auténtica. Por eso tal impulso humano debe ser satisfecho, y de ningún modo cancelado, por un actor legítimo que los represente y que sea el encargado de determinar una interpretación pública para zanjar disputas acerca de Dios y su mensaje divino. Este actor es el Estado.

Bibliografía

- Balzi, C., *Humanismo, ciencia, política*, (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2009).
- Brito Vieira, M. & Runciman, D., *Representation*, (Cambridge: Polity Press, 2008).
- Brito Vieira, M., *The Elements of Representation in Hobbes*, (Leiden & Boston: Brill, 2009).
- Bredenkamp, H., "Thomas Hobbes's Visual Strategies", P. Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, (Cambridge: CUP, 2007), pp. 19-60.

- Cicero, *De oratore*, disponible en <http://www.thelatinlibrary.com/>
- Dotti, J., “Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de representación”, O. M. Donato R. y P. E. González Monguí, (comps.), *Carl Schmitt. Análisis crítico a su obra jurídica, política y filosófica*, (Bogotá: Universidad Libre de Colombia, 2011), pp. 197-224.
- . “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, *Avatares filosóficos*, nro. 1, (2014), pp. 27-54.
- Duso, G., *La representación política*, (CABA, UNSAM, 2015).
- Hobbes, T., *The Elements of Law*, J. C. A. Gaskin, (ed.), (Oxford: OUP, 1999).
- . *Leviathan*, N. Malcolm, (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 2012).
- Hoffman, H., *Rappresentanza – Rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’Ottocento*, (Milano: Giufre Editore, 2007).
- Lukac de Stier, M. L., *El fundamento antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*, (Bs. As.: Educa, 1999).
- Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, (Buenos Aires: Eudeba, 2001).
- Malcom, N., “The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective”, *Aspects of Thomas Hobbes*, (Oxford: OUP, 2002).
- Martinich, A. P., *A Hobbes Dictionary*, (Cambridge: Blackwell, 1995).
- Neville Figgis, J., *The Divine Right of Kings*, (Cambridge: CUP, 1914).
- Osborn, E., *Tertullian, First Theologian of the West*, (Cambridge: CUP, 2001).
- Oxford Latin Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1968).
- Pitkin, H., *The Concept of Representation*, (Berkeley: University of Berkeley Press, 1972).

- Schmitt, C., *Politische Theologie*, (München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1922).
- Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, (Köln-Lövenich: Hohenheim, 1982).
- . *Römischer Katholizismus und politische Form*, (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984).
- Skinner, Q., “Hobbes on Persons, Authors and Representatives”, P. Springborg, (ed.), *The Cambridge Companion to Leviathan*, (Cambridge: CUP, 2007).
- Strauss, L., (1953), “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”, *Hobbes Studies*, (Oxford: Basil Blackwell, 1965), pp. 1-29.
- Tertuliano, *Adversus Praxeam*, disponible en: <http://www.tertullian.org/>
- Tierney, B., “La idea de representación en los concilios medievales de occidente”, *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 187, (1983), pp. 40-49.

HOMO VEL LUPUS
DOS TRADICIONES POLÍTICO-JURÍDICAS
DIVERGENTES

Julio Raúl Méndez
Universidad Católica de Salta
Universidad Nacional de Salta
Pontificia Accademia di S. Tomasso d' Aquino. Roma

1. La determinación hobbesiana del paradigma

Debajo de la configuración de las concepciones político-jurídicas es posible identificar un paradigma, en el sentido kuhniano, respecto al sentido más profundo de la convivencia humana. Esos paradigmas generan tradiciones que alimentan y sostienen los modelos de organización político-jurídica; cómo sea la organización básica, constitucional, de una sociedad depende de una visión filosófico-política tributaria de la comprensión que se tenga del sentido y el alcance de la coexistencia humana.

La historia de la filosofía política nos ofrece el interesante caso de una fórmula latina que sirvió de inspiradora a reflexiones que generaron tradiciones político-jurídicas divergentes.

Es un clásico reconocer a Hobbes como uno de los padres del estado moderno, que aportó un claro paradigma de comprensión de la vida social y política. La sufrida experiencia de la prolongada guerra civil inglesa del siglo XVII le hizo considerar a Hobbes (1588-1679) que el estado natural del hombre es el de la guerra

de todos contra todos [*bellum omnium in omnes*].¹ Este punto de partida le resulta “un principio universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie”. Esa experiencia le hizo leer detrás de los acontecimientos de su época una estructura antropológica universal y permanente.

En su *Leviatán* de 1651 Hobbes distingue los modelos de la estructura relacional en las sociedades humanas y en los animales: “la buena convivencia de estas criaturas es natural, la de los hombres proviene sólo de pacto, lo cual implica artificio”.² Es decir que la paz es algo natural, dado espontáneamente, entre los animales; en cambio, entre los hombres es una construcción cultural a estructurarse de modo político y jurídico.

Casi una década antes, en el *De cive* de 1642, Hobbes había descrito las situaciones humanas con dos paradigmas tomados de su cultura clásica y expresados a modo de apotegmas: “el hombre es Dios para el hombre; y el hombre es lobo para el hombre” [*homo homini Deus; et homo homini lupus*]. El mismo Hobbes explica: “Por cierto que con verdad se han dicho estas dos cosas: que el hombre es Dios para el hombre, y que el hombre es un evidente lobo para el hombre. El primer dicho se aplica a las conductas de los conciudadanos; el segundo a la de los estados entre sí”.³

En cuanto siempre desea y procura el bien para sí y los suyos, cada hombre es un dios protector y providente para sí mismo. Lo

¹ T. Hobbes, *El ciudadano* I, 12, J. Rodríguez Feo (ed. bilingüe), (Madrid: Ed. Debate, 1993), p. 20. Sobre el estado natural de guerra generalizada ver también *Leviatán* I, 13, (San Juan: Ed. Universitaria. Universidad de Puerto Rico, 1978), pp. 107-111.

² T. Hobbes, *Leviatán* II, 17, p. 150.

³ En la *Carta al Conde Guillermo de Devonshire* que oficia de dedicatoria de la obra: “Profecto utrumque verum dictum est, Homo homini Deus, and Homo homini Lupus. Illud si concives inter se; Hoc si civitates comparemus”, T. Hobbes, *El ciudadano*, p. 2.

segundo vale respecto al otro hombre. En cuanto cada hombre se relaciona conflictivamente con lo extraño es como un lobo salvaje agresor y amenazante. Así se definen y se articulan entre sí la clausura egoísta de cada individuo sobre sí mismo y la agresividad hacia el otro.

Ahora bien, ambas sentencias [que el hombre sea un *dios* o que sea un *lobo*] proceden de sendos comediógrafos latinos. Ellas han constituido dos figuras paradigmáticas y han servido a través de la historia para definir la relación político-jurídica.

La primera sentencia aparece en la pluma de Caecilius Statius (220-168 a. C.) y pertenece a un fragmento de una obra perdida. El verso completo reza: “el hombre es un dios para el hombre, si conoce su tarea” [*homo homini deus est, si suum officium sciat*].⁴ En la semántica del poeta “la tarea” tiene un alcance de tipo existencial. Quiere decir: el hombre es un dios para el hombre si sabe vivir como hombre, proveyendo sabiamente a sus necesidades y actuando positivamente respecto al otro hombre, haciéndose cargo del cuidado del otro. Se trata de un deber originado en un mandato divino. Para que la relación sea positiva es necesario un acto mental de toma de conciencia del sentido de la alteridad y del modo de actuar en ella; esto es conocer el oficio de ser hombres.⁵

La segunda sentencia procede de otro comediógrafo de la misma época, Titus Martius Plauto (254-184 a.C.) en su obra

⁴ O. Ribbeck, *Scaenicae Romanorum Poesis. vol. II Comicorum Romanorum fragmenta*, (Lipsiae: Teubnerl, 1898), p. 89.

⁵ Mucho menos conocida, y por cierto para nada por Hobbes, es la afirmación de la carta *A Diogneto*, de autor desconocido de la segunda mitad del s. II. Allí se dice que el cristiano, en cuanto imita a Dios de quien recibe gratuitamente todo, cuando da gratuitamente a los necesitados llega a ser Dios para los que reciben de él. Es decir que Dios actúa su providencia con los pobres a través del cristiano. Cfr. *A Diogneto* X, 6, G. Gentili (ed), (Bologna: EDB, 2006), pp. 60-61.

Asinaria, donde el texto dice: “lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando no sabe qué tal sea” [*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*].⁶ No quiere decir que de por sí el hombre sea una amenaza, sino solamente cuando el otro que aparece no es reconocido; cuando es un extraño desconocido [*ignotus*], no se sabe qué tal sea, entonces el hombre no actúa como tal, sino como un lobo ante un [posible] lobo.

En este apotegma está ausente la apertura inicial e incondicionada que hace reconocer a todo otro como *alguien*, con quien existe un vínculo originario. El trato propiamente humano queda circunscrito a un círculo. Cuando se presenta otro hombre, si no se lo conoce no se lo reconoce como tal. Inicialmente hay una prevención negativa.

Ésta es en la obra de Plauto la argumentación del mercader que no quiere entregar a Leónidas el dinero por la compra de dos asnos a Deméneto (el amo de Leónidas). Porque no lo conoce y no le inspira confianza. A su vez, Leónidas, el esclavo, que está tratando de engañar al mercader fingiendo ser Sáurea el administrador de la casa, se muestra ofendido por la desconfianza [*hodie facturum satis pro iniuria*, hoy ya está suficiente como ofensa]. Pero su defensa no radica en la dignidad común, sino en que, a pesar de estar sucio en su presentación, es un hombre correcto y de una gran fortuna.⁷ Queda sobreentendido que la presentación externa manifiesta la índole del sujeto, que la confianza y el vínculo no son lo originario.

La argumentación del esclavo Leónidas postula la superación de los prejuicios surgidos de las apariencias. Él invoca que si

⁶ Plauto, *Asinaria*, F. Bertini (ed.), (Genova: Istituto di Filologia Classica e Medioevale. Facoltà di Lettere. Università di Genova, 1966), acto II, escena 4, 88; verso 495, p. 39.

⁷ Plauto, *Asinaria*, versos 497-498: “*quamquam ego sum sordidatus, frugi tamen sum, nec potest peculium enumerari*”.

se conocieran sus condiciones personales merecería fe; por su presentación externa no se muestra él tal como es y, entonces, ante él el mercader no se manifiesta como un hombre, sino como un lobo. No aparece reivindicada la apertura incondicionada ante la presencia del otro, por ser simplemente otro hombre, sin necesidad de otro calificativo. En realidad, el aspecto ruinoso de Leónidas coincide con su condición de hombre ruin, que está tratando de engañar al mercader. Pero su argumentación hace pie en la del mercader: éste lo considera un posible lobo porque no lo conoce, su apariencia ayuda a que no lo conozca como hombre de bien.

Notemos que en ambos latinos el respectivo apotegma depende de una condición. Según Cecilio, para ser un dios se necesita una determinada toma de conciencia; según Plauto, para ser un lobo se necesita no conocer la calidad del otro. Para Plauto hay una desconfianza inicial, pues no sabemos si el que aparece es bueno o malo; ante la duda suponemos que es malo y en consecuencia actuamos agresivamente.

Para Hobbes éste es el estado de naturaleza.⁸ El calificativo fundamental de reconocimiento será recién el de conciudadano [*concivis*] en el seno del estado. De por sí, originariamente, para Hobbes el hombre es *siempre* un lobo para el otro hombre; la condicional témporo-modal [cuando no sabe qué tal sea] de Plauto se ha radicalizado hasta desaparecer. La peligrosidad natural en Hobbes es universal y sólo se supera en la organización estatal, cuando se es conciudadano.

En el estado de naturaleza no hay un dinamismo ni una finalidad de convivencia pacífica, ni de interferencia positiva. Las acciones sólo proceden mecánicamente de los hombres por la vía de la eficiencia, pero sin un sentido ordenador.

⁸ Cfr. T. Hobbes, *El ciudadano*, pp. 7-9.

La finalidad sólo es introducida en la organización del estado por el corazón del hombre. De allí que el derecho propiamente dicho [*ius*] sea la pura libertad de coacción; la ley [*lex*] es otra cosa diversa: es *restricción* del dinamismo de los hombres que es sacrificado en aras de la paz social.⁹ Así se genera el estado o Leviatán, como un dios en la tierra que se ocupa de los hombres, pero teniéndolos a raya. Sólo en el seno del estado es posible confiar en el otro y ser pacífico, en cuanto todos estamos sujetos a la fuerza de la ley. La confianza no es en el hombre, sino en el conciudadano, es decir en el otro en cuanto también sujeto por la ley.

Por aquí reaparece la condicional de Plauto: puedo confiar solamente cuando reconozco en el otro la calidad de conciudadano. Esto no es una calidad suya, que emerja de su biografía, sino una calidad sobreañadida por el pacto. Pero el conciudadano hobbesiano no recupera la tercera figura de Plauto, la de ser hombre para el hombre, sino que es exaltado a la categoría del dios de Cecilio. La confianza que genera la común sumisión a la ley nos ubica mutuamente como ante un dios que nos cuida, al modo como cada uno se cuida a sí mismo.

El recurso de Hobbes a los apotegmas de Plauto y de Cecilio no fue una originalidad suya. Los aforismos de Cecilio y de Plauto se hicieron clásicos muy pronto, se puede decir que ya nacieron tales. Los encontramos citados por diversos autores a lo largo de los siglos; pero su sentido va cambiando de acuerdo al eje de las concepciones político-jurídicas. Las figuras están constituidas, pero su semántica va siendo reinterpretada en el tiempo. El juego se da entre los dos extremos, dios o lobo; la tercera figura plautiana, la del hombre, ante el ya conocido, queda de lado.

⁹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatán* II, 17, p. 147; II, 26, pp. 225, 240.

La lectura hobbesiana es una interpretación asimiladora en su propio discurso. En realidad, la historia de la filosofía es rica en testimonios de la apropiación especulativa del apotegma de Plauto y también del de Cecilio; en varias oportunidades aparecen incluso de manera combinada. Los encontramos en el filósofo estoico español Séneca en los comienzos de nuestra era, el humanista Erasmo de Rotterdam en el siglo XV, en Francis Bacon en el s. XVI, en Baruch Spinoza en el XVII y en Ludwig Feuerbach en el XIX. La que más notoriedad histórica alcanzó es la apropiación de Hobbes, al punto que es frecuente que muchos lectores inadvertidos piensen que es de su autoría, desconociendo la fuente latina.

La hermenéutica hobbesiana del apotegma debe su notoriedad a que abona el fundamento de una tradición de filosofía política y jurídica. Pero la fecundidad del *dictum* latino es más amplia y abona también la tradición divergente.

2. El otro paradigma

El rastreo de la historia de esta fecundidad nos muestra que, cien años antes de que Hobbes escogiera el apotegma plautiano en la figura del lobo, Francisco de Vitoria (1486-1546) había operado la recuperación de la tercera figura. De Plauto había asumido la figura del hombre en la identidad de su dimensión político-jurídica. La apropiación de Vitoria recuperaba también a Aristóteles y a Tomas de Aquino.

El padre de los derechos humanos y del derecho internacional ha interpretado la relación político-jurídica fundamental en el seno de una mutua pertenencia de los hombres entre sí en la sociedad. Para ello se ha servido de una clara fuente del derecho romano. Citando la ley *Ut vim* de las *Pandectas* expresa: “Y como se dice en *De iustitia et iure*, ‘la naturaleza estableció como esencial cierto parentesco entre todos los hombres’. De allí que es contrario al derecho natural que el hombre sea hostil al hombre sin causa

alguna. Pues no es el hombre un lobo para el hombre, como dice Ovidio, sino hombre”.¹⁰ He aquí recuperada la tercera figura, la humanista.

¿Por qué Vitoria remite a Ovidio? La confusión con Plauto no es casual, pues su tesis está presente en textos ovidianos frecuentados por Vitoria. En su obra *Metamorphoses*, Ovidio (43 a. C. – 17 p. C. n.) concatena una multiplicidad de mitos que tejen una secuencia histórica desde el origen del universo hasta su propio tiempo [el imperio de Augusto]. Allí señala que primero se vive la edad de oro, sin violencia ni ejército, luego la edad de plata, donde se establecen las estaciones del año y el orden del trabajo; a éstas sucede la edad de bronce, en la que se impone la guerra de todos contra todos.

Poéticamente describe Ovidio un panorama conflictivo de las relaciones humanas. Con mano sangrienta se vive del rapto. El huésped no está seguro del anfitrión [*non hospes ab hospite tutus*],¹¹ ni el suegro respecto al yerno. Es rara la ayuda entre

¹⁰ F. de Vitoria, *Relecciones teológicas. De Indis. Rel. I De titulis legitimis...*prop. 2. “Et ut dicitur ff., ‘De iustitia et iure’, 1. *ut vim: inter homines omnes cognationem quandam natura constituit*. Unde contra ius naturale est ut homo hominem sine aliqua causa adversetur. Non enim homo homini lupus est, ut ait Ovidius, *sed homo*”. T. Urdániz, (ed.), (Madrid: BAC, 1960), p. 709. La primera cita está tomada de *Digesta* I, 1, 3, *Corpus Iuris Civilis*, ed. Kreuger-Mommsen, I, 2: “Ut vim atquem iniuriam propulsemus: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit. Iure fecisse existimetur, et *cum inter nos cognationem quandam natura constituit*”. La segunda cita (el texto de Plauto) la remite a Ovidio, en otras ediciones es atribuida innominadamente a un “comicus”; en este caso su fuente sería Plauto; pero la edición crítica que citamos dice claramente *Ovidius*.

¹¹ O. Nasonis, *Metamorphoses*, (Leipzig: Ed. Anderson, 1982), I, p.144. También P. Ovidio Nasón, *Quince libros de Metamorfosis*, Iglesias Montiel – Álvarez Morán (trad.), (Madrid: Ed. Cátedra, 1995).

hermanos; el marido es una amenaza para la esposa y ésta para el marido. En ese panorama yace vencida la piedad [*victa iacet pietas*],¹² que es la virtud del respeto hacia aquellos de los que se recibe la vida: los parientes, la patria y los dioses. Esto expresa la degradación de la humanidad que se vuelve contra sí misma, por ello la pesimista descripción de Ovidio se cierra denunciando que Astrea, la diosa de la justicia, es la última en abandonar la tierra manchada por la sangre de los crímenes humanos.

Este cuadro muestra que el encuentro humano se volvió peligroso; no lo era inicialmente, pero históricamente ha adquirido esta característica con tal gravedad, que la ha tornado estructural. Por ello Vitoria en sus lecciones proyecta la tesis ovidiana de que ningún encuentro humano es seguro [*non hospes ab hospite tutus*, “el huésped no es cuidado por el anfitrión”] sobre la figura del principio plautiano del *homo homini lupus*.

Ahora bien, hay una importante diferencia entre sostener que estructuralmente, esencialmente, el hombre sea enemigo del otro hombre y sostener que no era así al principio, pero que históricamente se ha introducido el conflicto en las relaciones humanas. Aquí permanece la diferencia entre Ovidio y Plauto. La tesis de este último no incluye una primigenia edad de oro pacífica. Hobbes, que también conoce a Plauto y a Ovidio, radicaliza su postura: lo estructural y permanente es la agresión mutuamente destructiva; lo de la primigenia edad de oro es una fábula, generada por los antiguos pensadores para exaltar la paz en la justicia.¹³

A su vez, la tesis vitoriana de la tercera figura, la humanista, contradice la tesis de Plauto, afirmando lo que éste había negado; pero no lo hace ingenuamente.

¹² O. Nasonis, *Metamorphoses*, I, pp. 149-150.

¹³ T. Hobbes, *El ciudadano*, Prefacio al lector, pp. 6-7.

En el comediógrafo latino lo primero es la prevención negativa, sólo un conocimiento particular del otro abre a la confianza.

Para Vitoria lo primigenio en el encuentro humano es la apertura de socialización, pero hay razones fundadas para desconfiar y temer según las circunstancias y actuar violentamente como ante una agresión. Vitoria encuentra contrario al derecho natural que el *hombre sea hostil al hombre sin causa alguna*, pero si había alguna causa se justificaba la defensa incluso con la fuerza. Esta sería la situación de los aborígenes americanos ante la presencia de los españoles, aun cuando éstos fueran en son de paz.¹⁴ Vitoria no desconoce las realidades históricas de índole conflictiva, pero sostiene que *esencialmente* el hombre no es un enemigo sino un par del otro hombre y que su propia identidad humana incluye la *teleología* de la complementación social.

Vitoria sostiene que la vida social es algo necesario en la naturaleza humana. En esta necesidad estructural quedan enjuiciados como antihumanos el egoísmo y la marginación, queda negado que el conflicto sea algo estructural e ineludible. En este paradigma emerge recuperado el significado positivo de la alteridad del hombre para el hombre. Vitoria no hace uso de la utopía de la divinización mutua; en cambio propone el escenario de la inclusión universal, en un dinamismo político-jurídico que afirma a los participantes en su identidad humana. Esta vinculación no requiere para su reconocimiento y operatividad de ninguna selección ni exclusión, sino que es universalmente incluyente. No es necesario ser conciudadano de la misma estructura político-jurídica; los hombres de todos los reinos y de todas las tierras forman una unidad relacional entre sí con un bien común universal.

A la inversa de la tesis plautiana, en el encuentro frente a frente de un humano y otro, el primer movimiento no es la desconfianza

¹⁴ Cfr. F. de Vitoria, *Relecciones teológicas. De Indis*, p. 712

para revisar quién o qué tal sea. El primer movimiento es la toma de conciencia de la propia condición humana respecto al que aparece, y le reconoce a éste la misma condición. El encuentro humano es el requisito y la oportunidad para que se manifieste plenamente la condición humana de los que se encuentran. Para Vitoria toda presencia de un hombre frente a otro activa un dinamismo de vinculación originaria y necesaria para la vida humana propiamente tal.

En el trasfondo resuena la tesis de Aristóteles y de sus seguidores, incluido Tomás de Aquino. Naturalmente todo hombre es pariente y amigo de todo hombre [*quasi omnis homo sit naturaliter familiaris et amicus cum omni homini*].¹⁵ Los vínculos afectivos entre familiares son una muestra del espontáneo vínculo afectivo y benevolente con todo semejante, a primera vista y especialmente en situaciones donde el otro necesita ser asistido. Esta amistad social es la base, para Aristóteles y sus seguidores, de la convivencia entre los diversos, incluye y supera a la misma justicia, asegurando su real vigencia.

3. El pobre en el paradigma hobbesiano

Los dos paradigmas respecto al sentido y dinamismo de la coexistencia humana, el hobbesiano y el vitoriano, alimentan dos tradiciones diversas en el campo político-jurídico. En ellas la cuestión del pobre emerge como un detector de los alcances de cada uno de los paradigmas.

Para este análisis resulta irrelevante si Hobbes pensaba que el estado de naturaleza presocial tuvo existencia histórica o si era solamente una categoría de análisis, tomada de la observación de lo

¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII, 1, 1155a; T. de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum* VIII, 1, t. II, (Roma: Leonina, 1969), pp. 442-443.

que ocurre por debajo de las estructuras legales.¹⁶ Alguna expresión puede abonar la idea de que Hobbes pensaba que ese estado de naturaleza se podía verificar históricamente en América,¹⁷ por los relatos que le llegaban. En cambio, para Vitoria la experiencia de América había sido, un siglo antes, la ocasión para desarrollar su tesis de la socialidad primigenia. El hecho americano fue la tabla de prueba y desarrollo del pensamiento de Vitoria.

Ahora bien, Hobbes no intenta hacer historia, sino elaborar la legitimidad del estado y fundar la obediencia civil. La agresividad que señala la reconoce tanto entre los individuos particulares entre sí, como en el gobernante respecto a los súbditos y en los gobiernos hacia los otros pueblos.¹⁸

Hobbes reconoce en esos comportamientos agresivos las *tendencias naturales* del hombre; esto es lo espontáneo: el egoísmo y la violencia por impulsos pasionales. En cambio, el proceso de la racionalidad natural aparece para la defensa de la propia vida ante la violencia; es decir en el plano de lo particular. La racionalidad alcanza un contenido social solamente cuando se constituye la persona del estado, que es ejercida por el soberano.¹⁹ Pero, aun así, el razonamiento social no deja de ser un recurso egoísta para la propia preservación ante la amenaza de la destrucción.²⁰

Otro es el panorama para Vitoria. Él entiende que las *tendencias naturales* son las tendencias que la razón descubre como el sentido estructural de la presencia de los hombres ante los hombres, por ellos son los impulsos de la paz. Mientras para Hobbes lo *natural* es solamente lo mecánico impulsivo y amorfo, sin razón y sin

¹⁶ Cfr. C. B. Mac Pherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, (Barcelona: Fontanella, 1970), p. 34.

¹⁷ Cfr. T. Hobbes, *El ciudadano*, I,13, p. 20; *Leviatán* I,13, p. 110.

¹⁸ T. Hobbes, *El ciudadano*, 2-4, pp. 14-17.

¹⁹ T. Hobbes, *Leviatán*, II, 17, p. 150.

²⁰ Cfr. T. Hobbes, *El ciudadano*, I,13-14, pp. 20-21.

ley,²¹ para Vitoria lo natural es un dinamismo de complementación perfecta que la razón puede descubrir y al que acompañan también las emociones positivas en el encuentro humano.

Para Hobbes no hay relación jurídica alguna previa al estado; sólo aparece cuando se funda el estado y es solamente de derecho nacional. En cambio, para Vitoria la primera relación jurídica se constituye cuando se encuentra el hombre ante el otro hombre y se descubre como tal. Esta relación es de derecho humanitario e internacional, siempre presente en todo derecho interno; a ella le pertenece la consiguiente actuación inteligente y libre.

Para Hobbes la tesis de la socialidad natural es una ingenuidad. El axioma griego del “animal político”, aunque aceptado por muchos, es falso y proviene de una consideración muy ligera de la naturaleza humana. No es lo natural que el hombre amase al hombre por impulso espontáneo.²² Lo único natural es el egoísmo que engendra la guerra, la unión social es algo accidental y por interés individual. En Hobbes los vínculos entre conciudadanos se dan entre igualados por la ley; pero el acercamiento al otro y la sumisión ante la ley se originan en el interés propio. No hay un destino natural para el encuentro. La alteridad no es estructural y teleológica, es decir perfecta.

Cuando Thomas Hobbes retoma la expresión plautiana del hombre lobo del hombre, le quita la condicional de que esto ocurre cuando no se conoce al otro. Tampoco mantiene que la sospecha surja ante el mal entrazado. Para Hobbes la cuestión es universal, sin condiciones: todo hombre es un lobo para el otro hombre. Esta situación de agresividad mutua se soluciona solamente en el seno del estado, cuando todos estamos igualmente sujetos a la ley. Entonces

²¹ T. Hobbes, *El ciudadano*, I, pp. 14-21.

²² Cfr. T. Hobbes, *El ciudadano*, 2, p. 15.

cada uno es un lobo encadenado, que se mueve en el margen que la cadena de la ley le asigna a cada uno.

Así las cosas, ¿por qué el hobbesiano hombre egoísta desea vivir en paz? Pareciera que Hobbes proyectara la solución de la organización estatal existente de facto como una necesidad estructural. Esto sería introducir subrepticamente una teleología. Lo niega expresamente. Para Hobbes sólo existen la causa material y la eficiente, no la formal ni la final. Con toda claridad afirma su modelo mecanicista también en lo antropológico y social: “Los autores de metafísica cuentan otras dos causas además de la eficiente y la material, esto es, la esencia, que algunos llaman la causa formal, y el fin, o causa final, sin embargo ambas son causas eficientes”.²³ Por un mecanismo instintivo de temor a la muerte los individuos producen la organización que los protege. La organización preserva, pero no garantiza una realización universal, ni la busca. Lo evidencia la cuestión del pobre.

La condición de ciudadano [*cives*] es superadora de la condición natural de hombre, que era inferior a la de los animales en cuanto a convivencia pacífica con los semejantes. La vida legalmente organizada es también la solución para la pobreza. Para Hobbes la condición de pobre [*poor*] es la del hombre que, por la inexistencia de la ley, sumido en las guerras, no puede desarrollarse. Sin el estado todos corremos el riesgo de ser pobres; bajo la ley caen nuestros miedos y conflictos, está garantizada nuestra igualdad ante la ley, todos podemos ser prósperos en el marco del respeto mutuo por la no lesión y por la no intimidación.²⁴ Hobbes no expone por qué

²³ T. Hobbes, *De corpore*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, Molesworth (ed.), (Aalen: Scientia, 1966), t. I, p. 131. También en general *Critique du 'De mundo' de Thomas White*, Jacquot-Jones (trad.), (Paris: Vrin, 1973); *Court traité des premiers principes*, Berhardt (trad.), (Paris: PUF, 1988).

²⁴ Cfr. *Leviatán* I, 13 p. 106.

existen los pobres en el seno de la sociedad organizada y, menos aún, qué hace el estado respecto a los pobres que sigue habiendo cuando estamos debajo de la ley. No aparece para él la pobreza de algunos (muchos) ciudadanos como una frustración del objetivo buscado en la organización legal del estado. Hobbes pensaba que, asegurado el estado de derecho, estaba garantizada la salida de la pobreza, como si bastara la libertad ejercida en el marco protector de la ley para resolver las necesidades sea de modo particular sea de modo asociado con otro. Para Hobbes con el estado de derecho todos tienen garantizada la posibilidad de alimentarse, de vestirse, de educarse, de comerciar y prosperar.

El hecho del pobre está ahí como un límite para el estado hobbesiano, porque no se operó lo que en su seno era disponible. La pobreza aparece como una falta de ejercicio de las posibilidades, como una incuria. El áporos, el que no alcanza lo que necesita aparece como una *aporía* de la que el estado no se hace cargo, como una dificultad social irresuelta, silenciada, no abordada por la teoría política. Este dato de la historicidad no aparece considerado en el marco de las dificultades del poder. Que sólo algunos realicen su deseo y otros no, queda fuera de la actividad del estado hobbesiano, porque no existe una teleología en el encuentro humano originario que le dé a la organización social un contenido de inclusión universal.

4. El pobre en el paradigma vitoriano

El apotegma de Plauto era descriptivo, no indicaba ni negaba una teleología. Describe lo que suele ocurrir en una situación dada. El problema de Leónidas no es que sea un esclavo, sino que está mal presentado. Es un hombre rico, pero en ese momento su apariencia es la de un pobre. En el diálogo entre el mercader y Leónidas se aclara que la condicional que origina la actitud del lobo [la falta de reconocimiento como un igual] tiene su fenomenología en la presentación del otro. El mal aspecto es un modo de mostrarse

que no genera una reacción positiva. El mal entrazado genera desconfianza y activa al lobo. Así lo esclarece la argumentación de Leónidas: él resulta un extraño por su apariencia de pobre. Es el caso de la *aporofobia*, el rechazo al pobre, el pobre es sospechoso.

Bajo esta categoría [el pobre] se puede incluir al que no participa de los mismos bienes de vestimenta, de cultura, de raza, de patrimonio, de lengua, etcétera; es un carente de alguno de los bienes socialmente valorados. Desde la remota antigüedad griega el que queda fuera es el bárbaro. Hay una radical diferencia entre el griego y el bárbaro, por ello, sostiene Aristóteles, éste siempre habrá de ser esclavo del griego.²⁵ El de afuera, el bárbaro, tiene su lugar como un sometido. En la comedia de Plauto el lobo no es propiamente el mal entrazado, sino el que está bien emplazado, porque sospecha que el otro puede ser un lobo para él.

La cuestión del rechazo o la desconfianza frente al pobre es una disposición interna que está naturalizada desde antiguo. El Pseudo-Jenofonte (circa 440 - 420 a. C.) consideraba que los pobres son de por sí indisciplinados, injustos, ignorantes, malvados e inferiores.²⁶

Ahora bien, es preciso delinear la presencia social del pobre en la antigüedad. Hay esclavos pobres y hay esclavos ricos; hay hombres libres ricos y hay hombres libres pobres. La pobreza no quita la libertad política ni la condición de ciudadano. La pobreza radica en la escasez de bienes socialmente estimados. Por ello el pobre debe esforzarse mucho para mantenerse y permanecer de algún modo en la sociedad; el problema es que la pobreza implica una exclusión relativa, que, si no se le opone una acción positiva que procure la inclusión, tiende a profundizar y absolutizar la exclusión.

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Política* I, 1, 1252b 8-9.

²⁶ Cfr. Pseudo Jenofonte, *La República de los Atenienses*, incluida en Jenofonte, *Obras menores*, O. Guntiñas Tuñón (ed.), (Madrid: Gredos, 1984), pp. 283-288.

Aristóteles recoge que en la sociedad necesariamente [*anankaíon*] hay ricos y pobres, que entre ellos hay una tensión permanente, que en la democracia se da la soberanía de los pobres, pero esto es una deformación de la república.²⁷ Aristóteles considera que no deben prevalecer ni los pobres ni los ricos. Por ello al legislador le compete fortalecer la clase media y evitar que los ricos se aprovechen de los pobres.²⁸ Sin embargo en caso de conflicto, y, a pesar de reconocer que los débiles buscan siempre la justicia porque es su amparo y que los fuertes no se interesan por ella y que es difícil persuadirlos con razones, si no se resuelve por la votación, hay que estar a la parte de mayor patrimonio (!), y si hay empate aquí también, entonces hay que recurrir al sorteo.²⁹ El estagirita se detiene ante el fracaso de los procedimientos argumentativos y legales; los más fuertes, los más ricos, inclinan la balanza a su favor y la *polis* nada más puede hacer en este extremo.

Para medir esta frustración hay que tener en cuenta que Aristóteles considera que naturalmente todos los hombres estamos llamados a vivir en sociedad para alcanzar nuestra plenitud y que existe una natural amistad entre todos los hombres por el solo hecho de serlo. Esta amistad es un sustrato que supera incluso a la justicia.³⁰ Por ello es tarea de la autoridad fomentar la amistad en el seno de la

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Política* III, 7, 1279b5-7; III, 8, 1279b19.

²⁸ Cfr. Aristóteles, *Política* VI, 3 1289b30; VI, 12-13, 1296b12-1297a41.

²⁹ Cfr. Aristóteles, *Política* VIII, 3 1318 a27-b5.

³⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII, 1, 1155a. Aristóteles tiene un juicio crítico respecto a la riqueza material; es útil, pero no se la debe buscar a cualquier precio sacrificando la propia moral o la salud, cfr. *Ética a Nicómaco* X, 2, 1173b26-27. Entre los géneros de vida que puede elegir el hombre libre el afán desmedido de riquezas es opuesto a la vida filosófica, cfr. *Ética a Nicómaco* X, 8, 1178b5-1179a32.

sociedad para alcanzar los fines comunes para la plenitud de todos; pero el conflicto de intereses le pone un tope a lo que efectivamente puede hacer la *polis*. Aristóteles desde su visión teleológica de la vida social advierte la necesidad de actuar contra el dinamismo de la exclusión, pero se detiene ante la fortaleza de la prevalencia fáctica de los sectores más ricos. No renuncia a la teleología que requiere la acción positiva de la inclusión, pero se detiene ante la facticidad, como una frustración interna insuperable. No hay otro camino de la autoridad a favor de la inclusión.

En cambio, el apotegma de Cecilio [*homo homini deus est, si suum officium sciat*], en su teleología de la tarea de ser hombres, ponía en la alteridad el punto de una sublimación que eleva al hombre a la categoría de un dios para el otro hombre por su actividad benefactora. Ahora bien, como lo vimos, para Vitoria no se trata de ser dioses ni de ser lobos, sino de ejercer la condición propia del ser hombre. Esta condición se desafía y se estimula en su ejercicio en cada encuentro humano; para ella existe la organización civil de la sociedad y ha de buscarse la concordia de las naciones. Al recuperar Vitoria la tercera posibilidad plautiana, la figura humanista, instala en la teleología del encuentro y la organización político-jurídica, incluso la internacional, la forma propia de ser hombre en su completo cumplimiento.

La raigambre aristotélica de Vitoria se ve superada en la cuestión del pobre. De la antigüedad griega más cercano en este punto resulta el pensamiento de Platón, cuya motivación de fondo es, en definitiva, siempre la política.³¹ La *polis* como organización social se origina para resolver las carencias de cada uno, la falta de autarquía caracteriza por naturaleza a cada hombre y genera la necesidad de la asistencia mutua. Esta organización es para el bien y la felicidad de todos, no sólo la de algunos y la imposibilidad de

³¹ Cfr. Platón, *Carta VII* 324 b-c.

otros [los pobres].³² Así como la pobreza, también la riqueza en su exceso no es socialmente positiva; la autoridad tiene que velar por el bien de todos y moderar los excesos buscando la igualdad. Si la organización política no se hiciera cargo de la situación del pobre, para éste no tendría sentido pertenecer a ella.

Platón dirige una punzante crítica al que es amante de las riquezas, pero es pobre en cuanto a su alma y reacio a la filosofía.³³ Porque las riquezas no son favorables a la excelencia del alma por la virtud y porque la propiedad genera intereses particulares, la élite que gobierna no ha de poseer bienes propios, sino todo en común, de manera que estén satisfechas sus necesidades pero no tengan otro interés que el bien común de la *polis*.³⁴ El resto de la sociedad tiene acceso a la propiedad para servirse de ella, por eso no es tolerable que la pobreza permanezca como una aporía irresuelta en el cumplimiento de los fines de la *polis*. A la autoridad le compete una acción positiva para resolver el problema, de manera que lo que es común a todos efectivamente sea de todos, que no haya marginados.

Para Vitoria la relación originaria es la de ser hombre ante el otro hombre y para el otro hombre; es decir que se vive como hombre en y a través de la amistad social que genera la relación político-jurídica. El altruismo político-jurídico de la tercera figura [del *homo homini homo* y del *homo homini amicus*] favorece la permanencia de la totalidad de la sociedad de modo inclusivo, y en ella de cada persona particular por las relaciones.

Para Vitoria no hay un estado de naturaleza en el que los hombres sean puros individuos sin vínculos sociales y, por tanto, jurídicos. Con toda claridad expresa, en línea platónico-aristotélica y ciceroniana, la primacía de la causa final frente a la concepción mecanicista, que identifica en Epicuro y Lucrecio. La finalidad de

³² Cfr. Platón, *República* II, 369b-e y IV, 421-422.

³³ Cfr. Platón, *Carta VII*, 335 b1 ss.

³⁴ Cfr. *República* V, 449c y ss.

la diversidad de hombres y de su socialidad es la de subvenir a las indigencias con que venimos al mundo. Mientras las fieras pueden deambular en la selva de manera solitaria, el hombre es carente por sí mismo y sólo puede subsistir y vivir con alegría y virtud en sociedad con los otros hombres.³⁵

La índole teleológica de la vida social genera necesariamente normas imperativas para alcanzar la realización de su orden propio. Esto se agudiza por los conflictos, pero no se basa originariamente en ellos. En Vitoria la unidad previa a todo pacto social es por un cierto parentesco (*cognatio*) natural, fuente de un tipo de amor que es la amistad social. Ese parentesco universal genera el deber y el derecho de asistencia mutua en esa copertenencia constitutiva de la condición humana.

El hombre que considera Vitoria tiene una condición de primacía entre los demás entes de la naturaleza por la racionalidad, pero, al mismo tiempo, desde su nacimiento es un carente, un desprovisto (*inops*) de lo que necesita. Por su naturaleza el hombre viene afectado de una carencia radical: nace “*frágil, inepto, desprovisto y débil, despojado de todo auxilio, por tanto, indigente y desnudo, y sin pelos [que le cubran la piel]*”.³⁶ Es como la víctima de un naufragio, al que

³⁵ F. de Vitoria, *Relecciones teológicas. De potestate civili*. Prima conclusio 3- 6, ed. Urdániz cit., 154-159. Notemos que Hobbes explícitamente menciona a Platón, Aristóteles y Cicerón entre los filósofos “ingenuos” respecto al análisis de la sociedad y la política, cfr. *El ciudadano*, Prefacio, ed. cit., 5.

³⁶ F. de Vitoria, *Relecciones teológicas. De potestate civili*. Prima conclusio 4, pp. 154-155: “Hominem aut una ratione et virtute concessa reliquit fragilem, imbecillem, inopem et infirmum, omnique auxilio destitutum, undique indigentem et nudum, incrinemque. Contra se ex naufragio producit, in cuius vita miseria sparsit, quippe qui ab ipso statim ortu nihil aliud potest quam fragilitatis suae conditione plorata fletibus ominari”.

la vida lo llenó de miserias desde su nacimiento; por lo cual no le cabe sino llorar su condición. En esa misma condición la socialidad es el medio, el seno, en el cual se llega a vivir como hombres gracias al otro hombre.

Pero Vitoria distingue ese estado de carencia natural al que subviene la vida social, de otra situación. La del *pauper*, el pobre: aquel miembro de la sociedad que no alcanza a los bienes que la vida social ofrece.

El término *pauper* es diverso de *inops*, que hemos traducido por “desprovisto”. El término es distinto porque es otro el concepto. Todos venimos al mundo desprovistos, carentes, es una situación natural y universal: idéntica con la condición humana. En cambio, la de “pobre” es una situación de algunos, de muchos, pero no de todos. No es una condición natural, sino una condición social. Es una situación en las relaciones sociales y por ello la relación con el pobre y la acción respecto al pobre tiene su propia definición.

Así como la violencia y el conflicto son un dato de la experiencia y de la historia, que desafía la teleología del proyecto jurídico-político y reclama ser atendido, así la presencia del pobre es una denuncia de que en una sociedad la asistencia mutua no está siendo suficiente. Las carencias naturales han devenido pobreza social.

No está en la teleología de la sociedad producir pobres; pero los pobres están y están siempre. La teleología del amor como principio de la vida social genera entonces el hacerse cargo del pobre. No dejarlo en el margen ni aprovecharse de él, la *aporofobia* es lo contrario a la teleología humana.

En este abordaje vitoriano reaparece el fondo platónico cuando expone que la organización social se origina para resolver las carencias de cada uno, la falta de autarquía genera la necesidad de la asistencia mutua. Pero sobre todo que esta organización es para

la felicidad de todos, no sólo de algunos y la imposibilidad de otros [los pobres].³⁷

El análisis aristotélico proponía una consideración activa notablemente menos fuerte que la platónica. Vitoria va por este otro camino, en coherencia con la tesis de la teleología natural, redimensionada por la perspectiva cristiana.

Vitoria reconoce que no alcanza con el respeto mutuo entre individuos bajo la ley, cada uno buscando su interés. El mecanismo del interés individual protegido y su iniciativa no alcanzan para incluir a todos. Si no están todos en situación humana, no es una situación que ejerza la teleología de la convivencia humana. Vitoria considera al pobre como destinatario de una acción especial. El dinamismo del amor hecho caridad subviene al pobre con lo propio disponible. Lo superfluo [*superfluum*] es aquello que a alguien le llega y es más de lo que necesita para sí y para sus responsabilidades. Esos bienes son disponibles para subvenir a los pobres, por el principio del destino universal de los bienes.

El texto de Vitoria comenta a Tomás de Aquino, quien invoca el principio establecido por Basilio, seguido por Ambrosio y recogido en el decreto de Graciano: lo superfluo pertenece al pobre que lo necesita.³⁸ También Agustín formula este mismo principio.³⁹ Este principio patrístico tiene su base en el destino universal de los bienes, como derecho natural primario, con primacía sobre la propiedad privada, como derecho natural secundario. Aquí puede

³⁷ Cfr. Platón, *República* II, 369b-e y IV, 421-422.

³⁸ Cfr. T. de Aquino *Summa theologiae* II-II q. 32 a. 5 ad 2^m. Cfr. Basilius, *Hom. VI in Lucam XII*, 18, PG 31, 275. En el cuerpo del artículo Tomás lo vincula con *Lucas XI*, 41. Por ello, el clérigo pródigo no peca en perjuicio propio, sino en perjuicio de los pobres a quienes pertenecen los bienes de la Iglesia, cfr. *Summa theologiae* II-II q. 119 a.3 ad 1^m.

³⁹ Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* CXLVII, 12.

encontrarse el fundamento para una política asistencial, en cabeza del gobierno civil y con razones de justicia; distinto del criterio de caridad, que pone la asistencia a los pobres como deber en cabeza de la autoridad eclesiástica. En la mencionada carta *A Diogneto* la atención a los pobres pone al cristiano en el lugar de Dios, como una específica imitación suya. En el contexto patrístico, en el medieval y en el de Vitoria no existía la *polis* platónica ni los reinos se hacían cargo de los pobres; la organización social superior y disponible era la Iglesia: ella se hace cargo.

Vitoria reconoce distintas responsabilidades ante el pobre. Está la del laico que atiende al pobre con lo superfluo, luego de atender a sí y a su familia y empleados. Está la del clérigo cuyo superfluo es mayor porque no tiene familia propia; muchas veces los clérigos tienen importantes ingresos y pocos egresos propios: por ello les pertenece dar limosnas importantes.⁴⁰ Pero está la responsabilidad del obispo, que es la más grande de todas.

El obispo es llamado “el padre de los pobres” [*pater pauperum*]. Mientras el laico y el clérigo están llamados a dar de lo suyo por caridad, el obispo no es propietario de los bienes, sino su administrador. Al obispo le están confiados los pobres como a su propio padre, los bienes que administra están para sus necesidades y las de los pobres: no son su propiedad. Los bienes que administran los obispos, y entre ellos el papa, pertenecen a la Iglesia como comunidad: son bienes públicos y entre sus finalidades está la atención de los pobres, ellos están al cuidado del obispo como los hijos al de su padre.⁴¹

⁴⁰ Por ello Tomás había dicho que el clérigo pródigo no peca en perjuicio propio, sino en perjuicio de los pobres a quienes pertenecen los bienes de la Iglesia, cfr. *Summa theologiae* II-II q. 119 a.3 ad 1^m.

⁴¹ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás* B. de Heredia, (ed.), vols. 1-5, 1932-1935; vol. 6; (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1952), In II-II qq. 32; pp. 62-63; qq. 118-119; p. 185.

Ahora bien, mientras en el caso del laico o del clérigo lo que dan a sus hijos y sus empleados es de justicia, y dar del superfluo a los pobres es de caridad, lo que el obispo da a los pobres es de justicia en cuanto al ejercicio de su propia responsabilidad en la administración de los bienes de la Iglesia (distintos de los propios) cuyo fin son la atención de los pobres y del culto divino.

5. La matriz de la divergencia

Tomando como escenario el apotegma de Plauto hemos visto dos versiones, la matriz de la divergencia entre el modelo hobbesiano y el modelo vitoriano radica en el reconocimiento de las causalidades operantes en el encuentro humano. Es la cuestión de la teleología natural o del puro mecanicismo.

Sobre ese eje se define la asimilación o el rechazo de Platón, Aristóteles y Cicerón, la concepción del hombre natural como carente o como autosuficiente, la del genético impulso del amor o del interés. También que el desarrollo de las personas sea por la sola iniciativa individual sin interferencia activa de otros o inhibición subjetiva del propio sujeto, o, por el contrario, que el desarrollo sólo se pueda dar en y por la activa relación social.

En definitiva, que en el encuentro el hombre sea lobo o sea siempre el hombre para el otro hombre. El punto de prueba es cómo se considera en una misma organización social la situación de la diversidad, especialmente la presencia del pobre.

La tolerancia aristotélica con la marginalidad se muestra no coherente con su principio teleológico; es más coherente en Hobbes por su principio individualista.

En cambio, el principio teleológico aparece más coherente en Platón por su búsqueda de la inclusión, también en Vitoria en la atención del pobre en el marco de su teleología humanista y del principio del destino universal de los bienes. Sin embargo, Vitoria no pone en cabeza del poder civil la tarea de la inclusión, ni en los

bienes de la sociedad civil el patrimonio de los pobres. Los pone en cabeza de los obispos y de la Iglesia. En su contexto no aparecía esta posibilidad, no estaban formados los estados, sino que los reinos se veían como propiedad del monarca. Pero el monarca también estaba obligado a dar el superfluo de sus bienes propios.

Recién cuando se elaboró la noción de un patrimonio del estado, diferente del patrimonio de las autoridades, se advirtió que pertenece a la sociedad organizada la protección de sus ciudadanos no sólo ante las amenazas de los otros individuos y ante las posibles arbitrariedades y excesos de la autoridad, sino también ante las desventajas o los daños en los desenvolvimientos económicos.

Bibliografía

- Aquino, T. de, *Sententia Libri Ethicorum*, (Roma: Leonina, 1969).
 —. *Summa Tehologiae*.
 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.
 —. *Política*.
 Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*.
 Basilius, *Hom. VI in Lucam XII, 18*, PG 31.
 Gentili, G. (a cura di), *A Diogneto*, (ed. bilingüe greco-italiano), (Bologna: EDB, 2006).
 Hobbes, T. *Court traité des premiers princes*, Berhardt (trad.), (Paris: PUF, 1988).
 —. *Critique du 'De mundo' de Thomas White*, Jacquot-Jones (trad.), (París: Vrin, 1973).
 —. *El ciudadano*, J. Rodríguez Feo (ed. bilingüe), (Madrid: Ed. Debate, 1993).
 —. *Leviatán*, (San Juan: Ed. Universitaria. Universidad de Puerto Rico, 1978).
 —. *The English Works of Thomas Hobbes*, Molesworth (ed.), (Aalen: Scientia, 1966).

- Mac Pherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, (Barcelona: Fontanella, 1970).
- Nasonis, O., *Metamorphoses*, (Leipzig: Ed. Anderson, 1982).
- . *Quince libros de Metamorfosis*, Iglesias Montiel – Álvarez Morán (trad.), (Madrid: Ed. Cátedra, 1995).
- Platón, *Carta VII*.
- . *República*.
- Plauto, *Asinaria*, F. Bertini (ed.), (Genova: Istituto di Filologia Classica e Medioevale. Facoltà di Lettere. Università di Genova, 1966).
- Pseudo Jenofonte, *Obras menores*, O. Guntiñas Tuñón (ed.), (Madrid: Gredos, 1984).
- Ribbeck, O., *Scaenicae Romanorum Poesis. vol. II Comicorum Romanorum fragmenta*, (Lipsiae: Teubnerl, 1898).
- Vitoria, F. de, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, B. de Heredia (ed.), vols. 1-5, 1932-1935; vol. 6., (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1952).
- . *Relecciones teológicas*, T. Urdániz (ed.), (Madrid: BAC, 1960).

DESPOSORIOS DEL REY CON DÑA. JUSTICIA (EXCELENCIA DE LA JUSTICIA)¹

Marta Hanna de Rosa
Universidad Católica Argentina

Introducción

Muy acertadamente escribe Merio Scattola que Domingo de Soto sistematiza la *res scholastica* distinguiendo tres planos, “la virtud, el orden y el ordenamiento”, los que “son tratados con una doctrina de la justicia, una doctrina de las leyes y una doctrina del derecho”.² De los tres, la justicia es el tema principal y el eje sobre el cual giran los otros dos, y por ello, el objeto mismo del *De iustitia et iure*: “La nobilísima virtud de la justicia (...) es la virtud que, en el presente trabajo, nos hemos propuesto esclarecer y discutir (...). Y como el oficio de este astro brillantísimo consiste (...) en dar a cada uno lo que es suyo, según las normas prescritas por las leyes, juzgué propio dar por título a la obra: De la justicia y del derecho”.³

¹ Comunicación presentada en las XIV Jornadas Internacionales *De iustitia et iure*. UCA, Buenos Aires, agosto de 2019. Corregida y ampliada en atención a los comentarios recibidos.

² M. Scattola, “La virtud de la justicia en Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico* 45/2, (2012), p. 322.

³ “Illustrissima Iustitiae virtus (...) virtus est, quam praesenti Opere elucidare (...) At quoniam huius fulgentissimi syderis munus est (...) ius suum iuxta legum normas unicuiq; tribuere, legitimun duxi titulum

Al dedicar la obra al heredero del tono de España, el maestro le propone enseñarle aquella virtud, única garantía de un gobierno ordenado al bien común temporal y eterno. De este modo, el tratado sotiano puede inscribirse en el catálogo de espejos de príncipes tardomedievales.

En este breve trabajo me propongo repasar los argumentos con los que Soto prueba la excelencia de la justicia, concretamente, los que expone en el art. 8 de la q. 2 del Libro III, razón por la cual la presenta como un espejo en el que todo rey debería contemplarse.

Soto y Don Carlos

En la noche del 8 al 9 de julio nació en Valladolid el primogénito de los príncipes Felipe y María Manuela.⁴ El acontecimiento doblemente dichoso –porque era varón y porque aseguraba la sucesión en el trono de España–, se vio empañado por la muerte de la madre, acaecida cuatro días después del parto.⁵ Felipe quedaba viudo y con un hijo no muy saludable.⁶ A pesar de todo, el nacimiento llenó de gozo a españoles e imperiales. En Trento se celebró con un solemne triduo en acción de gracias y Fray Domingo fue elegido para la homilía final.⁷ El mismo Soto se refiere a ese momento en la dedicatoria del *De iustitia et iure*:

Operi, de Iustitia & Iure inscribere”. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, (Salmanticae: Excudebat A. a Portonariis, 1553) I, Proemium, 5a. En adelante *DII*.

⁴ F. X. Santos Heredero, *El príncipe Don Carlos, primogénito de Felipe II, ¿Víctima o enfermo?*, (San Pablo: Universidad de San Pablo, 2005), 7.

⁵ F. X. Santos Heredero, *El príncipe Don Carlos*, 7.

⁶ Sobre las dificultades para lograr el heredero del trono, ver S. Heredero, *El príncipe Don Carlos*, 5-6.

⁷ V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, (Salamanca: Inst. de Cultura Hispánica, Biblioteca de

“Recuerdo que en el Concilio Tridentino, a petición de los Padres, he hablado de tu nacimiento; ya que en tal ocasión llegó tan feliz y tan fausto día para nosotros y he dado grandes promesas y esperanzas a aquella santa Iglesia de ti, que rogaba por tu salud, por tu incolumidad y por tu dicha. Y ¿por qué vacilar en dar esperanzas de ti, oh Príncipe ínclito, cuando nos obligaba a ello el tan dilatado linaje de tus antepasados con los hechos llevados a cabo tan cristiana y religiosísimamente con la fe?”⁸

En la presentación de su tratado, Soto stampa: “Al magno Carlos, primogénito del Serenísimo Felipe II, Príncipe de las Españas, suyo Fray Domingo de Soto, Felicidad”.⁹ No era la primera obra que Soto dedicaba a la Corona española. Antes había ofrecido su *Deliberación en la causa de los pobres*¹⁰ al príncipe Felipe “con el objetivo de hacerle reflexionar sobre las consecuencias que se derivarían si las nuevas leyes [sobre la pobreza] se llegasen a aplicar”,¹¹ así como el opúsculo sobre “El abuso de los juramentos”.¹² Ahora, es el Infante Carlos el

Teólogos Españoles, Vol. 20, 1960), pp. 124-125.

⁸ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 14-20. Los números en cursiva corresponden a las líneas del texto latino de la edición de 1556.

⁹ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3.

¹⁰ Domingo de Soto, *In causa pauperum deliberatio*, (Salamanca: Juan de Junta, 1545).

¹¹ J. M. Garrán Martínez, *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, (Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004), 63.

¹² Cfr. Domingo de Soto, *Relecciones y opúsculos, II-1, El abuso de los juramentos. La ocultación y revelación de secretos, Edición, introducción y traducción por Antonio Osuna Fernández-Largo*, (Salamanca: Ed. San Esteban, 2000), p. 27.

destinatario de su tratado. Con claridad lo expresa, diciendo: “¿a quién con más justa razón que a su Serenidad había de elegir de todo el mundo para presentarle esta imagen?”¹³

El rey y Doña Justicia

Fray Domingo le escribe al príncipe que la justicia es una “virgen nacida del cielo”¹⁴ para ser desposada por el rey. Así como el varón y la mujer se hacen una sola carne por el matrimonio, semejantemente, el príncipe debe hacerse uno con la justicia, a fin de llegar a ser él mismo “una justicia viva”.¹⁵ El soberano, que en aquellos tiempos reunía las tres potestades de regir, legislar y juzgar, con más razón que el juez, debe regir su conducta por la justicia. El maestro propone un ideario de fácil comprensión para cualquier gobernante:

“comprenderá su Serenidad con qué riguroso lazo deben de estar unidas en el Príncipe, la justicia y la misericordia, que tan en pugna suelen ser vulgarmente consideradas, puesto que debe de portarse con tal rigor que no degenera en crueldad; con tal clemencia que no se convierta en descuido; con semblante grave, pero no ceñudo; blando en las palabras, terrible en el celo de la justicia; que no busque el respeto y el amor de los suyos más con el fragor de las armas que con la integridad de

¹³ “... cui eius imaginem dedicarem?”, *DII, Dedicatoria*, I, 3, 8-9. Soto destaca que no dudó en quien sería el destinatario del tratado; cfr. *DII*, I, 3, 3-4.

¹⁴ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 7: “ut tibi hanc coelo genitam virgimem, Iustitiam inquam desposaret...”.

¹⁵ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 23-24: “... ad quem adeo ceu ad iustum ipsum vivens, uti ait ille mani nominis Philosophus...”. Se refiere a *Ética a Nicómaco*, V, 4, 1132a 20.

las costumbres; y sobre todo que, como canta el dicho, POIMENA ΛAWN, es decir, que no se crea que persigue a fieras, sino que guía a un rebaño. Y finalmente, lo que ante todo debe de mirar atentísimamente el buen Príncipe en este ejemplar de la justicia, es lo sanamente que debes mirar, adorar y practicar la religión: es decir, que no mezcles lo sagrado con lo profano, sino que, pospuesto todo lo mundano, mires con toda veneración y reverencia a la Iglesia (...) ¿Qué imágenes de virtudes, para designarlas sumariamente a todas, no ofrecerá a tu vista este espejo de la justicia, si te acostumbras a mirarlo?”¹⁶

Estas palabras de la *Dedicatoria* dan cuenta de una intención pedagógica muy clara y expresa. Sostiene Soto que el príncipe ha sido engendrado para desposar “esa virgen celestial que es la justicia”,¹⁷ por lo que él le ofrece este tratado donde podrá conocerla y dejarse cautivar por ella.¹⁸ Familiarizándose con la justicia desde la niñez, podrá adornar “con sus colores la blancura de tu candor”.¹⁹

Bajo esta luz, el tratado sotiano se perfila con una finalidad educadora: preparar al heredero de la Corona para regir la multitud ingente de súbditos, distribuida por todo el orbe. Por ello, el

¹⁶ En griego el original. *DII*, I, *Dedicatoria*, 4, 9-19. 24-26.

¹⁷ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 7. 10-11.

¹⁸ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 9-12. “Para que ya desde tus primeros pasos tuvieras ante tus ojos la virtud, que religiosamente deberías de cultivar toda la vida, y para que de cuando en cuando atentamente la mires, y te dejes cautivar de su hermosura, (...) y procures asimilar íntimamente sus maneras de ser y sacies tu corazón con sus acertadísimas enseñanzas”.

¹⁹ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 12-13.

príncipe debe ejercitarse desde niño en la justicia, a fin de que, “cuando llegues a disfrutar de la luz y de la fuerza de la razón [veas] claramente la diferencia entre un rey y un tirano”.²⁰

Soto se inscribe a sí mismo en la lista de filósofos-pedagogos que educaron reyes (cita a Jenofonte, Aristóteles, Séneca y Plutarco) y le dice al Infante: “(...) yo, aunque también te aproveches de la pedagogía de los sabios, de manera que no tengas necesidad ninguna de mi pequeña ayuda, no me avergüenzo, sin embargo, de ofrecer a su Alteza esta *Carolopedia* (...)”.²¹

Atendiendo a estas palabras, el *De iustitia et iure* puede leerse como una *paideia*,²² dirigida a la formación integral del niño que —se espera—, llegará a ser un rey justo y sabio para los reinos de España.

***De iustitia et iure* como un “espejo de príncipes”**

La literatura europea conoció un tipo de escritos cuyo objetivo era la educación de los gobernantes: los “espejos de príncipes”, que proponían una figura arquetípica del monarca. Este recibía de Dios la potestad para gobernar a los hombres y no podía (o no debía) hacer un uso irracional de tal poder. Por el contrario, a semejanza

²⁰ “Hic enim, dum lux tibi visq; rationis inoleverit, perspectum cum primis habebis quantum a Tyranno, (...) Rex distet”. *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, pp. 34-35.

²¹ “... hanc iterim tamen Carolopaediam Claritudini tuae non sum offerre veritus...”; *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 29-32.

²² Lo que Jaeger afirma de la obra de Jenofonte, puede decirse análogamente de la de Soto: “La imagen que Jenofonte traza de la personalidad de Ciro en la *Anábasis*, (...) es un paradigma de la más alta *kalokagathía*. Es un modelo que debe estimular a la imitación (...)”, W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, (México: Fondo de Cultura económica, 1945), p. 956.

de Salomón, debía ser justo y sabio, y gobernar a sus gentes en vistas al bien común terrenal y –también– a la vida eterna.

Inicialmente de carácter religioso, con el tiempo surgieron otros sobre virtudes y vicios e incluso de carácter meramente político. Y aunque el género alcanzó su esplendor en la Alta Edad Media,²³ conoció obras significativas ya iniciada la modernidad.²⁴ Tuvo una importante difusión en los reinos de España, tanto en versiones de carácter marcadamente religioso cuanto moral.²⁵

La dedicatoria que escribe Soto permite incluir al *De iustitia et iure* en el catálogo de “espejos de príncipes”, si bien él propone como el espejo a la propia justicia y no a un modelo humano. Empero, al mismo tiempo, delinea la figura de un monarca que encarna todas las virtudes, principalmente la justicia y la prudencia, sin las cuales nadie podría gobernar habitualmente en vistas del bien común.²⁶

A lo largo de la obra, Soto va delineando el tipo de rey justo, que cuida del bien común y no de su propio provecho. De modo que “establece las leyes, nombre los magistrados, exija los tributos,

²³ Cfr. J. Vergara Ciordia, ““Agustinismo político” y los espejos de príncipes”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol 28, (2019), pp. 221-247.

²⁴ Cfr. M. Corella, Saavedra Fajardo y Velázquez: “Espejos de príncipes en la crisis de Westfalia”, *Res publica* 24, (2010), pp. 63-94.

²⁵ Cfr. H. O. Bizzarri, “Sermones y espejos de príncipes castellanos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42/1 (ene-jun 2012), pp. 163-181.

²⁶ “Quas non virtutum imagines, ut conctas summatim denotem, *speculum hoc iustitiae* tibi remittat, si eius assuescas obtutu?”, *DII, Dedicatoria*, I, 4, 24-26.

otorgue los premios, imponga los castigos, emprenda la guerra y componga la paz”²⁷ procurando el bien de todos.

¿Cuáles son las cualidades con las que delinea este modelo?²⁸

La justicia: El rey debe ser justo, virtuoso, y no simplemente un hombre que obra justamente.²⁹

La rectitud: La finalidad de toda obra y gestión real debe ser el bien común, nunca su provecho particular o el de una facción. Sus actos personales y de gobierno, sus leyes y sentencias, los magistrados que nombra y los consejeros que eligen, todo debe ordenarse al mayor bien de súbditos y reino.

La prudencia: Si la justicia es indispensable, también lo es la prudencia, pues sin ella ni siquiera logrará ser propiamente justo. Siendo prudente, el monarca sabrá rodearse de sabios y de expertos en los diferentes asuntos, los escuchará con atención y gobernará con acierto.³⁰

La misericordia: El rey debe aunar en sí “justicia y misericordia”, a fin de que su “rigor no degenera en crueldad” y su “clemencia no se convierta en descuido”.³¹ Se mostrará de “semblante grave,

²⁷ “Ut scilicet ille publica cuncta in privatam suam libidinem vertat: hic vero contra uni communi bono continenter prospicial: eius solis gratia leges condant, magistratus creent, tributa exigant, premia ponant, supplicia decernant, bella gerant, pacem componant...”, *DII, Dedicatoria*, I, 3, 36-38. 4, 1.

²⁸ Las palabras de Soto son muy similares a las que Carlos V escribiera a su hijo Felipe, en las Instrucciones de Pálamos.

²⁹ “... ad quem adeo ceu ad iustum ipsum vivens...”, *DII, Dedicatoria*, I, 3, 23-24.

³⁰ “...quando sapientes, sed tamen eos in primis qui spectatae sint vitae: frequenter consulas, attente audias, ac tanti pendas quanti Principis interest habere oculos. *DII, Dedicatoria*, I, 4, 28-31.

³¹ “... quam sancto foedere iustitia & misericordia, (...) in optimo príncipe maritentur: quippe qui ea esse debet severitate quae non in

pero no ceñudo; blando en las palabras, terrible en el celo de la justicia; que no busque el respeto y el amor de los suyos más con el fragor de las armas que con la integridad de las costumbres; (...) que no se crea que persigue fieras, sino que guía a un rebaño”.³²

La fe católica: Soto no se queda en el plano de la perfección natural. La imagen que presenta es la de un monarca que sea un digno heredero de los reyes “Católicos” y de llevar ese título, que el emperador Carlos había asumido como expresión distintiva de la Corona española.³³

Un rey con esta misión, sin confundir lo sagrado y lo profano, se conduce como hijo de la Iglesia, sabiendo que “la felicidad de este mundo, si no se ordena a la eterna, es inútil pretenderla”.³⁴

Resumiendo, Soto ofrece al príncipe un tratado en el cual pueda descubrir cómo vivir para ser un hombre virtuoso y creyente, bien dispuesto para desempeñar con frutos abundantes su misión de gobernar pueblos tan numerosos y territorios tan

saevitiam vergat: ea clementia quae in segnitie non degeneret...”, *DII, Dedicatoria*, I, 4, 9-12.

³² “... vultu gravi, non torvo; verborum lenitate placidus, zelo iustitiae terribilis: qui non tam armorum strepitu quam morum integritate sese suis exhibeat amore ac timore colendum (...) qui non se feras insectari cinseat, sed gregem ducere”, *DII, Dedicatoria*, I, 4, 12-16.

³³ El título concedido por Alejandro X (Bula *Si convenit*, de 1496) a Isabel y Fernando era personal e intransmisible; pero su uso se hizo común en las Cortes, en especial en la de Castilla, y así la llamaron a Juana y luego a su hijo. Carlos consideró esta herencia como una “obligación de proteger a la Iglesia católica contra la herejía protestante y la tarea de defender a la Cristiandad de su enemigo tradicional, el Islam (...) tomó como uno de sus deberes principales preparar a su hijo y heredero para que enfrentara ese mundo y continuara con su misión”. Cfr. P. Pierson, *Felipe II de España*, (Madrid: FCE, 1998), p. 16.

³⁴ “Nam saecularis foelicitas, nisi ad illam sempiternam referatur, nequicquam instituitur...”, *DII, I, Dedicatoria*, 4, 22-23.

dilatados. De Carlos espera que defienda la fe y los derechos de Dios,³⁵ consciente de que los gobernantes no han recibido el poder para “que violen sus derechos [de Dios] o causen injuria a ningún mortal, sino para que repriman las injusticias e impiden que se produzcan, y destierren las producidas”.³⁶ Temeroso de Dios, el rey deberá tener presente que, aunque no está sujeto a coerción humana alguna, “le conviene vivir sumamente sujeto no solo a la razón, sino sobre todo a las leyes de Dios”.³⁷

A su pequeño lector, le dice Fray Domingo: “Y finalmente lo que ante todo debe de mirar atentísimamente el buen Príncipe en este ejemplar de la justicia, es lo sanamente que debes de mirar, adorar y practicar la religión (...)” (I, 4, 16-18), es decir: no mezclar lo sagrado con lo profano, venerar a la Iglesia (I, 3, 19-22), recordar que “la felicidad de este mundo, si no se ordena a la eterna, es inútil pretenderla” (I, 4, 19 y 3, 19-20), y saber que la joya más excelsa de la corona cristiana es la insignia de la Cruz (I, 4, 23-24).

La justicia en *De iustitia et iure*

Al iniciar el Libro III, *De iustitia*, Soto escribe: “el presente libro, en el orden tercero, contiene el tratado de la justicia en general y sus divisiones en legal y particular, y también en distributiva y conmutativa, y su primera especie, o sea la distributiva, en donde se trata de la acepción de personas”.³⁸

³⁵ *DII*, I, *Dedicatoria*, 3, 20-21.

³⁶ *DII*, I, *Dedicatoria*, 4, 4-5.

³⁷ “id nimirum intelligentes quod uti ab omni sunt humana coercionem absolutissimi, ita vivere eos decet, tum rationi, tum praesertim Dei legibus devinctissimos”, *DII*, I, *Dedicatoria*, 4, 7-9.

³⁸ “Continet enim liber praesens, ordine tertius, iustitiae tractatum in genere, eiusque divisiones in legalem & particularem, inq: distributivam

Antes de continuar, destaco el final del párrafo citado: la primera especie de la justicia –particular o en cuanto virtud– es la distributiva, cuyo objeto, como se sabe, son los bienes comunes, el reparto de riquezas y honores, así como de penas e infamias, entre los miembros de la comunidad política, siendo el mérito y el demérito lo que habrá que sopesar. Precisamente por eso, debe ser la virtud que caracterice al gobernante.

El abordaje de la justicia como virtud particular comienza en la q. 2. Siguiendo en líneas generales el esquema tomistas de *II-IIae*, el *Segoviense* inicia preguntándose por la definición (a. 1), continúa con la relacionalidad que distingue a la justicia (a. 2); su condición de virtud moral, señalando que tanto Aristóteles como Cicerón destacaron que “el hábito de la virtud de la justicia brilla el máximo esplendor [porque] por esta virtud, los hombres se llaman buenos”.³⁹ El a. 4 trata del sujeto de la justicia o de su inherencia en la voluntad; en el 5º de la condición de virtud general: la justicia es la virtud total porque todas las demás entrañan de alguna manera justicia.⁴⁰

Los artículos 6 y 7 contienen los fundamentos de lo que luego probará en el 8, que es el que pretendo analizar. Concretamente, el 6º versa sobre la justicia como virtud especial, con una materia particular que son los actos humanos, en cuanto que es propio de ella “ordenar el trato y la convivencia de los hombres”.⁴¹ Mientras la ley ordena extrínsecamente los actos de todas las virtudes, la

& commutativm :piroremq; eius speciem, scilicet, distributivam: ubi de acceptione personarum disputamus”, *DII*, III, q. 1, a.1, 191a 21-27.

³⁹ “Quod & Cicero I. de Offi. Repetit, ubi ait in habitu iustitiae virtutis splendorem esse máximum, ex qua viri bono nominantur”, *DII*, III, q. 2, a. 3, 203b 11-13.

⁴⁰ *DII*, III, q. 2, a. 5, 206b 19-21.

⁴¹ “In contrarium est quod Aristot. 5 Ethicorum, ponit iustitiam quae est pars virtutis, hoc est specialis virtus quae versatur in actionibus,

justicia “no se ocupa de la materia de todas las virtudes, sino solamente de los actos exteriores y de las cosas”,⁴² pues ella es “el hábito con el que se quiere lo justo”.⁴³

En el a. 7, afirmándose en Aristóteles y citando expresamente el 5 de *Ética a Nicómaco*, recuerda que el medio virtuoso de la justicia es objetivo, pues no lo determina la propia razón, sino las cosas que deben igualarse, dado que el acto de la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo.⁴⁴

Así se va perfilando la excelencia de esta virtud, cohesionadora de la comunidad política y generadora de paz y de orden. Para abundar, el maestro trae el comentario de Ambrosio de Milán al *De Officiis*, L. I: “La justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no apetece lo ajeno, desprecia la propia utilidad, a fin de que se conserve la igualdad común”,⁴⁵ lo cual –destaca Soto– vale tanto para la justicia distributiva como para la conmutativa.

Sin embargo, aunque convenga a ambas especies de justicia, encuentra su expresión más alta en la distributiva, precisamente

puta in commerciis hominum emendandis”, *DII*, III, q. 2, a. 6, 209b 36-40.

⁴² Es la primera conclusión: “Iustitia non versatur circa totam materiam ómnium virtutum, sed solum circa externas actiones & res”, *DII*, III, q. 2, a. 6, 210a 4-6.

⁴³ “Et [Aristóteles] lib. 5. Cap.1 non aliud designat subiectum iustitiae quam voluntatem: ubi ait esse habitum volendi iusta”, *DII*, III, q. 2, a. 6, 211a 1-4.

⁴⁴ Cfr. *DII*, III, q. 2, a. 7, 212b 33-34 y 213a 7-11. 15.

⁴⁵ “Cui & Ambrosi I de Offic. concinit: ubi ait, Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vendicat, utilitatem propriam negligit, ut commuem aequitatem custodiat. (...) utrique specie iustitiae particularis convenit...”, *DII*, III, q. 2, a. 7, 213b 17-24.

porque afecta a los bienes públicos, de los cuales el monarca es administrador y dispensador.⁴⁶ Más adelante, Soto escribirá:

“(...) como la justicia distributiva es una virtud que actúa entre dos extremos, está por uno y otro limitada. Y así ni permite que los bienes se repartan en tanta abundancia que deje exhausto el erario público, que es sumamente necesario que esté abastecido, ni permite que se muestren tan austeros en la distribución de los bienes, que no hagan con ellos favor alguno a los ciudadanos, que muchísimas veces tienen de ellos necesidad”.⁴⁷

Vale la pena cerrar este punto con la respuesta a la cuarta dificultad del artículo 7 (q. 2).⁴⁸ Soto explica la afirmación de Agustín acerca de la obligación de socorrer a los indigentes,⁴⁹ diciendo que le compete no “porque ello entrañe una razón de

⁴⁶ Para el tema, Alejandro Chafuen, *Justicia distributiva en la Escolástica tardía*, pdf disponible en <https://www.cepchile.cl/justicia-distributiva-en-la-escolastica-tardia/cep/2016-03-03/183140.html>

⁴⁷ “cum sit virtus inter duo extrema, utrinque coarctatur. Quare neq; tamtam finit bonorum effusionem ut publicum aerarium, qda maxime necessarium est, exhauriat: neque vero pmittit principem ea esse parcite in bonis distribuendis, ut nullam habeat apud cives gratiam, quibus necesse est saepissime indigere”, *DII*, III, q. 5, a. 1, 242b, 39-45.

⁴⁸ *DII*, III, q.2, a. 7, ad 4, 214a, 28-40.

⁴⁹ Es el cuarto argumento para dudar de que el acto de la justicia sea dar a cada uno lo suyo; Soto escribe: “Nam Agustinus, 14 de Trinitate, tribuit ei etiam subvenire miseris”, *DII*, III, q.2, a. 7, 212b. 22.23.

justicia, sino (...) porque también a ella pertenecen la liberalidad y la misericordia (...) como partes potenciales de ella [la justicia]”.⁵⁰

Excelencia de la justicia

El artículo 8 es el último y el más extenso de la cuestión 2. Mientras los demás no exceden de las 5 columnas (texto original en latín), el octavo se desarrolla en casi 12. Se titula: *Si la justicia es la virtud eminentísima* y consta de 4 dificultades y cuatro conclusiones. En los argumentos, se suceden las referencias a Aristóteles y a Cicerón, que, por razón de extensión del trabajo, no desarrollaré.

Tras presentar las opiniones contrarias, fray Domingo contrapone la autoridad de Tulio: “En contra opina Cicerón (...) que la justicia es la virtud que brilla con máximo esplendor, por ella los hombre son llamados buenos”.⁵¹ Antes de pasar a la discusión, advierte la necesidad de delimitar el alcance del título, pues no se puede comparar a la justicia con TODAS las virtudes (teologales, cardinales y, dentro de estas últimas, morales), sino solo con las morales; esto es, con las adquiridas que inhieren en apetitos.⁵²

Tras un breve párrafo destinado a distinguir las virtudes teologales de las humanas, centrándose en estas últimas, sienta

⁵⁰ “...non censet iustitie quatenus dicit rationem debiti, per se id proprie competere, sed liberalitati & misericordiae: quae ea ratione quae sunt ad alterum, reducuntur ad iustitiam tanquam partes eius potenciales”, *DII*, III, a.2, a. 7, ad 4, 214a 30-35. Soto explica el texto agustiniano recurriendo a Cicerón: “Et supram citatus Cicero libro I de Offi. ait beneficentiam ac liberatitatem ad iustitiam pertinere...”, *DII*, III, q. 2, a. 7, 212b, 23-25 y 21a, 36-40.

⁵¹ “In contrarium autem est loco citato Cicero, ubi ait, In iustitia virtutes splendor est amiximus, ex aua boni viri nominantur”, *DII*, III, q. 2, a. 8, 214 b, 39-41.

⁵² *DII*, III, q.2, a.8, 214 b, 42-54 y 215 a, 1-4.

la primera conclusión como sigue: “Las virtudes intelectuales sobresalen en su dignidad sobre las morales”.⁵³ El desarrollo mediante el cual prueba la conclusión es una mini cuestión sobre la prudencia, que no analizo en razón del objeto formal de este trabajo. Sin embargo, cabe recordar que Fray Domingo defiende con abundantes argumentos la primacía de las virtudes intelectuales por sobre las morales, destacando que lo hace porque “no puedo dejar de maravillarme de aquellos que conceden mayor dignidad a las virtudes morales, que a las intelectuales”, a partir de una “opinión de Escoto en el lib. 4, Sent., dist. 49, q. 4, a saber: que la voluntad es una potencia más noble que el entendimiento”,⁵⁴ cuando en verdad es que la prudencia que perfecciona a la razón es la más excelente.⁵⁵

De cualquier modo, la primera conclusión no puede saltarse por completo pues, algunos pueden pensar que las morales tienen más razón de virtud que las intelectuales,⁵⁶ ya que “es propio de la virtud, como su nombre lo dice, mover a la potencia a obrar”⁵⁷ y porque es por ellas que el hombre es llamado bueno. Advierte el maestro dos cosas: 1º Que la comparación entre las virtudes debe hacerse entre género y género y, así vistas, tanto en razón de su

⁵³ “Virtutes intellectuales dignitate moralibus antecellunt”, *DII*, III, q. 2, a. 8, 215 a, 6-7.

⁵⁴ “... quod mirari eos satis nequeo, qui plus dignitatis moralibus virtutibus deferunt, quam intellectualibus. Quibus ansam opinio illa porrexit, quam Scot. in 4dist. 49 q. 4 asseverare pertendit: nempe voluntatem potentiam esse intellectu praestantior”, *DII*, III, q.2, a. 8, 215 b, 20-26.

⁵⁵ Cfr. *DII*, III, q.2, a. 8, 215 b, 26-52. Apoya su discurso remitiendo a *STh* II-II, q. 66, a. 1 y a *EN* VI, 12.

⁵⁶ *DII*, III, q.2, a.8, 216 a, 44-45.

⁵⁷ “Prima ratio virtutis, ut vel de nomini ipso deprehenditur, est applicare potentiam ad usum”, *DII*, III, q. 2, a.8, 216a, 1-3.

sujeto de inherencia cuanto de su objeto, priman las intelectuales por sobre las morales,⁵⁸ aunque estas últimas “participan en mayor grado la razón general de virtud, que de suyo se ordena a la acción y a la práctica, por lo mismo que se hallan en el apetito”.⁵⁹ 2º Que las morales “son simplemente medios por los cuales conseguir la suprema contemplación”, en la que consiste la beatitud.⁶⁰

Antes de retomar la pregunta inicial del artículo, Soto introduce una nueva distinción, ahora, entre justicia general y legal y justicia particular. La segunda conclusión reza: “La justicia general y legal es la más excelente de todas las virtudes morales que tiene por asiento el apetito”.⁶¹ La razón se deduce fácilmente de la supremacía del bien común por sobre el particular. Siendo así, aquella virtud que ordene todas las demás al bien común será la más noble de todas. Y precisamente eso es lo que hace la justicia general, “virtud arquitecto”,⁶² que organiza todas las partes para lograr una comunidad política pacífica y ordenada.

Soto desbarata *también las opiniones de los que consideran superiores a las virtudes morales que ordenan al hombre a sí mismo, argumentando que se manda amar al prójimo como a uno mismo; de modo que, primero debe amarse a sí mismo para poder,*

⁵⁸ Cf. *DII*, III, q. 2, a. 2, 216 b, 36-40.

⁵⁹ “virtutes tamen morales plus participant generalis rationis virtutis, quae est in ordine ad actum & usum: propterea sunt in appetitu, cuius est alias potentias movere appellare”, *DII*, III, q. 2, a. 2, 216 a, 33-37.

⁶⁰ “sed tamen simpliciter morales sunt media, quibus ad supremam contemplationem progredimur”, *DII*, III, q.2, a.8, 216 b, 31-33.

⁶¹ “Iustitia generalis & legalis earum oim moralium est praeclarissima que in appetitu consistit”, *DII*, III, q.2, a.8, 216 b, 43-45.

⁶² “est ergo architectonica virtus”, *DII*, III, q. 2, a.8, 216 b, 51.

en un segundo movimiento, amar a los demás.⁶³ El Segoviense escribe que “discurren fuera de la naturaleza de las cosas” y “[falsifican] la filosofía”.⁶⁴ Porque, así como la naturaleza “creó las partes para la conservación del todo, y por esto imprimió en ella el instinto de procurar la conservación del todo antes que la de sí misma”,⁶⁵ análogamente, “en la república civil merece mayor alabanza quien vela por el bien común que por el propio”.⁶⁶ Por ello, entre las virtudes morales, la más excelente es la justicia, que ordena a todas las demás y a todos los actos humanos al bien del todo.

La tercera conclusión introduce el segundo término de la distinción realizada en el seno de la justicia. “También la justicia particular es más excelente que las demás virtudes que tienen asiento en los apetitos”.⁶⁷ Esta superioridad y excelencia se muestra en tres cosas. Primera: el sujeto en el que inhiere la justicia, ya que el apetito racional es superior a los sensibles. Segunda: su objeto, pues si la virtud facilita la realización de lo difícil, como es más arduo estar habitualmente bien dispuesto en relación con otro que con uno mismo, dado que el objeto de la justicia es el bien ajeno, esta virtud es más excelente que las demás morales.⁶⁸

⁶³ Soto se refiere expresamente a Buridano y su comentario a *EN*, V, 6. *DII*, III, q.2, a.8, 217 a, 11-17.

⁶⁴ “Ex quo fit ut extra rerum naturam philosophentur, (...) Est enim haec philosophiae adulteratio”, *DII*, III, q.2, a.8, 217 a, 11-12.22-23.

⁶⁵ *DII*, III, q.2, a.8, 217 a, 23-27.

⁶⁶ “...atque adeo in republica civili plus laudis meretur qui bonum commune curat, q. proprium”, *DII*, III, q.2, a.8, 217 a, 32-34.

⁶⁷ “Virtus iustitiae etiam particularis ómnium est moralium prestantissima, quae sunt in appetitu”, *DII*, III, q.2, a.8, 217 a, 36-38.

⁶⁸ Cfr. *DII*, III, q.2, a.8, 217 a, 40-52. En relación con esto, Soto cita dos veces *EN* V, cap. 1; no me detengo en razón de la extensión de este trabajo.

Reflexiona Soto que es muy común ver cómo, uno que llega a una magistratura o a un cargo público, bien pronto se olvida del bien común y deja de conducirse con rectitud; pues tal disposición a velar por el interés de los demás, cuando se alcanza una situación de poder, solo puede provenir del hábito virtuoso que endereza a la voluntad y la hace constante.⁶⁹ Tercero: sus efectos, ya que la justicia “ampara la paz y la tranquilidad publicas” mejor que cualquier otra virtud, indispensables para la vida en sociedad.⁷⁰ Ella, escribe el Segoviense, “es la que hace que todos los hombres, distintos en dignidades, condiciones y derechos, formen como si fueran piedras talladas, una sociedad ordenadísima”,⁷¹ poniendo con las leyes un límite a las ambiciones personales. Cuarto: su conveniencia, ya que la justicia es necesaria en todo tiempo, sea de guerra, sea de paz.⁷² Quinto: sus implicancias, porque es más noble y necesaria aquella virtud que, observada ella, hace que se posean todas las demás. Y eso ocurre con la justicia, que practicada, conlleva también la templanza y la fortaleza.⁷³ Sexto: sus beneficios, que aprovechan a todos los hombres; por ello, el Decálogo solo consta de preceptos de la justicia; y, análogamente,

⁶⁹ Soto escribe “Quapropter sententiam illam Bianti probat: Magistratus virum ostendit: eo scilicet q iam inde homo habet respectum ad alios”. Y continúa diciendo lo de la experiencia. *DII*, III, q.2, a. 8, 217b, 2-9.

⁷⁰ “per quam pax & tranquillitas publica tutius protegitur...”; *DII*, III, q.2, a.8, 217 b, 14-21.

⁷¹ “Facit ergo iustitia ceu quadratos lapides, sic homines dignitatibus, ordinibus, diversisque iuribus distinctos speciosissimam rempublicam extruere”, *DII*, III, q. 2, a.8, 217b, 31-35.

⁷² *DII*, III, q.2, a.8, 217 b, 35-38.

⁷³ *DII*, III, q.2, a.8, 217 b, 41-44.

la república civil castiga con mayor rigor las injusticias que otras faltas.⁷⁴

Para evitar una mala comprensión de los argumentos anteriores, Soto recuerda al lector que la comparación entre las virtudes “se establece solamente entre género y género, o entre el acto más excelente de una virtud y el más excelente de la otra. Lo cual, sin embargo no impide que, a causa de la levedad de la materia, lo que genéricamente sea superior, sea inferior individualmente”.⁷⁵

“Finalmente, Fray Domingo cierra el asunto respondiendo a las dificultades iniciales. Puestas frente a frente liberalidad y justicia (ad 1), aquella parece mejor porque da sin obligación; empero, señala Soto que la justicia está más cerca del bien común que la liberalidad (que se ordena a un bien particular), es más amplia pues los abarca a todos, no solo a los necesitados, y porque ella misma es el fundamento de la liberalidad y de la magnanimidad”.⁷⁶

Solo si se la comparase con la misericordia, no en cuanto pesar o dolor por la miseria ajena, sino en tanto deseo de librar al otro de su miseria, entonces la justicia dejaría su puesto de honor, porque,

⁷⁴ *DII*, III, q.2, a.8, 217 b, 47-54 y 218 a, 1-5.

⁷⁵ “Quando ergo comparamus virtutem unam ad aliam, collatio tantum sit, ut nuperrime dicebamus, inter genus & genus: aut inter maximum actum unius, & maximum alterius. Quod tum nihil vetat, quo minus ppter rei tenuitatem, id quod este genere superius, in individuo sit inferius”, *DII*, III, q. 2, a. 8, 218 a, 16-20.

⁷⁶ *DII*, III, q. 2, a. 8, 218 a, 40-53 y 218 b, 1.

así considerada, la misericordia es “en sumo grado propia de Dios y por tanto en Él brilla y resplandece más que la justicia”.^{77 y 78}

A modo de conclusión: Los desposorios del rey con Dña. Justicia

La lectura del *De iustitia et iure* ofrece una imagen clara e imitable de rey justo, un hombre a quien sus súbditos reconozcan como la encarnación de la justicia, en especial, la distributiva, cuyos son los actos relacionados con regir, legislar y juzgar.

Al dedicar su obra al Infante Carlos, Fray Domingo espera que, formando desde pequeño en esta virtud, el futuro soberano se enamore de esta virtud y se haga como “una sola carne” con ella. La justicia es la virgen celeste con la que el monarca debe desposarse.

Pero, afín de que no resulte excesivamente rígido, Soto reúne con alianza indisoluble justicia y misericordia. Y así le dice a su lector: “... comprenderá su Serenidad con qué rigurosa alianza [*foedere*] deben de estar unidas [*maritentur*] en el Príncipe, la justicia y la misericordia, que tan en pugna suelen ser vulgarmente consideradas”.⁷⁹ Solo si estas dos virtudes informan al rey, será

⁷⁷ “este Deo maxime propria, atque, adeo in ipso illustrior ac rutilantior quam iustitia”. *DII*, III, q. 2, a. 8, 218 b, 2-41.

⁷⁸ La segunda dificultad queda resuelta con la primera conclusión: la prudencia, virtud intelectual, es superior a las demás. Las tercera y cuarta, por la segunda: la justicia es superior por inherir en el apetito racional.

⁷⁹ “Deinde & hic tuae fiet Serenitati compertum, quam **sancto foedere iustitia & misericordia**, quae secum vulgo pugnare existimantur, in optimo principe **maritentur**”. Negritas mías. *DII*, I, *Dedicatoria*, 4, 9-11.

posible que el “rigor no degenerare en crueldad [y] la clemencia no se convierta en descuido”.⁸⁰

Bibliografía

- Beltrán de Heredia, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Vol. 20, (Salamanca: Inst. de Cultura Hispánica, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1960).
- Bizzarri, H. O., “Sermones y espejos de príncipes castellanos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42/1, (ene-jun 2012), pp. 163-181.
- Chafuen, A., “Justicia distributiva en la Escolástica tardía”, disponible en <https://www.cepchile.cl/justicia-distributiva-en-la-escolastica-tardia/cep/2016-03-03/183140.html>.
- Corella, M., Saavedra Fajardo y Velázquez, “Espejos de príncipes en la crisis de Westfalia”, *Res publica* 24, (2010), pp. 63-94.
- Garrán Martínez, J. M., *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004).
- Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, (México: Fondo de Cultura económica, 1945).
- Pierson, P., *Felipe II de España*, 1ª reimpresión en español, (Madrid: FCE, 1998).
- Santos Heredero, F. X., *El príncipe Don Carlos, primogénito de Felipe II, ¿Víctima o enfermo?*, (San Pablo: Universidad de San Pablo, 2005).
- Scattola, M., “La virtud de la justicia en Domingo de Soto”, *Anuario Filosófico*, 45/2, (2012), pp. 313-341.

⁸⁰ “quippe qui ea esse debet severitate quae non in saevitiam vergat: ea clementia quae in fegnitiem non degeneret...”, *DII*, I, *Dedicatoria*, 4, 11-12.

Soto, Domingo de, *De iustitia et iure*, (Salmanticae: Excudebat A. a Portonariis, 1553).

—. *Relecciones y opúsculos, II-1, El abuso de los juramentos. La ocultación y revelación de secretos*, A. Osuna Fernández-Largo (ed., introducción y trad.), (Salamanca: Ed. San Esteban, 2000).

Vergara Ciordia, J., ““Agustinismo político” y los espejos de príncipes”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol 28, (2019), pp. 221-247.

EL DERECHO A LA RESISTENCIA EN EL *DEFENSOR PACIS* DE MARSILIO DE PADUA¹

Julia Rabanal
Universidad de Buenos Aires

Introducción

A partir de las observaciones realizadas por Alan Gewirth en su comentario² al *Defensor Pacis*, se ha adoptado la idea de que dicha obra, cuya autoría se le asigna a Marsilio de Padua en 1326 ocasionando su huida de París a la corte de Luis de Baviera, se cuestiona al respecto de la forma en cómo conservar la paz en el reino itálico, en tanto subyace a éste la intranquilidad generada por la pretensión papal de ostentar el poder temporal a través de la doctrina de la plenitud de poderes [*plenitudo potestatis*]. Sin embargo, no sólo el poder espiritual puede atentar contra la anhelada paz y felicidad civil. Otra posible causa de intranquilidad puede entretenerse, aunque no reciba la nomenclatura como tal, expuesta por Marsilio en la primera parte [*dictio*] del DP: “[...] el poder eficiente de instituir el gobierno o de su elección pertenece al legislador, o sea, a la totalidad de los ciudadanos, como dijimos en el cap. XII de esta Parte pertenecer a la misma el poder de

¹ Trabajo presentado en las XIV Jornadas de Iustitia et Iure. “*Naturaleza y Teoría Política en el pensar medieval y renacentista*” el día 28 de agosto de 2019.

² A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, (Nueva York: Columbia University Press, 1951).

dar leyes y también de convenir a la misma la corrección del gobierno y aún cualquier deposición, si ello fuere conducente al bien común”.³ Rápidamente, podemos decir que Marsilio adelanta aquí la forma en la cual desarticulará la causa de intranquilidad que representa la pretensión papal en la segunda parte [*dictio*]:⁴ el trono donde reside la plenitud de poderes [*plenitudo potestatis*], entiéndase por ello la institución de leyes y gobiernos así como su modificación y deposición, no es otro que la totalidad de los ciudadanos [*universitas civium*] en su rol de legislador. Como expresará el paduano en más de una ocasión,⁵ todo lo referido a la ley puede aplicarse al término “gobernante”.⁶ Sin embargo, ha de hacerse una salvedad al respecto de esta analogía, puesto que no existe mención alguna que refiera a la deposición de una u otra ley, sólo a su modificación. Entonces, ¿por qué dicho protocolo se aplicaría al gobernante? Tal vez el motivo de ello se encuentre en el siguiente fragmento: “Pero como el príncipe, por ser hombre, tiene su entendimiento y su apetito capaces de recibir otras formas [...] en fuerza de las cuales ocurre que él obre de modo contrario a lo que prescribe la ley, por ello el príncipe respecto de esas acciones se hace mensurable por otro que tenga autoridad de medir y regular según la ley a él o a sus acciones transgresoras de la ley [...]”. La parte gobernante, atada a su naturaleza humana, puede correrse de los parámetros dictados por la ley, lo que se entiende,

³ Marsilio de Padua, *DP* I, XV, 2.

⁴ En *DP* II, XXI, Marsilio sostiene que la plenitud de poderes [*plenitudo potestatis*] comprende la autoridad coactiva de congregar el concilio general de sacerdotes y obispos y otros fieles, y todo lo que ello implique.

⁵ Marsilio de Padua, *DP* I, X, 2; I, XIV, 10; I, XV, 3. Para un análisis detallado al respecto, véase A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, p. 137.

⁶ Marsilio de Padua, *DP* I, XV, 2.

en otras palabras, como desacatar lo dictado por la totalidad de los ciudadanos [*universitas civium*] en su papel de legislador, pudiendo resultar lesionada la paz o tranquilidad de la ciudad o reino.

Una de las fuentes por detrás del pensamiento político de Marsilio, así como de sus antecesores, es la *Política*⁷ de Aristóteles, de la cual se han servido los autores medievales a la hora de hablar sobre la configuración de los regímenes políticos. En aquella distinción que el Estagirita traza entre regímenes virtuosos y viciados,⁸ encontramos la forma que se ajusta a la realidad que parece presentar aquí Marsilio: la parte gobernante, cuando no sigue la ley, adopta la forma de la tiranía. En su comentario, Gewirth sostiene la importancia que el concepto de libertad tiene en el pensamiento del paduano en tanto establece el consentimiento o la elección como medios apropiados de verificar y controlar la conducta del príncipe como salvaguarda ante cualquier poder despótico que éste desee ejercer, todo lo cual pueda decantar en un mal gobierno.⁹ A diferencia de Gewirth, Cary Nederman considera no solo que el *DP* no usa el término “tiranía” como equivalente de

⁷ Aristóteles, *Política*, M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (introducción, trad. y notas), (Buenos Aires: Losada, 2007).

⁸ Aristóteles, *Política* III, 7.

⁹ A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, pp. 237-241. Más adelante, hace hincapié en la distancia entre Marsilio y sus antecesores, de raigambre aristotélica, al decir que a diferencia de estos últimos, interesados en las causas finales relacionadas con la moral, la virtud y la ley natural, criterio con el cual se conseguía posicionar al gobernante que no siguiera dicho modelo como un “tirano” o alguien “injusto” aunque con cierta laxitud, el paduano parecería otorgarle ese lugar de relevancia a las causas eficientes, enfocadas en el consentimiento o la elección como medio apropiados de verificar y controlar la conducta del príncipe (pp. 245-247).

“mal gobernante” en tanto el problema radica en una desviación personal operada por el componente humano que representa el gobierno cuyo voluntarismo lo aparta del camino que conduce al bien moral, sino que además considera que la necesidad de corregir al mal gobernante proviene del terror a cualquier tipo de gobierno que se maneje a semejanza del cabeza de familia [*paterfamilias*] dentro de la casa, en tanto en ella ejercía un poder despótico.¹⁰

Las aseveraciones de Nederman nos conducen a la segunda parte del fragmento citado, lo que concierne a cómo lidiar con las transgresiones a la ley realizadas por la parte gobernante. Más allá de que los comentaristas afirmen que Marsilio deja inconcluso el tema, es claro que, ante un enemigo que permanece en estado latente como potencial amenaza, medidas deben ser tomadas para la salvaguarda del reino. La más pertinente, según Pedro Bayona Aznar,¹¹ parece ser la corrección, no solo por la ya citada analogía entre ley y gobernante, sino además porque Marsilio cita un pasaje especial de *Política*,¹² donde se establece que “no aprovechará tanto como dañará el que cambia, acostumbrado a rebelarse contra los gobernantes”.¹³ Aún así, la deposición no deja de ser otra forma de lidiar con el problema del mal gobierno, dado que es consecuente con lo que conduce al bien común. Deposición que es liderada por la totalidad de los ciudadanos [*universitas civium*] en su papel de legislador, entendiéndose de esta forma como la

¹⁰ C. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1995), pp. 116-118. Sin embargo, veremos que en *DP I*, IX, 4, Marsilio menciona que la monarquía regia es próxima a la organización doméstica.

¹¹ P. Bayona Aznar, “Religión y poder en Hobbes y Marsilio de Padua”, *Pensamiento*, vol. 65, núm. 244 (2009), p. 233.

¹² Aristóteles, *Política I*. 2, c 8, 1269 a 17.

¹³ Marsilio de Padua, *DP I*, XVI, 2.

resistencia que la comunidad política ejerce contra un tirano que ha excedido los límites establecidos por la ley, socavando así la libertad ciudadana, que es el derecho por excelencia que portan los habitantes de la ciudad o reino. Puesto que consideramos que la ausencia de un análisis cabal al respecto deja entrever la importancia que a futuro tendría para la supremacía del poder temporal por sobre el poder espiritual, lo que sería el objetivo de Marsilio a final de cuentas, es mi intención en este trabajo realizar un rastreo de aquellos elementos que permitan reconstruir y visualizar a la parte gobernante como posible causa de discordia en la ciudad o reino. Para ello, en primer lugar, realizaremos un análisis del origen, constitución y función de la parte gobernante, señalando en cada paso argumental lo que consideramos pistas que nos guiarán a la posibilidad de considerar al príncipe como una amenaza para la ciudad o reino; en segundo lugar, pondremos de manifiesto que esta parte gobernante, al ser apta para recibir otras formas diferentes de la ley, se encamina hacia configurarse como régimen tiránico, donde el príncipe abusa gravemente de su poder, no respetando la voluntad de los ciudadanos; y en tercer lugar, realizaremos algunas consideraciones finales al respecto de cómo se puede pensar el derecho a la resistencia en este contexto del *Defensor Pacis*.

2. Conformación de la parte gobernante. Primeras alertas

Desnudo e inerme, el hombre pierde a cada paso algo de la esencia que lo compone. Bajo este modo que comprende el vivir, su estado se vuelve pasible de toda corrupción, sea por el exceso de aire o por otros elementos, entre los cuales se destacan sus propias acciones y pasiones. Éstas pueden dividirse en: aquellas procedentes de las causas naturales sin conocimiento (como son las de la parte nutritiva), y, por otro lado, las que provienen de nosotros o son producidas en nosotros por nuestras fuerzas cognoscitivas y

apetitivas, que se distinguen a su vez en a) inmanentes, aquellos actos que solo se dan en el ámbito interno del sujeto que los realiza¹⁴ y b) transeúntes, aquellos por los que se puede dañar o beneficiar a un otro.

En vistas a remediar la humana indigencia para así alcanzar una vida suficiente en este mundo, Marsilio prescribe para el hombre no sólo vivir sino también vivir bien. Siguiendo de cerca *Política* aunque reemplazando su enfoque metafísico por la necesidad de la autoconservación¹⁵ proveniente del pensamiento ciceroniano,¹⁶ el paduano establece que a través del ejercicio de las facultades prácticas y especulativas que comprende el vivir bien son instituidos los oficios o artes a partir de los cuales se logrará atemperar las acciones y pasiones humanas. Más aún,

¹⁴ C. Nederman, “Marsiglio of Padua” en D. Boucher y P. Kelly, *Political Thinkers. From Socrates to the Present, Part II: The Two Kingdoms*, Nueva York: Oxford University Press, 2003), pp. 129. Nederman establece lo siguiente al respecto de las acciones inmanentes: “The term ‘spiritual’, Marsiglio says, ‘refers to every immanent action or passion of human cognitive or appetitive power’ (ibid. II. 2. 5), where ‘immanent’ acts are understood as ‘actions or passions’ that ‘do not pass over into a subject other than the doer, nor are they exercised through any external organs or locomotive members; of this kind are human thoughts and desires or affections’ (ibid. I. S. 4). Because they are wholly internal and self-regarding, immanent acts are not susceptible to public inspection and control; they are spiritual in the sense that they do not transgress the boundaries of the soul, hence are invisible to human observation and are known only to God”.

¹⁵ Marsilio de Padua, *DP* I, IV, 2.

¹⁶ Para la cuestión al respecto de los modelos aristotélico y ciceroniano como base del pensamiento medieval, véase Francisco Bertelloni, “El naturalismo político de Aristóteles y Cicerón” (inédito) o el siempre clásico W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, (Nueva York: Barnes and Noble, 1961).

gracias a los esfuerzos de la razón y la experiencia, éstos serán perfeccionados, convirtiéndose en partes componentes de aquel todo que comprende la ciudad o reino, comunidad perfecta creada para vivir y persistiendo para vivir bien, lugar donde el hombre finalmente alcanzará la suficiencia de vida y la consecuente felicidad civil. Sin embargo, esto no puede procurarse por hombres de un solo oficio, por lo que es conveniente que entren en recíproca comunicación, manteniendo a raya aquello que puede resultar en daño. A raíz de esto, Marsilio posiciona a la parte gobernante, también llamada judicial o deliberativa, no sólo como la primera [*pars principians*] entre las cinco restantes partes (agricultores, artesanos, tesoreros, soldados y sacerdotes),¹⁷ sino que además es de la que dependen las demás,¹⁸ puesto que será la encargada de atemperar convenientemente los actos transeúntes, reduciendo los excesos a la equidad y la proporción debida, regulando así lo justo y de común utilidad.¹⁹

Dicho esto, Marsilio establece la necesidad de determinar la naturaleza de la parte gobernante, por lo que decide enfrentar su análisis. En primer lugar, y profundizando en lo dicho en nuestra introducción, el paduano expone aquí su interpretación al respecto de los dos tipos de géneros de regímenes políticos: el templado, donde el príncipe gobierna mirando lo útil a la comunidad según la voluntad de sus súbditos, y el viciado, que falla en esto. En segundo lugar, éstos son divididos en especies según gobierne

¹⁷ A. Knott, *The Multitude and Hegemony*, (UK: University of Brighton Press, 2011), p. 52. Anteriormente, había establecido la diferencia entre *vulgaris* y *honorabilis*, clasificación que le permite a Marsilio, a su criterio, separar entre comunidad política y legislatura, por un lado, y por otro la parte gobernante, lo que en términos contemporáneos refiere a las funciones ejecutiva y judicial (p. 39)

¹⁸ Marsilio de Padua, *DP* I, VIII, 1.

¹⁹ Marsilio de Padua, *DP* I, V, 7.

uno, pocos o muchos, por lo que el esquema quedaría conformado de la siguiente manera: monarquía, aristocracia y república se ubicarían dentro del primer género, mientras que tiranía, oligarquía y democracia pertenecerían al segundo. Luego de este despliegue, se esperaría que el paduano se pronunciase por cuál sea el mejor o el peor gobierno, principalmente si en esto se juega aquello que es conveniente para el hombre en lo referido a su autoconservación y la suficiencia de vida.²⁰ Aquí tenemos la primera señal de alerta: Marsilio no sólo esquivo la decisión de inclinarse por uno de ellos, diciendo que “*no toca decirlo en esta disertación*”,²¹ sino que en su lugar nos coloca ante la discusión sobre el modo en que se instituye la parte gobernante, y toma como punto de partida para ello a la monarquía regia, a la que señala como la especie más templada y más perfecta,²² sin decir que sea el mejor régimen, lo que es curioso porque el *DP* es dirigido a Luis de Baviera en señal de favorecer la primacía del poder temporal por encima del espiritual. Aun así, como dijimos, discutir al respecto de esta forma de gobierno tiene un fin específico para el paduano, ya que en virtud de ella, puede establecer que existan dos modos de institución: los que son constituidos por la elección de los habitantes o ciudadanos, o sin esa elección, entre cuyas opciones se encuentra aquel monarca que se aparta de la voluntad de aquellos a los que gobierna, ejerciendo así un poder despótico.²³ He aquí una segunda advertencia, que tiene como conclusión que el paduano opte por un gobierno electivo en lugar de uno con derecho a sucesión hereditaria.²⁴ Cuando la monarquía es electiva, lo que significa ser instituida por medio de la elección de los habitantes, se garantiza que hayan

²⁰ Marsilio de Padua, *DP* I, IV, 3 y 4.

²¹ Marsilio de Padua, *DP* I, VIII, 4.

²² Marsilio de Padua, *DP* I, IX, 5.

²³ Marsilio de Padua, *DP* I, IX, 3.

²⁴ Marsilio de Padua, *DP* I, IX, 7.

leyes más atentas al bien común en conformidad a los súbditos.²⁵ Aquí podemos observar que las leyes se revelan como elemento fundamental en la teoría política marsiliana en tanto son la base a través de la cual el gobierno puede regular los actos civiles.²⁶ Sin embargo desempeñan otro gran papel para con éste, ya que son la forma que recibe el gobernante en cuanto tal.²⁷ En otras palabras, son la causa formal que informa a esta parte de la ciudad podríamos decir a semejanza de la manera en cómo Aristóteles nos dice que la forma informa a la materia indeterminada²⁸ en *Metafísica*,²⁹ siendo esa materia nada menos que los hombres.³⁰

3. Gobierno como materia y Ley como forma. *PRUDENCIA* y *EPIQUEYA* como formas alternativas

Para entender entonces cómo la ley ha de ser forma del gobernante en cuanto tal, debemos referirnos en primer lugar a las características que debe comportar éste como sujeto de leyes humanas, características que son entendidas como necesidades.³¹

²⁵ Marsilio de Padua, *DP* I, IX, 6.

²⁶ Para profundizar al respecto de la cuestión de la ley en Marsilio de Padua, véase F. Bertelloni, “Las paradojas de la ley en Marsilio de Padua: Formalismo y/o Naturalismo jurídico en el Defensor Pacis”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 23 (2016), pp. 55-66; B. Bayona Aznar, “El significado ‘político’ de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 22 (2005), pp. 125-138; J. A. Castello Dubra, “La significación política del concepto de justicia en Marsilio de Padua”, *Principios UFRN Natal* v.9, n°11-12 (Jan/Dez 2002), pp. 179-202.

²⁷ Marsilio de Padua, *DP* I, X, 1.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, T. Calvo Martínez (introducción, trad. y notas), (Madrid: Gredos, 1982).

²⁹ Aristóteles, *Metafísica* VII, 10.

³⁰ Marsilio de Padua, *DP* I, VII, 1.

³¹ Marsilio de Padua, *DP* I, XI.

Entonces, en cuanto a la primera necesidad que concierne a dar leyes, el juez debe poseer un estado de ánimo afectivamente correcto, o sea no motivado por el amor, el odio o a la avaricia hacia un amigo o enemigo. Esto implica que libre de toda pasión, como alguna vez lo imaginó Aristóteles, se convierte en vehículo de las leyes y por tanto en posesión de una mirada abierta al futuro y lo universal que le permite estar atento a la prudencia y experiencia que exigen las legislaciones en tanto “ni un hombre solo ni todos los de una época pueden descubrir o retener todos los actos civiles determinados en la ley”.³² Como segunda necesidad, Marsilio refiere a la seguridad y cierta diuturnidad por parte de los gobernantes, en tanto que gobernar según la ley constituye una protección contra la ignorancia y la pasión desordenada. Con esto, el paduano muestra preocupación por la duración de un gobierno, puesto que la corrupción, como ha dicho Aristóteles,³³ radica por lo general en el interior, siendo generada o bien por las sediciones de quienes participan del poder regio o bien por los que intentan gobernar lo más tiránicamente posible,³⁴ lo que se entiende como gobernar siguiendo el propio arbitrio. En conclusión, el reino durará más cuanto más apegado a la ley esté. Sin embargo, no siempre gobernar según el propio arbitrio resulta en detrimento, puesto que, como veremos a continuación, el gobernante debe poseer una cualidad que se encuentra fuera del círculo de las leyes, la cual puede ser garante de la salvaguarda del reino.

Las cualidades que debe reunir el gobernante perfecto son, ante los ojos del paduano, hábitos intrínsecos que se corresponden con la virtud moral (específicamente la justicia) y la prudencia.³⁵ La virtud moral es necesaria al gobernante en cuanto no permite que

³² Marsilio de Padua, *DP* I, XI, 3.

³³ Aristóteles, *Política* I, 4, c. 4, 1292 a 32.

³⁴ Marsilio de Padua, *DP* I, XI, 5.

³⁵ Marsilio de Padua, *DP* I, XIV, 2.

sus inclinaciones sean torcidas por la depravación y ello resulte en daño para la comunidad. Pero, además, debe poseer prudencia, hábito que opera sobre la razón en lo tocante a lo bueno y lo malo en el hombre, cuya valía es probada al momento en que el gobernante debe juzgar en los actos civiles humanos, con la excepcionalidad de aquellos no determinados por la ley.³⁶ Inmediatamente nos preguntamos: ¿es la prudencia una forma que el gobernante puede adoptar más allá de la ley?

Puesto que “[...] descubrir la ley tomada materialmente y según la tercera significación, a saber, como ciencia de lo justo y lo útil civil, es competencia de cualquier ciudadano [...]”,³⁷ Marsilio menciona que, a fin de procurar las cosas necesarias para la vida, es conveniente y adecuado partir de la observación de los ancianos y experimentados en las cosas prácticas, los llamados prudentes, antes que la consideración de aquellos pertenecientes a los oficios mecánicos.³⁸ Los prudentes parecen tener un lugar preeminente desde los orígenes de la comunidad civil:³⁹ tanto el *paterfamilias* en el ámbito de la casa como el más anciano en el ámbito de la aldea se destacaban como aquellos más sensatos y razonables para dirimir en los posibles atropellos, impartiendo el perdón y el castigo de acuerdo a su voluntad o disponiendo lo justo y útil con arreglo a una ley cuasi natural. Más adelante, Marsilio indica que los prudentes son los más aptos para componer la parte judicial o deliberativa.⁴⁰ A partir de esto y dado que la autoridad de dar o instituir leyes puede ser delegada a la parte prevalente [*pars valentior*],⁴¹ actuando en representación de la totalidad de los

³⁶ Marsilio de Padua, *DP* I, XIV, 4.

³⁷ Marsilio de Padua, *DP* I, XII, 2.

³⁸ Marsilio de Padua, *DP* I, XII, 1.

³⁹ Marsilio de Padua, *DP* I, III, 4.

⁴⁰ Marsilio de Padua, *DP* I, VII.

⁴¹ Marsilio de Padua, *DP* I, XII, 3.

ciudadanos [*universitas civium*],⁴² podríamos pensar, siguiendo a Andy Knott, que la parte prevalente [*pars valentior*], compuesta de ancianos y expertos, es la parte gobernante, quedando para los menos doctos de entre los ciudadanos la tarea de corregir las reglas propuestas antes de que se conviertan en leyes.⁴³

Otra posible “forma” podría ser la que representa la equidad [*epiqueya*],⁴⁴ virtud conveniente al gobernante que tiene incidencia cuando la universalidad de la ley no se aplica a un caso particular, por lo que el juez, guiado mayormente por el afecto, resolverá dicha cuestión poniéndole un alto a la deficiencia de las normas establecidas. La equidad tuvo su primera aparición en la aldea, donde el más anciano disponía de lo justo y útil de acuerdo al común dictamen de la razón y la exigencia de la sociedad humana,⁴⁵ y ha sabido sobrevivir a través de los distintos estadios en la evolución de la comunidad política, puesto que una vez alcanzada la ciudad, es la parte gobernante la que hace uso de la equidad en su labor de atemperar los excesos de los actos civiles.⁴⁶

Tal vez podemos considerar a la prudencia o la equidad como formas que puede recibir el gobierno en lugar de la ley, dado que, como lo expresa una vez más el paduano, se dirigen a la utilidad común y de los particulares.⁴⁷ Sin embargo, la función que estas cualidades están ejerciendo se constituye en una tercera alerta al respecto de la conformación de la parte gobernante, puesto que, por un lado, ésta sería receptora de otras formas aparte de la ley humana, como hemos visto, y por otro, existen aquéllas que no responden al bienestar de la comunidad.

⁴² Marsilio de Padua, *DP* I, XII, 5.

⁴³ A. Knott, *The Multitude and Hegemony*, p. 26 / 35.

⁴⁴ Marsilio de Padua, *DP* I, XIV, 7.

⁴⁵ Marsilio de Padua, *DP* I, III, 4.

⁴⁶ Marsilio de Padua, *DP* I, V, 7.

⁴⁷ Marsilio de Padua, *DP* I, XIV, 7.

4. Las transgresiones de la parte gobernante y el derecho a la resistencia

La mayor parte del aparato conceptual marsiliano se apoya en muchas de las obras de Aristóteles, yendo desde la ética y la política, hasta incluso obras biológicas del Estagirita. Sin embargo, en menor medida pero sin restarle importancia, también cuenta con el aporte que Cicerón le brinda a través no solo del término “oficio” [*officium*], central en la estructuración de su pensamiento, sino también de lo que el paduano llama “el principio de todas las demostraciones”, una suerte de principio de autoconservación que reza en resumidas cuentas lo siguiente: “[...] todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña [...]”.⁴⁸ Sin embargo, existen razones por las que los hombres mayoritariamente pueden caer en la malicia y la ignorancia,⁴⁹ y éste es un problema que afecta no sólo a la legislación o institución, sino también a lo concerniente a los juicios. Si bien el paduano establece la necesidad de la ley a fin de remediar ambas situaciones, hemos visto en el apartado anterior que determinadas circunstancias permiten que la materia que compone a la ciudad o reino reciba una forma diferente a la de las normas impuestas por la totalidad de ciudadanos [*universitas civium*]. Puede que la prudencia o la equidad como posibles “formas” sean compatibles con aquello que apunta a lo justo y lo útil para todos, sin embargo, existen aquéllas que conducen al hombre a preferir lo que puede llegar a dañar, elección que es perpetrada por su propio entendimiento y apetito.⁵⁰ En el caso

⁴⁸ Marsilio de Padua, *DP* I, IV, 2.

⁴⁹ Marsilio de Padua, *DP* I, XIII, 1.

⁵⁰ Otro lugar donde Marsilio hace mención sobre la dupla entendimiento-apetito, de clara raigambre aristotélica, es en *DP* I, V, 7,

del príncipe, esto se entiende como la elección de formas como el deseo perverso [*perversum desiderium*], la falsa apreciación [*falsam extimationem*], o incluso ambos.⁵¹ Si bien Marsilio (o sus comentaristas) no profundizan al respecto de qué comporte la falsa apreciación [*falsam extimationem*] o el deseo perverso en relación a la parte gobernante, trataremos de expedirnos sobre cada una de ellas realizando una breve reconstrucción a partir de las menciones que se encuentran en el capítulo XI de la primera parte [*dictio*].

Más allá de las múltiples acepciones que el deseo presenta por medio de su relación con los conceptos “naturaleza” y “vida suficiente”,⁵² en lo que respecta a la necesidad de la ley se define como aquello que constituye la buena realización de un juicio, lo que implica en el juez un estado de ánimo afectivamente recto y un conocimiento verdadero de lo que se ha de juzgar. Cuando la ley no es instituida o se hace caso omiso de ella, puede existir una mala disposición por parte del juez, en tanto sus decisiones serían movidas por el odio, el amor o la avaricia, beneficiando así a un amigo o perjudicando a un enemigo. Queda establecida de esta forma la manera en cómo las intenciones pueden ser capaces de pervertir la interpretación que debe operar el juez a la hora de desempeñar su deber.⁵³

El tema de la “falsa apreciación” [*falsam extimationem*] es aún más difícil de determinar, pero podemos suponer que si el deseo perverso tiene que ver con el terreno de lo afectivo, esta

donde son mencionados como medios a través de los cuales se logran atemperar los actos transeúntes.

⁵¹ Marsilio de Padua, *DP* I, XVIII, 4.

⁵² Para una profundización al respecto del término “deseo” en el planteo marsiliano, véase A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, pp. 54-67.

⁵³ Marsilio de Padua, *DP* I, IX, 1 y 3.

forma estaría tal vez relacionada con el terreno de lo intelectual.⁵⁴ A razón de ello, se entiende que Marsilio hable sobre la ignorancia de aquellos que se consideran expertos en aquello justo y útil, habiendo alcanzado tal conocimiento por sí solos. Esto es claramente un error por su parte, dice el paduano, ya que la ley no es algo que se determine de una vez y para siempre, sino que se construye a lo largo del tiempo, lo cual requiere de la ayuda mutua que los hombres se ofrezcan entre sí.⁵⁵ Un hombre, por más sabio que sea, no debe gobernar sin la ley, dado que, como dice Marsilio siguiendo a Aristóteles, “el que hace que gobierne el hombre, es decir, sin la ley, según el propio arbitrio, introduce allí a la bestia”.⁵⁶

Entonces, a consecuencia de que el príncipe adopta como formas “la falsa apreciación” [*falsam extimationem*], “el deseo perverso” [*perversum desiderium*], o ambas, es que obrará de modo contrario, incurriendo así en lo que el paduano bautiza como abusos o transgresiones,⁵⁷ las cuales pueden ser a) graves o leves; b) que ocurren frecuentemente o solo rara vez; o c) sobre cosas determinadas por la ley o no, variables todas que se entremezclan dependiendo del impacto que generan en la comunidad. Si el abuso es leve y ocurre en raras ocasiones, hay que disimularlo porque desestimar al príncipe en tales circunstancias provocaría en los ciudadanos la no obediencia a la ley y a la parte gobernante. De esto se siguen varias cosas: en primer lugar, como Marsilio establece anteriormente, “faltando el gobierno, la comunidad civil

⁵⁴ Véase nota 52.

⁵⁵ Marsilio de Padua, *DP* I, XI, 3. Anteriormente en *DP* I, IV, 5, Marsilio refiere a que los hombres requieren de la comunicación mutua para poder obtener lo necesario para la vida suficiente.

⁵⁶ Marsilio de Padua, *DP* I, XI, 4.

⁵⁷ Marsilio de Padua, *DP* I, XVIII.

no puede mantenerse”,⁵⁸ por lo que “nunca debe de cesar la acción del gobernante como ni la acción del corazón en el animal”,⁵⁹ haciendo alusión al costado biologicista que le ha proporcionado su pasado como médico.⁶⁰ En segundo lugar, el escándalo es un factor difícil de eludir en una comunidad, dado que ésta siempre está a la merced de las reyertas y discordias provocadas por los hombres,⁶¹ y que de no ser contenido, puede traer graves consecuencias (como las que veremos cuando la transgresión del príncipe es grave). Por otro lado, si el príncipe abusara levemente, aunque con frecuencia, se presenta como conveniente aplicar como castigo la suspensión de su oficio. En este caso, la presencia de la ley se vuelve casi un ultimátum, puesto que de no haber suspensión, aquellos encargados de juzgar la transgresión podrían constituirse en un gobierno alternativo, generándose una pluralidad de gobiernos que atraería un posible cisma o lucha entre ambos.⁶² A esto debemos sumar el hecho de que, al someterse a la ley, el príncipe cumple con ser juzgado por ella en cuanto súbdito. ¿Por qué esto de repente cobra relevancia? Porque en el caso en que fuera grave el abuso, sin importar que haya ocurrido una vez o varias, el príncipe debe ser castigado por la ley o por la sentencia que sea formulada por el legislador, ya que de no haber castigo, esto decantaría en un escándalo que se convertiría rápidamente en un levantamiento por parte del pueblo, destruyendo la vida política. En otras palabras, la posible deposición se hace presente en este caso, dado que libre

⁵⁸ Marsilio de Padua, *DP* I, XV, 6.

⁵⁹ Marsilio de Padua, *DP* I, XV, 13.

⁶⁰ Para una profundización al respecto, véase T. Shogimen, “Medicine and the Body Politic in Marsilius of Padua’s *Defensor pacis*”, en G. Moreno-Riano y C. J. Nederman, *A Companion to Marsilius of Padua*, (The Netherlands: Koninklijke Brill NV, Leiden, 2012).

⁶¹ Marsilio de Padua, *DP* I, 1, 2 y 3.

⁶² Marsilio de Padua, *DP* I, XVIII, 3.

de las ataduras provenientes de la ley como forma que debería configurarlo, el gobernante se vuelve despótico, logrando que la vida civil se vuelva servil e insuficiente, por lo que en lugar de descanso se sufrirán trabajos pesados y en lugar de libertad se padecerá el yugo de la tiranía.⁶³ Será competencia entonces de la totalidad de los ciudadanos [*universitas civium*] tomar cartas en el asunto, dado que a ella pertenece, y no a otro, el deponer al gobernante, siendo conocedora de aquello que es justo e útil civilmente, por medio de lo cual impone o determina aquello que deba hacerse u omitirse al respecto de los actos humanos.

5. Consideraciones finales

Según Pedro Bayona Aznar, Marsilio parece recomendar no usar la facultad de deponer, al prevenir de que siempre es mayor el peligro de la división y de que unos decanten a favor de un gobernante frente a otro, porque esa rivalidad pone en entredicho la reputación del oficio de gobernante,⁶⁴ logrando que la rebelión se instale como costumbre.⁶⁵ De hecho, apenas alude a su ejercicio. Ni siquiera precisa los supuestos que justificarían corregir o cambiar a un gobernante.⁶⁶ Sin embargo, al contrario de Bayona Aznar, considero que Marsilio nos ha dado fuertes indicios a lo largo del *Defensor Pacis* sobre las fisuras que puede presentar la parte gobernante desde el momento de su configuración hasta el momento en cuando asume su función como tal e incluso después de ello. Puede que el paduano tenga ciertas reservas para lo que significa la deposición del príncipe, sobre todo porque,

⁶³ Marsilio de Padua, *DP* I, I, 2.

⁶⁴ Marsilio de Padua, *DP* I, XVI, 5.

⁶⁵ Marsilio de Padua, *DP* I, XVI, 2.

⁶⁶ P. Bayona Aznar, "Religión y poder en Hobbes y Marsilio de Padua: Similitudes y Diferencias", *Pensamiento*, vol. 65, núm. 244, (2009), p. 233.

como dijimos al principio de este trabajo, lo que se buscaba era desestimar la pretensión papal al respecto de ejercer la plenitud de poderes [*plenitudo potestatis*] y tal vez una acusación de esta índole podría lograr darle ventaja al poder espiritual. Pero no deja de ser cierto que la parte gobernante puede presentar síntomas que la alejen de su correcta disposición y así caer enferma por las discordias intestinas, advertencia que también le viene de su deuda con Aristóteles. Si la tiranía se ajusta al caso de abuso grave por parte del príncipe, entonces el levantamiento del pueblo puede entenderse en los términos del derecho a la resistencia.⁶⁷

Cary Nederman sostiene que la resistencia defendida por el *Defensor Pacis* es de dos tipos: primero, repeler a los enemigos de la tranquilidad terrenal, revelando sus identidades, a través

⁶⁷ Si bien el concepto de “derecho a la resistencia” es un término acuñado en la modernidad, hay quienes consideran que sus orígenes se remontan tanto a Marsilio de Padua como a Guillermo Ockham (véase P. Carvajal Aravena, “Derecho de resistencia. Derecho a la Revolución. Desobediencia Civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la Temprana Edad Moderna”, *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 76, Nueva Época (1992), pp. 63-101). Dado que no abordaremos en profundidad este tema, remitiremos aquí una mínima bibliografía que consideramos esencial para el inicio de cualquier investigación al respecto: F. Suárez, *Defensio fidei. III, I, Principatus politicus o la soberanía popular*, E. Elorduy & L. Pereña (trad.), (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965); N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Arancón (trad.), (Madrid: Alianza, 2000); N. Maquiavelo, *El príncipe*, Granada (trad.), (Madrid: Alianza, 1981); T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, C. Mellizo (trad.), (Madrid: Alianza, 2007); B. Spinoza, *Tratado Político*, A. Domínguez (trad.), (Madrid: Alianza, 2003); J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, C. Mellizo (trad.), (Madrid: Tecnos, 2006).

de la instrucción, a todos los que escuchen. En segundo lugar, pasando del terreno de la instrucción al de la acción, detener a quien tome el estandarte de la discordia y la miseria temporal por todos los medios disponibles, los cuales se encontrarán en manos de los antagonistas expertos.⁶⁸ Como hemos visto, es claro que el enemigo de la tranquilidad de la ciudad o reino es el papado, quien pretende detentar el poder temporal a partir de la doctrina de la plenitud de poderes [*plenitudo potestatis*]. El núcleo del pensamiento marsiliano, nos dice Bayona Aznar, es demostrar que la soberanía es única y no puede haber dos poderes, porque no existe fundamento racional ni espiritual para el poder clerical, es decir, para un poder diferente del legislador humano. A esto se suma la invocación a Luis de Baviera, lo que nos deja constancia de que no sólo el poder temporal debe ser dominio de príncipes o reyes, sino que, tal como nos muestra Bayona Aznar,⁶⁹ a diferencia del llamado dualismo sostenido por autores como Tomas de Aquino y Juan de Paris, Marsilio no considera que el poder espiritual sea un poder equivalente al poder temporal, porque pensar eso es sostener una opinión perversa.⁷⁰ Defender este sofisma que enarbola el mal llamado “poder espiritual” es caer en un mal uso de la razón, la cual solo debe guiarnos hacia la óptima condición de la comunidad política, o sea la tranquilidad. Pero como también hemos visto, cuando la parte gobernante no se somete a la suspensión de su función, se da origen accidentalmente a una pluralidad de gobiernos, en tanto la totalidad de los ciudadanos [*universitas civium*] trata

⁶⁸ C. Nederman, “Marsiglio of Padua”, en D. Boucher y P. Kelly, *Political Thinkers. From Socrates to the Present*, (Nueva York: Oxford University Press, 2003), p. 127.

⁶⁹ P. Bayona Aznar, “Marsilio de Padua frente a los planteamientos dualistas de Juan de Paris y Dante favorables a la autonomía de poder temporal”, *Principios, Natal*, vol. 12, N° 17-18 (jan./dez. 2005), p. 59.

⁷⁰ Marsilio de Padua, *DP* I, I, 3.

de ejercer la función de corregir (o deponer) al príncipe que ha abusado de su poder. Por lo que, siguiendo lo dicho por Bayona Aznar, también se daría el problema de una doble soberanía en ello. La defensa de la paz tal vez no recaiga en Luis de Baviera, a pesar de la aparente simpatía de Marsilio para con el régimen monárquico, sino que siendo consecuente con una concepción republicana de gobierno,⁷¹ ésta radicaría en la totalidad de los ciudadanos [*universitas civium*], en aquella multitud sometida sólo por la ley que ella misma se otorga, la cual comprende cuáles son los elementos destinados a la conservación de la paz y de la propia libertad, y que en caso de que esto no sea observado por los príncipes temporales, harán uso de su derecho como concededores de lo justo y lo útil común para así resistir a la tiranía de quien abuse de su poder y no se someta a sus normas, dado que, al igual que ellos, debe ser tratado como un súbdito más.

Bibliografía

Fuentes

Aristóteles, *Metafísica*, T. Calvo Martínez (introducción, trad. y notas), (Madrid: Gredos, 1982).

—. *Política*, M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (introducción, trad. y notas), (Buenos Aires: Losada, 2007).

⁷¹ Véase A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, pp. 237-241. Al respecto, C. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, p. 9, señala que, en línea con Gewirth, Quentin Skinner concluye que esto es una clara muestra de un posicionamiento de tipo republicano sostenido por Marsilio, a diferencia de comentaristas como Georges de Lagarde o Jeannine Quillet, quienes ven en el paduano una devoción por el gobierno monárquico, haciendo gala de su relación con Luis de Baviera.

- Marsilio de Padua, *El Defensor de la Paz*, L. Martínez Gómez (estudio, trad. y notas), (Madrid: Technos, 1989).
- . *The Defender of the Peace*, A. Brett (ed.), (Nueva York: Cambridge University Press, 2005).
- . *Defensor Pacis*, De R. Scholz (ed.), en 2 tomos (y en uno solo). Coll. «Fontes Iuris Germanici Antiqui», ex *Monumenta Germaniae Historica*, (Hannover: 1932-1933).

Secundaria

- Bayona Aznar, B., “El periplo de la teoría política de Marsilio de Padua por la historiografía moderna”, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), núm. 137, (julio-septiembre, 2007), pp. 113-153.
- . “El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 36, (enero-junio, 2007), pp. 197-218.
- . “El significado ‘político’ de la Ley en la filosofía de Marsilio de Padua”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22, (2005), pp. 125-138.
- . “La paz en la teoría política de Marsilio de Padua”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI, (2006), pp. 45-63.
- . “Marsilio de Padua frente a los planteamientos dualistas de Juan de Paris y Dante favorables a la autonomía de poder temporal”, *Principios, Natal*, vol. 12, n.º 17-18, (Jan./Dez. 2005), pp. 57-75.
- . “Religión y poder en Hobbes y Marsilio de Padua”, *Pensamiento*, vol. 65, núm. 244, (2009), pp. 221-259.
- Bertelloni, F., “Las paradojas de la ley en Marsilio de Padua: Formalismo y/o Naturalismo jurídico en el Defensor Pacis”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 23 (2016), pp. 55-66.
- Boucher, D., y Kelly, P., *Political Thinkers. From Socrates to the Present*, (Nueva York: Oxford University Press, 2003).

- Carvajal Aravena, P., “Derecho de resistencia. Derecho a la Revolución. Desobediencia Civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en la Temprana Edad Moderna”, *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 76, Nueva Época, (abril-junio 1992), pp. 63-101.
- Castello Dubra, J. A., “La significación política del concepto de justicia en Marsilio de Padua”, *Principios UFRN Natal* v.9, n°11-12 (Jan/Dez 2002), pp. 179-202.
- Gewirth, A., *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, (Nueva York: Columbia University Press, 1951).
- Godoy Arcaya, Ó., “Antología del Defensor de la Paz de Marsilio de Padua”, *Estudios Públicos*, 90 (otoño 2003), pp. 335-445.
- Knott, A., *The Multitude and the Hegemony*, (UK: University of Brighton Press, 2011).
- Merlo, M. “La catástrofe de la felicidad Marsilio de Padua en la lección de Leo Strauss”, *Res publica*, 8, 2001, pp. 71-92.
- Moreno-Riaño, G., *The World of Marsilius of Padua*, (Bélgica: Brepols Publishers n.v., Turnhout, 2006).
- Moreno-Riaño, G., and Nederman, C. J., *A Companion to Marsilius of Padua*, (The Netherlands: Koninklijke Brill NV, Leiden, 2012).
- Nederman, C., *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1995).

NOTAS SOBRE ALGUNOS APORTES TOMISTAS AL CONCEPTO DE BIEN COMÚN POLÍTICO EN CARLOS ALBERTO SACHERI

Ricardo von Büren

Carlos Alberto Sacheri considera al bien común, “la idea clave de todo pensamiento social y político conforme al orden natural. La razón de ello es simple: puesto que por bien común se designa el fin mismo de la sociedad política, todos los demás conceptos se ordenan a aquel, como los medios se ordenan al fin”.¹

En una aproximación histórico-doctrinal, Sacheri señala al bien común como un tema que cultivado por la “filosofía clásica”, sin embargo, no siempre ha sido abordado debidamente,² lo que puede apreciarse en la recepción de la obra del Aquinate, incluso entre sus cultores: “dentro del amplísimo horizonte doctrinal constituido por la síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino, su concepción del ordenamiento de las instituciones sociales no siempre ha merecido la debida atención, ni ha escapado a interpretaciones erróneas por parte de ciertos tomistas calificados”.³

¹ C. A. Sacheri, *El orden natural*, A. Tortolo, (Prólogo a todas las ediciones), J. M. Sacheri (prólogo a la 6ta. ed.) y de H. Hernández (semblanza en la 6ta. ed.), (Buenos Aires: Cruzamante-Vórtice, 2008), p. 188.

² Son sus palabras: “la filosofía clásica designa el fin de la sociedad con esta expresión, utilizada con frecuencia a manera de ‘frase hecha’, pero sin haber profundizado toda la riqueza del tema y sus enormes implicancias”, en *El orden natural*, p. 188.

³ Cf. “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, H. Hernández, M. Villalba. y R. von Büren (co-editores),

En estas páginas, exponemos algunas facetas de la conceptualización del bien común político propuesta por Sacheri, en los que puede detectarse el influjo que sobre ella ejerce Tomás de Aquino,⁴ la principal de las fuentes de su pensamiento.⁵

1. Naturaleza y persona humana: su ordenación al bien común político

Sacheri sitúa sus reflexiones sobre el bien común en el seno de una teoría jurídica y política integral de índole ética,⁶ en la que asume un lugar preponderante debido a su condición de causa final de la sociedad.⁷ Teoría que supone, junto a una subalternación

(Mendoza: Escipión, 2014), p. 33. Para una exposición general sobre el pensamiento del Aquinate: E. Forment, *Id a Tomás*, (Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005); É. Gilson, *El Tomismo*, F. Mújica (trad.), (Pamplona: Eunsa, 1989) y J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, A. Corzo (trad.), (Santamaría, Pamplona: Eunsa, 2002).

⁴ Vamos a proceder, metodológicamente, desplegando las ideas de Sacheri en el cuerpo de nuestro trabajo, refiriendo en notas al pie los lugares de la obra del Aquinate en las que encontramos respaldo al discurso sacheriano.

⁵ Tomás de Aquino es el único autor al que Sacheri dedica estudios específicos: “Autoridad doctrinal de Santo Tomás”, *Diálogo* N° 5, San Rafael, 1994 y “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*. Igualmente, es la fuente más citada y columna vertebral de su tesis doctoral, *Existence et nature de la délibération*, (Québec: Université Laval, 1968), 270 pp.

⁶ Cf. C. A. Sacheri, *De la distinction entre éthique et politique*, (Québec: Université Laval, 1967). Con traducción nuestra y con el título “Ética y Política”, este estudio se encuentra incluido en *Orden social y esperanza cristiana*, pp. 77-86.

⁷ Es doctrina tomista que “todo agente obra por un fin” y, paralelamente, que “todo agente obra por un bien”: cf. *Suma contra los*

parcial a la antropología,⁸ su inserción en el orden cósmico universal:

“El análisis de la persona humana y de sus cualidades o propiedades esenciales, nos lleva espontáneamente al reconocimiento de un ordenamiento natural, expresión de la sabiduría divina, que ha de servir de base al orden social, determinando las normas éticas básicas que lo expresan en el plano de la conducta humana. La conciencia moral de la humanidad testimonia desde los tiempos más remotos que existe un ordenamiento normativo esencial, que todos los hombres han de respetar en su mutua convivencia”.⁹

Sacheri transita esa secuencia epistémica sostenido en la idea de “naturaleza”, verdadera clave de bóveda de su síntesis doctrinal.¹⁰ Así lo expresa, cuando destaca la necesidad “de percibir

Gentiles, III, 2 y III, 3, respectivamente y *Suma Teológica*, I-II, 94.

⁸ Expresa Sacheri, que “la elaboración social y política de Santo Tomás se funda en una admirable y completa doctrina de la persona humana. Por aplicación del universalísimo principio ‘*operatio sequitur esse*’, el obrar sigue al ser, según concibamos al hombre así será nuestra concepción de la sociedad humana”, en “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 33. Cursivas en el original.

⁹ C. A. Sacheri, “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, pp. 39-40. Señala de Aquino que “la razón de la divina sabiduría” es la que “dirige toda acción y todo movimiento”, *Suma Teológica* I-II, 93. Y en otro lugar: “lo que cuida Dios en las cosas es el orden universal (...) El ordenar las operaciones de algunas cosas a fin de gobernarlas. Dios es, pues, quien rige y gobierna las cosas por la providencia de su sabiduría”, *Suma contra los Gentiles*, III, 65.

¹⁰ La noción de “naturaleza” reconoce múltiples significados que denotan su carácter análogo. Sacheri los analiza en varios lugares, por

la excepcional importancia que la noción de naturaleza tiene, no sólo en el plano de las consideraciones metafísicas, sino también en la elaboración de doctrinas sociales y políticas respetuosas de la persona”.¹¹

La persona humana por medio del despliegue de la razón, se observa a sí misma y descubre los bienes que la perfeccionan, y puede no sólo conocer su *ser* ontológico, sino cómo *debe ser* su conducta, orientada a esa plenitud.¹² Dice Sacheri: “Resulta imprescindible recurrir a la noción de ‘naturaleza’ para poder determinar cuáles sean esos fines del obrar humano, pues el obrar sigue al ser de las cosas, y el hombre no constituye una excepción a dicho principio debiendo, por lo tanto, conformar su actividad a su ‘hominidad’, a su propio ser de hombre”.¹³

ejemplo, en *Filosofía e Historia de las Ideas Filosóficas*, (Prólogo de los co-editores: H. Hernández, M. Villalba, y R. von Büren), (Mendoza: Escipión, 2016), pp. 233-235.

¹¹ C. A. Sacheri, “Relativismo y vida social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 59.

¹² La expresión “naturaleza” es usada aquí por Sacheri –siguiendo a Tomás de Aquino–, para “significar la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a la propia operación de cosa, ya que ninguna cosa está despojada de su propia operación” (*De ente et essentia*, n° 5). En ese sentido, para el Aquinate “consta que los hombres tienen una naturaleza determinada” (*Suma contra los Gentiles*, III, 29).

¹³ Y agrega: “Debemos recordar también que todo acto se ordena a la consecución de un determinado bien; dicho bien deberá ser proporcionado a la naturaleza del sujeto actuante, pues de otro modo ese fin no podría mover eficazmente la voluntad del agente (la cual permanecerá ‘indiferente’, al no procurarle ninguna perfección)”, en “La teoría de la voluntad en el pensamiento de Giovanni Gentile”, *Estudios teológicos y filosóficos*, Año III, Tomo III, n° 3, (Buenos Aires: 1961), p. 197. Cursivas y paréntesis en el original.

Entre las verdades a las que el hombre puede acceder racionalmente, se encuentra el principio del bien común. En sede sistemática, Sacheri, advierte que la expresión puede referirse a realidades diversas pero que tienen algo semejante, lo que evidencia el carácter análogo del concepto y sostiene que “la distinción principal se da entre el bien común temporal, fin de la sociedad política y el bien común sobrenatural que es Dios, en cuanto fin último del todo el universo creado”.¹⁴ Distinción que no supone oposición ni desconocimientos recíprocos, sino una adecuada vinculación, pues en ambos casos el sujeto es el mismo, el hombre, al que por ello Sacheri llama “ciudadano de dos mundos”.¹⁵ Apoyado en el Aquinate, reconoce la apertura a la trascendencia del bien común natural, que debe vincularse adecuadamente con el bien común sobrenatural,¹⁶ debido a que

¹⁴ C. A. Sacheri, *El orden natural*, p. 189. Igual afirmación en “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 41. Dice el Aquinate: “El sumo bien, que es Dios, es el bien común, puesto que de Él depende el bien de todos (...) Todas las cosas están ordenadas como a su fin, a un solo bien, que es Dios” (*Suma contra los Gentiles*, III, 17).

¹⁵ C. A. Sacheri, *El orden natural*, p. 226. Escapa al objeto de estas páginas, elucidar qué entiende Sacheri por Dios, cómo articula el bien común sobrenatural con el natural y el papel del Estado y la Iglesia en esa relación. Sólo señalamos, al respecto, su crítica al “naturalismo político o laicismo, doctrina según la cual el orden temporal ha de desconocer la religión y los derechos de la Iglesia”, en la que señala “tres planteos diversos”: el ateísmo social, el laicismo moderado y el liberalismo católico, en *El orden natural*, p. 229.

¹⁶ Lo dice Tomás: “No es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida” (*Suma contra los Gentiles*, III, 48), porque “sólo Dios puede aquietar los anhelos del hombre y hacerlo feliz” (*El Gobierno de los Príncipes*, Lib I, Cap. 9). Por ello, considera el Aquinate, que “si la intención del legislador tiende al verdadero bien, que es el bien común

“el bien común temporal no basta, por sí solo, para asegurar el fin último del hombre, que es Dios mismo, principio y fin del universo creado”.¹⁷

Circumscriptos en nuestro análisis a la conceptualización sacheriana del bien común en su dimensión temporal, señalamos la importancia de la noción en sede práctica, donde se hace presente como fin de la ley,¹⁸ del orden jurídico¹⁹ y del poder político.²⁰ Sacheri distingue el bien común a secas, que en general es el fin que perfecciona a todo grupo social, cada uno con el suyo propio, comenzando por la familia –célula básica de la sociedad– y siguiendo por los grupos infrapolíticos –los cuerpos intermedios–.²¹ Lo que lo lleva señalar como analogado principal –su sentido

según la justicia divina reguladora, se sigue que por tal ley los hombres se hacen simplemente buenos” (*Suma Teológica*, I-II, 98).

¹⁷ C. A. Sacheri, “Relativismo y vida social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 65. De allí su afirmación que “la suprema felicidad humana, consiste en la contemplación sapiencial de las cosas divinas” (*Suma contra los Gentiles*, III, 37).

¹⁸ Cf. *El orden natural*, p. 211: “La facultad de dictar leyes está regulada por las exigencias del bien común nacional y por la misma ley natural”.

¹⁹ Cf. “Estado y Educación”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 117: “La finalidad del orden jurídico es el fin mismo del ser humano, realizado en y por el bien común, que es *su bien más excelente (divinius)*”. Cursivas en el original.

²⁰ Cf. *El orden natural*, p. 194: “la razón de ser del poder político no es otra que la *eficaz procuración del bien común de la sociedad política*”. Cursivas en el original.

²¹ Expresa nuestro autor: “Si decimos que el grupo social es un conjunto de personas que persiguen un fin común, estamos definiendo, de un modo más o menos adecuado, dando la esencia, la sociedad o el grupo social”, en *Filosofía e Historia de las Ideas Filosóficas*, p. 234.

focal—, a aquel que “es el fin de la sociedad política”,²² al que denomina de varias maneras, tales como bien común temporal, bien común inmanente, bien común político o bien común natural. Se trata de la perfección del todo accidental de orden que es la sociedad política, de la que participan las partes que la integran.

2. Definición de bien común político. Análisis

Sacheri caracteriza al bien común político como “la feliz convivencia en la posesión de los bienes humanos esenciales (virtud, cultura, orden, paz, etc.)”.²³ La sugerente definición propuesta permite distinguir en ella varios elementos constitutivos.

En *primer lugar*, Sacheri considera que la sociedad alcanza su fin cuando sus miembros no sólo habitan aisladamente unos de otros, sino cuando fundados en la amistad,²⁴ comparten la vida juntos: “El hombre no vive sino que ‘con-vive’, es decir, participa de una vivencia y de una finalidad común que da unidad al grupo social”.²⁵ Como telón de fondo, late el principio clásico de la natural sociabilidad y politicidad humana que supone rechazar el artificio contractualista como explicación del origen de la sociedad. Sólo con-viviendo el hombre puede desplegar sus posibilidades entitativas y morales y desarrollarse plenamente en todas sus dimensiones.²⁶ Lo que supone, también, que la convivencia no es

²² Cf. *El orden natural*, p. 189.

²³ C. A. Sacheri, “Función del Estado en la economía social”, en *Verbo* n° 249 (Buenos Aires: 1984), p. 52.

²⁴ Cf. Tomás de Aquino, *El Gobierno de los príncipes*, Lib. I, Cap. 11: “entre las cosas de este mundo nada parece que pueda dignamente compararse a la amistad”.

²⁵ Cf. “Fray Mamerto Esquiú: su pensamiento social”, *Verbo* n° 109, (Buenos Aires: 1971), p. 14.

²⁶ Dice el Aquinate: “Es natural al hombre el ser un animal social y político que vive en comunidad (...) es pues necesario que el hombre

posible sin autoridad, principio que se constata históricamente, porque es ella, la autoridad, la que “debe coordinar y ordenar las acciones de los individuos y grupos intermedios entre sí y con referencia al fin social que ha de procurarse”.²⁷

Estamos frente a una realidad –la del bien común– que no es estática sino dinámica, puesto que es un bien que todos provocan y del que todos se benefician y que, como tal, no se alcanza con la sólo gestión estatal, sino con la co-operación de los ciudadanos y de los grupos sociales, en especial mediante el cumplimiento de la ley.²⁸

En *segundo lugar*, la convivencia entre los hombres debe ser “feliz”. Sacheri señala que “los bienes que integran el bien común político no pueden ser otros que aquellos que integran la felicidad o plenitud humana”.²⁹ La noción de felicidad,³⁰ que introduce –con

viva en sociedad, y que uno ayude al otro, y que cada uno se desarrolle en un campo de conocimientos, como uno en la medicina, otro en un campo diverso, etc.”, *El Gobierno de los Príncipes*, Lib. I, Cap. 1.

²⁷ C. A. Sacheri, *El orden natural*, p. 192. Sobre el principio de autoridad, es doctrina de Tomás de Aquino: “Si es natural al hombre vivir en sociedad, es necesario que tenga una guía dentro de la multitud. Ya que son muchos los hombres y cada uno busca para sí mismo lo que necesita, la multitud se dispersaría en sus fines, si no hubiese quien tuviese cuidado de procurar que todo se dirija al bien común”, *El Gobierno de los Príncipes*, Lib. I, Cap. I.

²⁸ Expresa Sacheri, que “la ley es un instrumento esencial del progreso moral de la ciudadanía, pues al respetar las exigencias de leyes justas, cada miembro del cuerpo social se ajusta a los requerimientos del bien común temporal, alcanzando el pleno desarrollo de todas sus cualidades personales”, en *El orden natural*, p. 195. Cursivas en el original.

²⁹ C. A. Sacheri, *El orden natural*, p. 190.

³⁰ Sacheri rechaza las posiciones del existencialismo –en Sartre o Camus–, del marxismo –en el propio Marx y en Engels–, y del kantismo

indudables resonancias clásicas—, no se alcanza con la adquisición de un sólo bien sino que se integra con una pluralidad armónica de ellos —exteriores, corporales y espirituales—,³¹ que plenifican al hombre. Los que se encuentran ordenados jerárquicamente, con los espirituales en lugar preeminente, por ser los que más aptitud tienen para ser participados en común, pues pueden ser poseídos ilimitadamente sin degradarse ni extinguirse, e incluso por esa misma participación pueden ser acrecentados en favor de todos.³² De ese modo se puede afirmar, que la sociedad alcanza la paz y ha llegado al bien común político: “La tranquila convivencia en el orden —según la expresión de San Agustín, *pax tranquillitas ordinis*—, es el signo por excelencia que manifiesta la efectiva realización del bien común en una sociedad determinada”.³³

—en el mismo Kant y en el neokantismo—, porque excluyen la idea de felicidad del horizonte perfectivo de la persona. De su parte, sostiene que la mejor respuesta en el plano filosófico, es la que propone Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. La crítica de los autores mencionados, Sacheri la efectúa en *Filosofía e Historia de las Ideas Filosóficas*, pp. 325-334 y 345-352, y expone su posición en pp. 335-343.

³¹ Cf. *El orden natural*, p. 190.

³² Sacheri da varios ejemplos de ello, por caso, la ciencia matemática, que puede ser poseída por uno, por varios o por todos los ciudadanos, sin que haya impedimento ni limitación alguna y que por esa participación en ella, la misma disciplina puede ser profundizada, generando mayores bienes a todos (cf. *El orden natural*, p. 189).

³³ Cf. *El orden natural*, p. 190. Cursivas en el original. Dice Tomás de Aquino que “para que la sociedad viva rectamente”, lo primero que se requiere es que “viva en paz”, y lo segundo, “que la sociedad unida con el vínculo de la paz dirija sus esfuerzos a obrar bien; pero así como un hombre no puede hacer nada sino presupuesta la unidad de sus miembros, así una sociedad que no tiene la unidad de la paz, y en pugna consigo misma, no puede hacer el bien” (*El Gobierno de los Príncipes*, Lib. I, Cap. 15).

En *tercer lugar*, destacamos la idea de “posesión”, que supone la de “participación”. Fundamental en la doctrina tomasiana,³⁴ la noción de participación es una de las más relevantes en la síntesis sacheriana, pues no se reduce a integrar la definición del fin de la sociedad, sino que se constituye, incluso, en uno de los principios de organización de la vida comunitaria.³⁵ Como dice Sacheri “participar es tomar parte en algo”.³⁶ Y el modo de hacerlo varía de acuerdo a la persona que lo hace y a la materia en que se practica. Pero todos los hombres están llamados a participar en la vida social, cada uno a su manera.

La idea de “posesión participada” –si cabe la expresión no presente en la letra sacheriana pero expresiva de su espíritu–, es muy fecunda porque implica que la persona humana toma parte en la vida comunitaria para recibir beneficios pero también para brindarlos, al dar y al dar-se. Y esa participación en los bienes no es arbitraria ni igualitaria, sino proporcionada a las necesidades, honores, merecimientos, etc., de cada uno. De ese modo, Sacheri deja de lado las posiciones ideológicas del individualismo liberal (que se sostiene sobre el egoísmo) y del socialismo marxista (que lo hace sobre la anulación de la personalidad humana).

³⁴ Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, (Torino: SEI, 1961) y *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, (Torino: SEI, 1963).

³⁵ Sacheri aplica esta idea a las intrincadas cuestiones de la participación política y de las formas de gobierno (cf. *El orden natural*, pp. 213-216), y a sus reflexiones sobre la problemática universitaria, cf. *La participación estudiantil*, (San Luis: Universidad Nacional de San Luis, 1983).

³⁶ C. A. Sacheri, *El orden natural*, p. 213.

En *cuarto lugar*, Sacheri expresa que la posesión proporcionada se realiza sobre lo que llama “bienes humanos esenciales”,³⁷ entre los que señala a la “virtud”, la “cultura”, el “orden” y la “paz”, a los que habría que agregar otros como la “unidad”, la “verdad”, la “justicia” y la “seguridad”, que menciona en un pasaje paralelo de su obra.³⁸ Por eso, Sacheri señala la importancia de edificar un “orden social respetuoso de los derechos humanos básicos”,³⁹ que en su sistemática identifica con los derechos naturales. Se abre en este lugar, una importante precisión efectuada por Sacheri relacionada con la apuntada mala recepción de la posición tomista entre autores adscriptos a su pensamiento, en este caso, en torno a los vínculos de los bienes particulares de las personas con el bien común político.⁴⁰

³⁷ Sacheri habla de “bienes humanos esenciales” y John Finnis de “bienes humanos básicos” (en *Ley natural y derechos naturales*, C. Orrego, (estudio introductorio y trad.), (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2000). Al respecto, cf. R. von Büren, “Una conversación en torno al Bien Común Político en compañía de Finnis y Sacheri”, en AAVV, *Los bienes humanos básicos. Investigación a partir de la obra de John Finnis*, G. E. Assaf, (comp.), (San Miguel de Tucumán, 2018), pp. 25-48.

³⁸ Menciona a estos otros cuando se refiere al “bien común de la sociedad política o bien común inmanente o temporal, que incluye en sí todos aquellos elementos o bienes que, por naturaleza, son participables a todos los miembros del cuerpo social: la unidad, la verdad, el orden, la justicia, la seguridad y la paz”, en “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 41.

³⁹ C. A. Sacheri, “Urgencia de la concertación”, *Verbo* n° 109, (Buenos Aires: 1971), p. 68.

⁴⁰ Respecto de la polémica, aún abierta al respecto, Sacheri asume la posición sostenida por C. de Koninck, en *La Primauté du Bien Commun contre les Personalistes*, (Quebec: Université de Laval, 1943) y *In defense of Saint Thomas*, (Quebec: Université de Laval, 1945); L. Lachance, *L'Humanisme politique de Sain Thomas*, (París, 1939) y J.

Sacheri señala que no es fin del Estado la protección de los derechos fundamentales de las personas, sino la creación de un orden justo de convivencia comunitario. No puede el hombre alcanzar su perfección, incluso natural, de espaldas a la vida social.⁴¹ Ocurre que el bien común político no es algo ajeno sino plenamente acorde a la persona, su naturaleza y los bienes que la perfeccionan: “La razón de la complementariedad de ambos bienes, estriba en el hecho de que el bien total del hombre –llamado bien *propio* o *personal*– se compone *a la vez* de bienes de naturaleza individual y de bienes de naturaleza común. Unos y otros son indispensables, tanto el alimento y el vestido, como la verdad y la virtud. Que sean indispensables no implica que tengan igual importancia o valor. Por su esencia, *el bien común tiene primacía natural sobre el bien individual* y, en consecuencia, este último se ordena a aquel, como lo inferior y menos perfecto se ordena a lo superior y más excelente”.⁴² E insiste: “Al implicar el bien común político los bienes más excelentes del hombre, o sea aquellos que son más indispensables para el logro de su felicidad, se sigue que el bien común tiene primacía sobre los bienes particulares, y que éstos le estarán, por lo tanto, subordinados. En esto radica

Meinvielle en *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, (Buenos Aires: Epheta, 1993).

⁴¹ Es doctrina del Aquinate que “el bien de una parte se considera con respecto al bien del todo (...). Y siendo cada hombre una parte de la ciudad, es imposible que un hombre sea bueno si no se injerta en el bien común, ya que el todo no puede ser bueno si no lo es en sus partes integrantes”, (*Suma de Teología*, I-II, 92, 1, ad 3).

⁴² *El orden natural*, p. 191. Así lo entiende Tomás de Aquino: “El bien común es el fin que han de perseguir cada una de las personas que viven en comunidad; así como el bien de la totalidad ha de ser el fin de cada una de sus partes”, (*Suma Teológica*, II-II, 58, 9, ad. 3).

la primacía del bien común sobre el bien particular, presupuesto fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad”.⁴³

En *quinto lugar*, Sacheri considera inexacto que el bien común político sea formalmente “un conjunto de condiciones espirituales y materiales que permiten a las personas alcanzar su perfección”, pues entonces es un medio y ya no es causa final. Dicha caracterización, entiende nuestro autor, se refiere a la finalidad del Estado, entendido como autoridad política.⁴⁴ Entiende Sacheri que la convivencia es feliz cuando sus miembros poseen *actualmente* (no cuando pueden poseer *potencialmente*), los bienes humanos esenciales, especialmente los espirituales y entre ellos la verdad. Por ello, el bien común político no es una condición ni un conjunto de ellas, sino una realidad actualizada en los miembros de la sociedad, que los perfecciona.

3. Conclusiones: Las huellas tomistas en la síntesis sacheriana

El esbozo de algunas de las líneas arquitectónicas de la concepción del bien común político propuesta por Sacheri, permite corroborar el influjo doctrinal de Tomás de Aquino en su síntesis doctrinal.

Lo hemos constatado en el encuadre epistemológico, en el reconocimiento del carácter análogo de la expresión bien común y en la consideración del bien común político como su sentido focal en el ámbito temporal (no nos hemos detenido a mostrar

⁴³ Cf. “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 41. Sostiene el Aquinate, que “el bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por ser parte del todo; por eso ‘el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre’, (*Suma contra los Gentiles*, III, 17).

⁴⁴ Cf. “Funciones del Estado en la economía social”, pp. 44-53. La distinción entre “causa” y “condición”, en *Filosofía e Historia de las Ideas Filosóficas*, pp. 261-263.

la dimensión sobrenatural de la noción ni de qué manera se articula con la dimensión natural). Igualmente, se lo advierte en el reconocimiento de la centralidad de la persona humana en la organización de la vida comunitaria –destacándose su tratamiento de los derechos humanos fundamentales o derechos naturales,⁴⁵ entre ellos el de participación en la vida social–, la importancia de la ley y de la autoridad. Y al fin, el reconocimiento de la primacía del bien común político sobre los bienes particulares, debido a su condición de causa final de la sociedad, lo que, también, lleva a Sacheri a rechazar su conceptualización como un conjunto de condiciones, esto es como un medio.

Luego del camino transitado, volviendo al inicio de esta comunicación y a la temática que nos convocara en estas Jornadas, concluimos señalando, con Sacheri, que en estos tiempos en que se la niega o se la combate, “la naturaleza acaba siempre por recuperar sus derechos, pues el hombre engeguedido por las ideologías, la pasión o la corrupción de las costumbres, se espanta de las consecuencias de su mal y termina por redescubrir el orden natural”.⁴⁶ Y en esa dirección, valorar la importancia del bien común político y su vinculación esencial con dichas nociones (la de naturaleza y la de una recta antropología), asume una relevancia teórica innegable.

⁴⁵ Señala Sacheri que “tanto el concepto de *persona* como el concepto de *naturaleza*, necesariamente tienen una gran repercusión en el ámbito de lo jurídico. Quien niega la naturaleza, niega la persona, y si uno niega la persona se terminó el Derecho”, (*Filosofía e Historia de las Ideas Filosóficas*, p. 227). Cursivas en el original.

⁴⁶ C. A. Sacheri, “La Familia, institución natural”, en *Orden social y esperanza cristiana*, p. 154.

Bibliografía citada

- Aquino, T. de, *Acerca del ente y de la esencia –De ente et essentia–* (bilingüe), H. Aguer (prólogo), C. A. Taubenshlag (introducción y trad.), (Ágape: Buenos Aires, 2004).
- . *El Gobierno de los Príncipes*, C. I. González, (introducción y trad.), (México: Porrúa, 1989).
- . *Suma contra los Gentiles* (bilingüe), Tomo I y Tomo II, (Madrid: BAC, 1953)
- . *Suma Teológica*, (bilingüe), (Madrid: BAC, 1958).
- Fabro, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, (Torino: SEI, 1961).
- . *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, (Torino: SEI, 1963).
- Finnis, J., *Ley natural y derechos naturales*, Cristóbal Orrego (estudio introductorio y trad.), (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2000).
- Forment, E., *Id a Tomás*, (Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005).
- Gilson, É., *El Tomismo*, F. Mújica (trad.), (Pamplona: Eunsa, 1989).
- Koninck, C. de, *La Primauté du Bien Commun contre les Personalistes*, (Quebec: Université de Laval, 1943).
- . *In defense of Saint Thomas*, (Quebec: Université de Laval, 1945).
- Lachance, L., *L'Humanisme politique de Saint Thomas*, (Paris: 1939).
- Meinvielle, J., *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, (Buenos Aires: Epheta, 1993).
- Sacheri, C. A., *El orden natural*, A. Tortolo (prólogo a todas las ediciones), J. M. Sacheri (prólogo a la 6ta. ed.) y H. Hernández

- (semblanza en la 6ta. ed.), Buenos Aires: Cruzamante-Vórtice, 2008).
- . “Estado y Educación”, en *Orden social y esperanza cristiana*.
 - . *Filosofía e Historia de las Ideas Filosóficas* (Prólogo de los co-editores: H. Hernández, M. Villalba, y R. von Büren, (Mendoza: Escipión, 2016).
 - . “Fray Mamerto Esquiú: su pensamiento social”, *Verbo* n° 109, (Buenos Aires: 1971).
 - . “Función del Estado en la economía social”, *Verbo* n° 249, (Buenos Aires: 1984).
 - . “La Familia, institución natural”, en *Orden social y esperanza cristiana*.
 - . *La participación estudiantil*, (San Luis: Universidad Nacional de San Luis, 1983).
 - . “La teoría de la voluntad en el pensamiento de Giovanni Gentile”, *Estudios teológicos y filosóficos*, Año III, Tomo III, n° 3, (Buenos Aires: 1961).
 - . “Relativismo y vida social”, en *Orden social y esperanza cristiana*.
 - . “Santo Tomás y el orden social”, en *Orden social y esperanza cristiana*.
 - . “Urgencia de la concertación”, *Verbo* n° 109, (Buenos Aires: 1971).
 - . *Orden social y esperanza cristiana*, (Prólogo de los co-editores: H. Hernández, M. Villalba y R. von Büren), (Mendoza: Escipión, 2014).
- Torrell, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, A. Corzo Santamaría (trad.), (Pamplona: Eunsa, 2002).
- von Büren, R., “Una conversación en torno al Bien Común Político en compañía de Finnis y Sacheri”, en AAVV, *Los bienes humanos básicos. Investigación a partir de la obra de John Finnis*, G. E. Assaf, (comp.), (San Miguel de Tucumán: 2018).



UNIVERSIDAD
PANAMERICANA®