

DANIEL MANSUY HUERTA

NATURALEZA Y COMUNIDAD

UNA APROXIMACIÓN A LA RECEPCIÓN MEDIEVAL
DE LA *POLÍTICA*: TOMÁS DE AQUINO Y NICOLÁS ORESME

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González

DIRECTOR

Rubén Pereda

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA xxxx -xxxx

Pamplona

Nº 209: Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad.*
Una aproximación a la recepción medieval de la Política:
Tomás de Aquino y Nicolás de Oresme.

© 2008. Daniel Mansuy Huerta.

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

A María José

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
I. LA NOCIÓN DE COMUNIDAD EN LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES.....	13
Introducción.....	13
1. Libro I: origen y sentido de la comunidad política.....	15
2. La crítica a la <i>República</i> de Platón	25
3. <i>Política</i> III, 9: la especificación de la noción de comunidad.....	32
II. EL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO A LA POLÍTICA.....	45
Introducción.....	45
1. Aristóteles, Alberto y Tomás.....	47
2. El redescubrimiento de la <i>Política</i>	49
3. El problema de las fuentes del pensamiento político del Aquinate	51
4. Nota sobre el <i>Prólogo</i> al comentario a la <i>Política</i>	55
5. El comentario a la <i>Política</i> : la comunidad política (I, 1).....	59
7. El origen de la comunidad política (<i>Política</i> , I, 2.)	64
8. Conclusiones.....	90
III. LE LIVRE DE POLITIQUES D'ARISTOTE DE NICOLÁS ORESME.....	93
1. Apuntes biográficos.....	93
2. Aportes científicos de Nicolás Oresme	96
3. La traducción y el comentario al <i>Livre de Politiques d'Aristote</i> de Nicolás Oresme.....	100
a) El origen de la polis	105
b) Polis, ley y virtud.....	109
c) Propiedades de la ley: Tomás de Aquino, Marsilio y Nicolás Oresme.....	111
d) Límites del poder de la multitud	117
e) El régimen monárquico y la sucesión.....	120
f) La monarquía universal	127

g) El gobierno de la Iglesia en <i>Le livre de Politiques</i> <i>d'Aristote</i>	130
4. Conclusiones.....	137
IV. EL VALOR DE LA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA Y SU RECEPCIÓN MEDIEVAL.....	139

INTRODUCCIÓN

La *Política* de Aristóteles es, sin duda alguna, una de las obras centrales en la historia del pensamiento político occidental. La influencia de esta obra es muy vasta, y autores tan disímiles como Marsilio de Padua y Montesquieu —por mencionar tan sólo a dos— se han inspirado en el texto aristotélico para desarrollar sus propios trabajos e investigaciones. Desde luego, la importancia de la *Política* está corroborada por la amplísima bibliografía que se publica año a año en torno a ella. Con todo, esta obra fue desconocida en Occidente por varios siglos: desde Cicerón hasta avanzado el siglo XII se supo poco del pensamiento general de Aristóteles y nada de la existencia de sus tratados políticos. Por esta razón, el pensamiento político medieval se elaboró sobre premisas muy distintas a las propuestas por Aristóteles. Quizás el autor que más influyó en la conformación de la teoría política en el Medioevo fue Agustín de Hipona, a partir del cual surgió la corriente conocida como *agustinismo político*. Aunque resulta del todo discutible el grado de fidelidad del agustinismo político con el mismo san Agustín, es claro que el autor de la *Civitas Dei* aporta una determinada manera de afrontar todos los problemas filosóficos, y entre ellos los políticos. De modo muy general, puede decirse que el agustinismo político tiende por un lado a restarle autonomía a la ciencia política, y por otro a considerar el orden político como consecuencia del pecado original.

En ese contexto fue redescubierta la *Política* de Aristóteles, trabajo que estudia la realidad social desde una perspectiva puramente natural y racional. Una vez conocida esta obra, la historia de la filosofía política cambiaría decisivamente y para siempre. En Aristóteles, la política —en tanto realidad humana— admite un estudio natural, desprovisto de consideraciones teológicas y sobrenaturales. La política es para el Estagirita una disciplina autónoma, ya que la sociedad es susceptible de ser analizada en sí misma con el uso de la sola razón. En nuestros días no es fácil imaginar el profundo impacto que produjeron las afirmaciones de Aristóteles en el mundo medieval. Pruebas nítidas de ese impacto son las diversas orientaciones que tomó el pensamiento político a partir del redescubrimiento de la obra del filósofo de Estagira. Mientras Tomás de Aquino asumió las premisas aristotélicas y las incorporó al pensamiento cristiano, Marsilio de Padua —creyendo seguir rigurosamente al Estagirita— atacó sin contemplaciones el poder de la Iglesia, que él consideraba como la principal fuente de discordias al interior de las ciudades. Como bien ha notado Black, es imposible entender el pensamiento político moderno sin estudiar

acabadamente cómo fue interpretado y entendido Aristóteles en los últimos siglos de la Edad Media¹. Si omitimos ese proceso, la historia del pensamiento queda trunca, incompleta. No podríamos dar razón de la profunda evolución de las ideas que se vivió al final de la Edad Media y que desembocaría luego en el pensamiento político moderno.

Este trabajo asume, acotadamente claro, ese desafío. No buscamos resolver enteramente el problema planteado por Black —lo que excedería con mucho nuestras posibilidades— sino sólo intentar dar algunas luces sobre ciertos aspectos del problema que plantea el redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles y el surgimiento del pensamiento político moderno. Dicho brevemente, nuestro objetivo es el siguiente: por un lado explicar brevemente la noción de comunidad política de Aristóteles, y luego analizar con cierto detalle algunos pasajes de dos comentarios medievales a la *Política*. Desde luego, el pensamiento político medieval no se expresa sólo a través de comentarios, pero en éstos es posible apreciar con cierta precisión como comprendieron algunos medievales los textos del Estagirita. Nos ocuparemos aquí de los comentarios de Tomás de Aquino y Nicolás Oresme. Advertimos, eso sí, que no pretendemos dar una panorámica general de la recepción de la *Política*.

El trabajo se divide en tres partes. La primera estudia la noción de comunidad política en Aristóteles, tal y como aparece en la *Política*. Se trata de una noción que ha generado más de una discusión entre los estudiosos, y cuyas implicancias son muy importantes. Los textos que estudiaremos están contenidos en los tres primeros libros de la obra y son muy relevantes para la constitución de la filosofía política aristotélica. Intentaremos dar cuenta de algunas discusiones que se han generado en torno a la interpretación de un texto difícil y aclarar algunos aspectos importantes del pensamiento político del filósofo griego. El segundo capítulo analiza la primera parte del comentario a la *Política* de santo Tomás de Aquino. Se trata de un comentario inconcluso, ya que Tomás sólo alcanzó a comentar hasta el capítulo octavo del libro III (el comentario fue continuado por Pedro de Alvernia). A pesar de eso, es posible encontrar aportaciones importantes. En todo caso, dado lo sintético del texto tomista, es necesario conectar el comentario con el *De Regno* y con algunos pasajes de la *Suma Teológica* para comprender adecuadamente cómo entendió el Aquinate los primeros capítulos del libro I de la *Política*. En general, Tomás no suele detenerse en problemas prácticos, sino que más bien contribuye con aclaraciones

¹ Cfr. Black, Anthony, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge University Press, 1996, pp. 30 y ss.

referidas a los principios que rigen la realidad política. Analizaremos sólo la primera parte de su comentario (lo referido a *Política* I, 1 y 2), porque es allí donde encontramos las anotaciones más relevantes para comprender el modo en el que santo Tomás leyó, interpretó e incorporó la política aristotélica a su esquema intelectual. En la tercera parte analizaremos algunos pasajes del comentario a la *Política* de Nicolás Oresme. Se trata de un comentario bastante desconocido en el mundo de habla hispana —de hecho, no hay nada escrito directamente sobre el *Livre de Politiques d'Aristote* en nuestro idioma—, pero que resulta muy interesante. Nicolás no tiene ni la profundidad ni la penetración filosófica del Aquinate, pero sus observaciones, que suelen estar orientadas a problemas contingentes, son muy lúcidas. Nicolás nos da así una idea de cómo impactó la *Política* en las instituciones medievales, lo que resulta relevante para conocer la influencia que ejerció Aristóteles a la hora de intentar resolver problemas políticos de orden práctico. Aludiremos a los pasajes del comentario de Nicolás que nos parecen más reveladores de su propia filosofía política, sin considerar a qué libros de la *Política* están directamente referidos: el pensamiento político de Nicolás no gira en torno a los mismos problemas que el de santo Tomás. Oresme tiene una inclinación mucho más marcada por los problemas prácticos y contingentes que el Aquinate, por lo que los pasajes más interesantes de su comentario a la *Política* no se encuentran necesariamente en sus glosas al libro I. Finalmente, en el capítulo cuarto intentaremos aclarar brevemente el sentido y la importancia de la recepción medieval de la *Política*.

Lo que le otorga unidad a este trabajo es el texto dejado por Aristóteles, pues el tratamiento de los problemas es distinto en Tomás y en Nicolás Oresme. Con todo, nos parece que ambos autores conservan lo esencial de la perspectiva aristotélica para enfrentar los problemas políticos, y nuestro trabajo apunta en esa dirección. Es la razón por la cual reviste especial interés el apreciar el modo en que ambos pensadores —cuyos comentarios a la *Política* están separados por cerca de cien años— entienden dicho texto, en qué pone los acentos cada uno de ellos y cómo conservan, cada uno a su manera, lo esencial de la perspectiva del Estagirita.

Durante el desarrollo de este trabajo he contado con el importante apoyo del Fondo de Ayuda a la Investigación de la Universidad de los Andes² y de Fondecyt³, que agradezco. Mi gratitud también para con los profesores Raúl Bertelsen, Francisco Bertelloni, Marcelo Boeri, Jorge Peña, Antonio Amado,

² Proyecto FIL 001-05 de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile).

³ Parte de este trabajo fue realizado en el marco del proyecto Fondecyt 1040343.

Álvaro Pezoa, José Luis Widow, Alejandro Miranda, Hugo Herrera, Manfred Svensson, Felipe Widow y Jorge Martínez Barrera por la valiosa ayuda brindada. Agradezco también al profesor Ángel Luis González por acoger este texto en la colección que dirige. Quisiera agradecer por último al profesor Joaquín García-Huidobro, cuyo apoyo y amistad han sido decisivos en la culminación de este trabajo y de tantas otras cosas.

CAPÍTULO I

LA NOCIÓN DE COMUNIDAD EN LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

(...) La palabra es para manifestar la conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto (...) y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la polis.⁴

INTRODUCCIÓN

Una de las nociones más importantes del pensamiento político aristotélico es la de comunidad. Sobre ella está fundada su filosofía política, y sobre ella se ha desarrollado también una larga tradición del pensamiento político que recoge y trabaja esta importante idea del filósofo griego. Las referencias al concepto que aquí nos interesa pueden encontrarse básicamente en la *Política*, aunque en la *Ética a Nicómaco* y también en la *Retórica* hay pasajes importantes que aluden a esta cuestión. En este capítulo nos proponemos revisar la noción a la luz de ciertos textos de la *Política*, ubicados principalmente en los libros I, II y III. A partir de estos pasajes podremos realizar luego la vinculación con algunos de los comentaristas medievales de la *Política*.

Naturalmente, en este tratado aristotélico las referencias a la noción de comunidad son innumerables: el texto completo gira en torno a esta idea. Por lo mismo, aquí nos limitaremos a revisar los pasajes nucleares en los que Aristóteles alude al sentido y a la naturaleza de la comunidad. Debemos aclarar que nuestra intención en esto no es la originalidad: la *Política* de Aristóteles ha sido objeto de una enorme atención en los últimos años, y nosotros sólo intentaremos dar cuenta de algunas de las discusiones más importantes que se han generado en torno a ella. Así, intentaremos aclarar algunos conceptos políticos aristotélicos, para luego poder estudiar apropiadamente a algunos de sus comentaristas medievales.

⁴ *Política*, I, 2, 1253a14ss. Tenemos a la vista la traducción de Julián Marías y María Araujo publicada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

La noción de comunidad del Estagirita, sobre la que se apoya su pensamiento político, es profundamente original y sugerente. En la *Política*, Aristóteles trata de dar cuenta de la realidad social, de explicarla en términos que se correspondan con la polis griega que él mismo observó con atención. En este sentido, el Estagirita es más pragmático que su maestro —Platón—, cuyo ideal político se encontraba alejado de la realidad concreta de las cosas. En verdad, a Platón, como veremos, no le interesa tanto explicar exactamente la sociedad tal y como es, sino más bien investigar sobre aquello en lo que consistiría la polis ideal, la mejor polis. Aristóteles, como bien nos recuerda Julián Marías en su interesante introducción a la *Política*,⁵ no era un pensador que se dejase llevar por ese tipo de divagaciones abstractas tan propias de Platón. Por un lado, sus intereses intelectuales (y quizás también la propia conformación de su personalidad) lo fueron llevando hacia un modo de reflexionar más orientado a lo práctico; y por otro, en lo que se refiere directamente a su pensamiento político, el pensador griego pudo ver directamente la decadencia de la polis como estructura política. Fue un espectador privilegiado de la incapacidad de la polis griega de darse una organización estable y defenderse al mismo tiempo de las amenazas externas. En ese sentido, el Estagirita está mucho más preocupado de encontrar un modo de darle estabilidad política a los regímenes existentes que de buscar una polis ideal difícilmente realizable. Ese es quizás uno de los propósitos principales de la *Política*.

En este capítulo intentaremos explicar algunas coordenadas básicas del pensamiento político de Aristóteles. Está dividido en tres partes, y en cada una de ellas analizaremos lo dicho por el Estagirita sobre la comunidad civil en los tres primeros libros de la *Política*. En el libro I Aristóteles estudia el origen de la comunidad y la politicidad natural del hombre. Para lo primero, propone un método analítico-genético que lo lleva a descomponer la polis en sus partes más simples, la familia y la aldea. Veremos cómo llega a estas conclusiones, y qué características tiene cada uno de estos estadios. En el mismo libro I el filósofo griego intenta probar que la polis es natural en el hombre. En este sentido proporciona varios argumentos, aunque hay uno de singular importancia: el lenguaje y su relación con la comunidad política. Se trata de un tema que tendrá amplias repercusiones en la historia del pensamiento político, a las que también aludiremos. Luego, en el libro II de la misma obra, nuestro autor realiza un análisis crítico de las diversas propuestas políticas griegas. Entre ellas, el Estagirita critica la teoría política platónica contenida en la *República*. En esa refutación de Platón podemos descu-

⁵ *Op. cit.*

brir varios argumentos políticos del mismo Aristóteles que contribuirán a la elucidación de su propio pensamiento. Finalmente, en el capítulo noveno del libro III Aristóteles realiza una disquisición muy importante para comprender el real sentido que para él tiene la noción de comunidad política. La noción aristotélica se opone a la tesis sofística según la cual la polis no es más que una comunidad de lugar y de intercambio que sirve para evitar injusticias mutuas. Aristóteles critica duramente esa posición, señalando que una polis así lo sería sólo de nombre. Veremos las razones que aporta en este sentido.

1. LIBRO I: ORIGEN Y SENTIDO DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

El libro I de la *Política* juega aquí un papel fundamental. Este libro parece haber sido pensado por Aristóteles como una suerte de capítulo introductorio que le diese sentido y unidad al resto del tratado⁶. Aristóteles explica el origen de la comunidad atendiendo a las comunidades primitivas a partir de las cuales habría surgido la polis: la casa y la aldea. No sabemos con exactitud si esta explicación tiene un sentido cronológico o analítico, aunque parece tener más de lo segundo que de lo primero.

El primer párrafo de la *Política* tiene una estructura muy semejante al de la *Ética a Nicómaco*⁷: “vemos que toda polis es una comunidad y que toda

⁶ Cfr. Jaeger, Werner, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 312.

⁷ Esta evidente semejanza entre el primer párrafo de la *Ética a Nicómaco* y el de la *Política* es uno de los argumentos más importantes para demostrar la conexión de ambos trabajos. Aunque el tema no ha sido del todo pacífico entre los estudiosos, el parecido de ambos párrafos —además del pasaje final de la *Ética a Nicómaco*— demuestra con cierta claridad que los dos trabajos están estrechamente vinculados y forman parte de una misma investigación, aunque cabe discutir el grado y tipo de relación entre ellos. Véase sobre el tema el estudio clásico de Werner Jaeger, *Aristóteles, op. cit.*, capítulo X. Richard Bodéüs defiende la idea de que ambas obras están conectadas en *Aristote, la justice et la cité*, Vrin, Paris, 2002: el público al que está dirigido la ética serían los formadores de jóvenes, pues los virtuosos no la necesitan y los viciosos no escuchan razones. Se sigue entonces que ambas investigaciones están estrechamente relacionadas. Véase también, en la línea de la tesis de Bodéüs, la introducción de Pierre Pellegrin a la *Política* de Aristóteles, *Les politiques*, Flammarion, Paris, 1993. Vander Waerdt critica esta idea señalando que la *Política* está conectada en realidad con la *Ética a Eudemo* en “The political intention of Aristotle’s moral philosophy”, *Ancient Philosophy*, 5 (1988): 77-88. Véase también Adkins, A.W.H.,

comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada polis y comunidad civil”⁸. En este primer párrafo está concentrada parte importante de las enseñanzas políticas del pensador griego. La primera observación es que toda polis es, de algún modo, una comunidad. Aquí el pensador griego parece aludir al sentido más primero de comunidad: conjunto de hombres que comparten de algún modo la identidad y los fines. Estos fines se corresponden con lo que el filósofo griego llama en este texto “bien”: toda comunidad se constituye y se conforma en torno a bienes —que se identifican a su vez con fines. El autor aplica aquí a la colectividad lo que ya había sido afirmado para cada individuo en la *Ética a Nicómaco*: cada hombre actúa con vistas a algún bien, e igualmente sucede con los grupos de hombres⁹. Y si toda agrupación humana busca un bien, más aún la superior entre todas, que es la polis. La polis busca el bien mayor, y es por lo mismo la forma más alta de comunidad política. Ésta última incluye dentro de sí todas las otras comunidades que puedan existir en su seno, y abarca todos los fines particulares que las comunidades más pequeñas puedan perseguir. Como bien apunta Peter Simpson, importante comentarista contemporáneo de la *Política*, debemos tener claro que Aristóteles está pensando en una realidad política —la polis griega— que tiene poco que ver con el Estado moderno al que hoy estamos habituados, al menos en lo referido a su organización interna¹⁰. Éste último sería, para el filósofo griego, demasiado grande y, por tanto, incapaz de abarcar efectivamente los fines de las comunidades menores.

“The connection between Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”, en Keyt, David y Miller, Fred (eds.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Oxford, Basic Blackwell, 1991, 75-93.

⁸ *Política*, I,1, 1252a1-2. La versión de Julián Marías y María Araujo traduce *polis* por *ciudad*. Hemos preferido mantener *polis*, ya que en el mundo moderno el término *ciudad* tiene una connotación muy distinta a la polis griega en la que está pensando Aristóteles. Cfr. Ossandón, Juan Carlos, *Felicidad y Política: el fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2001, p. 10.

⁹ *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a1-2. Utilizamos aquí la versión de Julián Marías y María Araujo publicada por el Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1997.

¹⁰ Cfr. Simpson, Peter, *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, 1997, pp. 15 y ss. De cualquier modo, debemos decir que en el libro VII hay una referencia a la posibilidad de una unidad política griega, aunque es bastante vaga e imprecisa. Véase *Política*, VII, 7, 1327b29 y ss.

No podría en consecuencia buscar un genuino bien común¹¹. Además, sus posibilidades de intervención al interior de la sociedad son mucho menores que las pretendidas por Aristóteles. La comunidad en la que piensa el Estagirita, y la que intenta sistematizar, es aquella propia de la realidad griega del siglo IV a.C: la polis. Es aquella comunidad que puede, de modo efectivo, abarcar los distintos bienes existentes al interior de ella, y donde lo privado no se entiende como opuesto a lo público, sino que lo individual es siempre, de un modo u otro, político, y por tanto la legislación puede —sin que resulte traumático ni atentatorio contra tal o cual, diríamos hoy, derecho subjetivo— tener fines éticos y fomentar así la práctica de la virtud entre los ciudadanos¹². Volveremos sobre este punto.

La polis es, entonces, una cierta comunidad, y toda comunidad se constituye con vistas a algún bien. El autor de la *Política* pasa entonces a estudiar el origen de dicha comunidad, y nos dice que “observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara. En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras de sí a otros semejantes)”¹³. La observación es básica: los animales tienden natu-

¹¹ Sobre esto dice en *Política* VII,4, 1326a25-27 que “los hechos ponen también de manifiesto que es difícil y acaso imposible que la ciudad demasiado populosa se legisle bien; de hecho, entre las que tienen fama de gobernarse bien no vemos ninguna en que no se limite la población”.

¹² Sobre la polis griega, véase Austin, Michel y Vidal-Naquet, Pierre, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 1986, capítulos 5 y 6. También el clásico estudio de Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Iberia, Barcelona, 1979. Interesantes anotaciones en Vernant, Jean Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1992, capítulos 4 y 5.

¹³ *Política*, I, 2, 1252a24ss. Como dijimos un poco más arriba, no hay acuerdo en torno a si se trata de un estudio cronológico o analítico. Un poco antes del párrafo citado, Aristóteles había dicho lo siguiente: “(...) esto no es verdad, como resultará claro considerando la cuestión según el método que nosotros seguimos; porque de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus simples, pues éstos son las últimas partes del todo, así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas” (1252a18ss). Estas palabras dan un sentido claramente analítico en la explicación sobre el origen de la comunidad. Pero, en el párrafo siguiente habla de observar las cosas “desde su origen”, lo que podría hacer pensar que el filósofo griego está tomando una perspectiva cronológica. Pensamos que la contradicción es sólo aparente: Aristóteles

ralmente a la reproducción de la especie, y por ello se reúnen en parejas de machos y hembras. En el caso de los animales, obviamente no hay voluntariedad en la unión. Los hombres compartimos esa tendencia animal, y si queremos procrear necesariamente debemos reunirnos sexualmente. A partir de esta unión surge la primera comunidad propiamente hablando, la casa. Dice Aristóteles que “la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa (...) y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea, que en su forma natural aparece como una colonia de la casa”¹⁴. La primera comunidad es entonces la casa, que se constituye en torno a los asuntos domésticos. La razón de su existencia es sencilla: las necesidades de la vida de todos los días. La casa se constituye *para* las necesidades más cotidianas que podemos imaginar: comida y vivienda. La casa satisface entonces las necesidades básicas presentes en el hombre y responde a cierta tendencia natural en él. Ahora bien, una vez que se reúnen varias casas, tenemos una aldea: la comunidad de casas. Pero en este punto Aristóteles realiza una distinción cualitativa respecto de la comunidad anterior, la casa. La aldea se distingue de la casa porque en ella se cubren necesidades “no cotidianas”. El pensador griego no especifica en lo que está pensando al hablar de necesidades no cotidianas. Santo Tomás supone en su comentario a la *Política* que comerciar y guerrear son ejemplos de actos no cotidianos: no están directa e inmediatamente referidos a la supervivencia¹⁵, sino que exigen ya cierto nivel de sociabilidad. En efecto, todo acto que no sea esencialmente necesario para la vida diaria cabe en esta categoría, y corresponde por tanto a la vida propia de la aldea: la reunión de casas. La argumentación prosigue: “la comunidad perfecta de varias aldeas es la polis, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para el vivir bien. De modo que toda polis es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la polis es el fin de ellas, y la naturaleza es fin”¹⁶. La agrupación de aldeas constitu-

divide lo compuesto en sus partes simples, y luego lo analiza genéticamente. Dicho de otro modo, en este caso ambos enfoques son complementarios. Sobre esto véase Saunders, Trevor, *Aristotle Politics: Books I and II*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 59-61. También Ossandón, Juan Carlos, *Felicidad y Política: el fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴ *Política*, I, 2, 1252b15 y ss.

¹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Sententia Libri Politicorum*, en *Opera Omnia*, tomus XLVIII, iussu Leonis XIII, Roma, 1971, I, 2, A75, 344-353.

¹⁶ *Política*, I, 2, 1252b28ss.

ye a su vez la polis, la ciudad. Lo característico de ella respecto de la aldea es que tiene en su más alto grado posible la autosuficiencia. A la polis no le debe faltar nada para vivir: no puede depender, por ejemplo, de otras *poleis*. Su elemento básico y decisivo es la autosuficiencia: no es polis, en estricto rigor, aquella que depende de otras en lo referido a necesidades importantes. Por otro lado, el Estagirita nos señala que la polis surge por las necesidades de la vida. Debemos suponer que se incluyen aquí tanto las necesidades cotidianas como las no cotidianas: el origen de la polis son las aldeas, y ellas existen por esas necesidades. Una vez que las aldeas se agrupan en pos de una mejor satisfacción de sus necesidades y pasan a ser autosuficientes, hay polis. Pero una vez establecida ésta, el fin de la polis ya no es sólo el satisfacer esas necesidades (cotidianas y no cotidianas): el verdadero fin de la polis es el “vivir bien”, la vida buena¹⁷. Hay una suerte de transmutación de fines: aunque el surgimiento de la polis puede explicarse por las necesidades de la vida, su fin no se agota en la consecución de esos fines. Se trata de una noción muy propia del pensamiento político aristotélico: una relativa oposición entre la mera sobrevivencia y la vida buena, entre lo propio del *oikos* y la polis. Es también la razón por la cual Aristóteles critica la idea platónica que tiende a identificar el poder paternal con el político: para Aristóteles éstos difieren no sólo por la cantidad, sino también por la calidad¹⁸. Lo propio de la polis es la vida buena. La polis no puede existir sólo para cubrir las necesidades: se estaría privando innecesariamente de las mejores cosas a las los hombres pueden aspirar y que trascienden la satisfacción de necesidades. Esto no quita desde luego que la polis deba cubrir las necesidades de sus integrantes. La polis surge originalmente por las necesidades —y ese fin se mantiene—. pero una vez fundada su sentido ya no se agota allí. Con todo, las necesidades no sólo son cubiertas en la polis: del texto incluso podemos inferir que la polis satisface las necesidades básicas de los hombres de mucho mejor modo que podría hacerlo la aldea o una sola familia¹⁹. Es claro que una familia puede cubrir de mejor manera sus necesidades si está inserta en una comunidad más amplia. Tanto la división del trabajo como el surgimiento de la amistad política contribuyen a ese fin.

A partir de aquí, Aristóteles concluye que toda polis es por naturaleza. En efecto, si las primeras comunidades son naturales, también lo son las *poleis*. Por otro lado, la polis representa el fin de las primeras comunidades, es

¹⁷ Ibid., 1252b31.

¹⁸ Cfr. *Política*, I, 1, 1252s7ss. y el *Político* de Platón, 285e.

¹⁹ Cfr. García Huidobro, Joaquín, *Naturaleza y Política*, Edeval, Valparaíso, 1997, pp. 26 y ss.

aquello hacia lo que las primeras comunidades deben tender. Y para el Estagirita “la naturaleza es fin”: el fin es aquello a lo que tendemos por naturaleza. No nos detendremos aquí en la muy aristotélica noción de *phýsis*, pero apuntemos al menos que el Filósofo aplica aquí a la polis un elemento muy propio de su filosofía, cual es considerar que la naturaleza de las cosas es aquello a lo que éstas pueden llegar a ser en la plenitud de su desarrollo. La naturaleza aristotélica es teleológica, está siempre referida a fines. Si la polis es entonces la máxima expresión de desarrollo de toda comunidad, por pequeña que sea, entonces toda comunidad naturalmente tenderá a la polis. Luego, la polis es por naturaleza. De cualquier modo, quizás convenga hacer una breve aclaración sobre este punto: el deseo de vida buena —o sea, de la polis— es natural en el hombre, pero no se concreta siempre y necesariamente: se da sólo una vez que se hayan cumplido ciertas condiciones requeridas para ello. Surge sólo cuando otros apetitos y necesidades han sido satisfechos, pero surge naturalmente en ese momento²⁰.

Otra razón expuesta por el Estagirita para demostrar que las primeras comunidades también lo son por naturaleza es la existencia de la palabra (*lógos*): mientras los animales sólo cuentan con la voz para expresar lo agradable y lo desagradable, los hombres sumamos a ella la palabra, que es “para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto”²¹. Este último pasaje es importante: Aristóteles distingue allí entre lo propio de la técnica y lo propio de la moral. No es lo mismo percibir algo como dañoso que percibirlo como injusto, ni es lo mismo percibirlo como conveniente que como justo. Esas distinciones podemos hacerlas gracias a que tenemos palabra. Y como “la naturaleza no hace nada en vano”²², este hecho tiene un sentido bien determinado. Por la palabra tenemos entonces el sentido del “bien y del mal”. Además, la palabra existe para ser compartida en sociedad: “la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la polis”²³. La palabra es el medio por el cual compartimos nuestra racionalidad, nuestra capacidad de tener conceptos. Las comunidades se constituyen por la palabra. Aunque no lo dice explícitamente, podemos deducir que para él la racionalidad y la moralidad que se deriva de ella —y más específicamente la participación común en ellas— es uno de los componentes fundantes de la comunidad. Esta es una de las razones por las cuales no es posible que existan comunidades

²⁰ Cfr. Kraut, Richard, *Aristotle: political philosophy*, Oxford University Press, 2002, p. 243.

²¹ *Política*, I, 2, 1253a16ss.

²² *Ibid.*, 1253a15.

²³ *Ibid.*, 1253a7ss.

de animales: ellos no pueden compartir estas cosas. Su voz tiene un sentido muy limitado: las expresiones de dolor o placer que puedan manifestar no pueden trascender y la comprensión que de ellas se puede tener está siempre limitada a su materialidad, o al menos intrínsecamente unida a su naturaleza sensible. Pero los hombres compartimos la racionalidad y la moralidad por la palabra, y de ese modo compartimos cosas que los animales no pueden²⁴. Como bien se ha dicho, un hombre al que la dimensión moral le sea ajena será un hombre que lleva una vida más animal que propiamente humana²⁵. Este elemento permite que entre nosotros haya comunidades. La comunidad, por tanto, no es una cuestión de mera naturaleza biológica —como de algún modo postulará Marsilio de Padua siglos más tarde²⁶— ni es cuestión tampoco de pura fuerza. La racionalidad es una exigencia derivada de la naturaleza de la comunidad política.

Este argumento, aunque formulado de modos algo distintos, lo podemos encontrar en otros autores griegos. Particularmente el retórico Isócrates se ocupó del tema en su discurso *Sobre el cambio de fortunas* (*Antídosis*). Allí expresa algunas ideas muy semejantes a las presentes en la *Política*. Incluso, hay quienes piensan que Aristóteles tenía a la vista estos pasajes de Isócrates²⁷. Mientras critica a uno de sus contradictores —Lisímaco de Tracia—, el retórico Isócrates realiza una defensa de la palabra y de la facultad de hablar, que es propia de los hombres. A Isócrates le interesa recalcar lo siguiente: del hecho de que haya quienes utilicen mal el don de la palabra, no se sigue que ésta no sea deseable de por sí, como sugería Lisímaco. Según Isócrates, la palabra es “la causa de muchos bienes” de la naturaleza humana²⁸. Y arguye varias razones. Una de ellas es que los hombres no tenemos ventajas naturales sobre los animales. Incluso, podría decirse que somos inferiores a muchos de ellos. Pero contamos con el recurso de la palabra: por ella podemos “convencernos mutuamente, y aclararnos aquello sobre lo que tomamos

²⁴ Cfr. García Huidobro, Joaquín, *Naturaleza y Política*, *op. cit.*, pp. 26 y ss.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 28.

²⁶ Cfr. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, 1, III-IV. Una buena edición en español es la de Tecnos, Madrid, 2000, traducción y notas de Luis Martínez Gómez.

²⁷ Así lo sugiere Jean Aubonnet en su traducción de la *Política*. Cfr. *Politique*, Livres I et II, Les belles Lettres, Paris, 2002, pp. 110-111.

²⁸ Isócrates, en *El cambio de fortunas* (*Antídosis*), 253. Utilizamos aquí la traducción de Juan Manuel Guzmán publicada en *Discursos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1980, tomo II.

decisiones”²⁹. Así, nos libramos de la “vida salvaje” y “nos reunimos, habitamos *poleis*, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado la palabra es lo que ayudó a establecerlo”³⁰. La palabra y sus leyes nos permiten conocer “lo que es justo e injusto, lo bello y lo vergonzoso, y, de no haber sido separadas estas cualidades, no habríamos sido capaces de vivir en comunidad”³¹. La semejanza con el pasaje de Aristóteles es bien evidente, aunque hay matices distintivos. El Estagirita parece haber depurado algo más la noción, aunque siempre en su estilo un tanto parco. El filósofo griego, por ejemplo, no alude a la vida salvaje: no es una opción para él, justamente porque lo natural es vivir en polis. Por otro lado, para el autor de la *Política*, la palabra es para manifestar “lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto”: hay allí una pequeña modificación respecto de lo afirmado por Sócrates: pone más acento en el carácter moral de la palabra.

También hemos de recordar que en el Sócrates que nos describe Jenofonte hay una breve alusión a este tema. Según Jenofonte, Sócrates dice que gracias a la facultad del lenguaje “nos informamos de todos los bienes, participando de ellos, nos comunicamos entre nosotros, promulgamos leyes y gobernamos *poleis*”³². Dicho de otro modo, el lenguaje es un factor esencial en la conformación de la comunidad política. Se trata entonces de una idea que estaba presente en el horizonte intelectual de los pensadores de la Grecia antigua.

La importancia de este tema dio lugar a interesantes disquisiciones en el pensamiento político moderno. Muchos autores han negado que el hombre sea naturalmente sociable, o al menos que la comunidad propiamente política o civil sea connatural. Evidentemente, y dada la fuerza del argumento reseñado, se enfrentaron al problema de la palabra: ¿cómo explicar el lenguaje humano si la sociedad no es natural? Aún más, ¿cómo explicar la racionalidad de los hombres, si ésta sólo puede desarrollarse a través del lenguaje? Aunque este problema recibió diversos tratamientos, quizás el caso más paradigmático sea el de Jean Jacques Rousseau, quien se enfrenta a este tema de un modo bien particular. Rousseau cree que el hombre, en su estado natural, vive como un salvaje, sin relaciones estables con otros hombres y

²⁹ Un argumento parecido, aunque no idéntico, da Tomás de Aquino en *De Regno*, I, 1, 2. Véase la edición en español de Laureano Robles y Ángel Chueca publicada en Tecnos, Madrid, 1995.

³⁰ *El cambio de fortunas (Antídosis)*, 253-254.

³¹ *Ibid.*, 255.

³² Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 3, 12. Utilizamos aquí la traducción de Juan Zaragoza publicada en Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 1993.

por tanto sin comunicación. Es entonces un ser que tampoco desarrolla la facultad racional. En rigor, este hombre no es muy distinto de una bestia salvaje y Rousseau es consciente de eso. El origen del lenguaje se da, según el autor ginebrino, a partir de lo que llama “el grito de la naturaleza”, que no es otra cosa que la expresión vocal de dolor y placer. Es lo que Aristóteles había llamado “voz” en los animales. La creación de signos puramente conceptuales se dio a partir de las pasiones, que tienden a unir a los hombres. Así, en un lento proceso el hombre fue generando aquello que hoy llamamos lenguaje³³. Pero en un inicio, en el estado pre-social, no había palabra ni había conocimiento de lo justo y de lo injusto³⁴. Mencionamos aquí a Rousseau para ilustrar la relevancia del argumento aristotélico. Mientras el Estagirita señala que prueba de la sociabilidad humana es que los hombres tenemos palabra, Rousseau realiza un camino inverso: afirma que el hombre es insocial por naturaleza, y por ende debe explicar cómo es posible que se haya generado el lenguaje.

Todos los hombres necesitamos de la comunidad y tendemos a ella. El que no la necesite, dice el Estagirita, o es una bestia o un dios, pero no comparte nuestra naturaleza humana, no es un hombre³⁵. En este punto el pensador griego realiza una afirmación que, a primera vista, puede parecer sorprendente, pues inmediatamente después de señalar que “es natural en todos la tendencia a una comunidad”, nos dice que “el primero que la estableció

³³ Cfr. Rousseau, Jean Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Guy Ducros, Bordeaux, 1968, capítulos 1, 2 y 3. También es tratado este punto en *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris, 1992, parte I. Sobre el pensamiento político de Rousseau, véanse Melzer, Arthur M., *La bonté naturelle de l'homme*, Belin, Paris, 1998, Goldschmidt y Bachofen, Blaise, *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris, 2002.

³⁴ La idea de que, en estado de naturaleza, no es posible hablar propiamente de justicia o de injusticia y que no caben en él juicios morales es de Thomas Hobbes. Cfr. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de cultura económica, México, 1998. Véase el capítulo XIII, donde el autor inglés señala: “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales.” Convengamos, eso sí, que esta afirmación tiene un sentido distinto en Rousseau por cuanto el ginebrino no concibe el estado de naturaleza como estado de guerra.

³⁵ Sobre el sentido preciso de la expresión *zoon politikon* véase Ossandón, Juan Carlos, *Felicidad y política*, op. cit., pp. 53 y ss. y Lukac de Stier, María, “La polis: ¿artificio o naturaleza?”, *Philosophica*, 24-25 (2002): 139-153.

fue causa de los mayores bienes”³⁶, ya que gracias a él los hombres conocemos y disfrutamos la vida buena en común. ¿Cómo puede darse esto? ¿La polis es natural en el hombre, o su existencia requirió un fundador? Algunos estudiosos han visto aquí una contradicción abierta del autor de la *Política*³⁷, pero todo indica que es más sensato buscar una explicación que nos de el sentido de la aparente contradicción³⁸. Aristóteles parece aludir a un doble sentido de la naturalidad de la polis. Veamos. Para el Estagirita la polis es natural, pero al mismo tiempo tuvo un fundador. Lo que se reconoce en esta última aseveración es que en el nacimiento y desarrollo de las *poleis* no está ausente la planificación humana y las decisiones de los hombres. La polis es también producto de actos humanos, voluntarios³⁹. Pero, y aún considerando que los hombres intervenimos en la conformación de las ciudades, esto no analoga la polis con los artefactos humanos productos de la técnica; como podría ser por ejemplo, un edificio. Como señala lúcidamente Kraut, hay muchos procesos de crecimiento que requieren de cuidados humanos, pero que no son por esto menos naturales. Podría ser el caso de una planta delicada o incluso de un bebé: su crecimiento es natural, pero exige sin duda atenciones humanas, actos que provean al bebé de lo necesario para su buen crecimiento. Algo análogo ocurriría con la polis: es por naturaleza, pero necesita ser guiada por los hombres en el camino a su plenitud. Los artefactos humanos no son guiados, sino ideados enteramente por los hombres. Así, un edificio no tiene un desarrollo propio “por naturaleza”: es inventado y fabricado enteramente por el hombre⁴⁰. Para el filósofo griego lo natural no

³⁶ *Política*, I, 2, 1253a31.

³⁷ Por ejemplo, véase Keyt, David, “Three basic theorems in Aristotle’s *Politics*”, en Keyt, David y Miller, Fred (eds.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Oxford, Basic Blackwell, 1991, 118-141.

³⁸ Véanse las interesantes observaciones de Edmond, Pierre Michel, *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Payot, Paris, 2000, pp. 27 y ss.

³⁹ Es interesante comparar en este punto a Aristóteles con Friedrich Von Hayek, pensador contemporáneo y quizás el máximo exponente del liberalismo en el siglo XX, quien tiende a pensar que las sociedades humanas son fruto más de la evolución espontánea que de planificaciones humanas. Cfr. *Los fundamentos de la libertad*, en la *Introducción*, Unión Editorial, Madrid, 1978. De cualquier modo, esta idea no es necesariamente contrapuesta a la del Estagirita.

⁴⁰ Cfr. Kraut, Richard, *Aristotle: political philosophy, op. cit.*, 245. Aquí Kraut especula sobre las razones por las que el Estagirita introduce esta argumentación en la *Política*. Según él, el autor de la *Política* está argumentando contra el pensamiento sofista según el cual la realidad social se rige naturalmente por pura fuerza (tal y como está expuesto en el *Gorgias* de Platón, 483a-d). Para Aristóteles esta concepción es errada, ya que

es lo mismo que lo espontáneo: por eso la polis tuvo un fundador, quien actualizó lo que antes sólo existía en potencia. El mejor ejemplo para graficar este punto es el mismo lenguaje. Para Aristóteles el lenguaje es natural, pero nadie nace sabiendo hablar una determinada lengua. Además, nadie habla el “lenguaje” considerado de modo puramente abstracto. Hablamos un idioma determinado: español, inglés, griego o francés. Es natural, pero nadie inferiría de eso que es espontáneo, sino que es una potencia que se actualiza en cada uno de nosotros.

Hasta aquí hemos analizado las primeras páginas del libro I de la *Política*. En ellas el Estagirita nos ha hablado de los orígenes de la comunidad, y de su carácter natural para los hombres. Ha distinguido también tres tipos elementales de comunidad, desde la más básica hasta la más perfecta: la casa —que existe por las necesidades cotidianas—, la aldea —que existe por las necesidades no cotidianas—, y la polis, que nace por las necesidades de la vida, “pero subsiste para el vivir bien”.

2. LA CRÍTICA A LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

El libro II de la *Política* es especialmente interesante, pues en él Aristóteles realiza un análisis crítico de las propuestas que han sido sugeridas en torno a la vida de la polis. Así, en el libro II nos encontramos con una revisión de las teorías políticas y constitucionales más relevantes en la Grecia de la época. Una de ellas es la teoría política de Platón, expuesta en los célebres tratados, la *República* y *Las Leyes*. El discípulo de Platón, al analizar la *República*, realiza disquisiciones muy reveladoras de su propio pensamiento político. Su crítica es bastante extensa, y está referida sobre todo a uno de los fundamentos de la teoría social platónica: la importancia de la unidad de la polis y los modos que ésta ha de manifestarse⁴¹.

Recordemos que en *La República* —quizás el diálogo más importante de Platón— el discípulo de Sócrates propone un ordenamiento político fundado

opone la noción de naturaleza a la de justicia política o civil. Véase también Höffe, Otfried, “Aristote”, en *Histoire de la philosophie politique: la liberté des anciens*, Calmann Lévy, Paris, 1999, p. 152 y Ambler, Wayne H., “Aristotle’s understanding of the naturalness of the city”, *Review of Politics* 47 (1985): 163-185.

⁴¹ Debemos decir que Aristóteles también critica aquí *Las Leyes* de Platón, pero ese análisis, sorprendentemente, carece de rigor ya que el autor de la *Política* no parece haber estudiado —al menos al momento de realizar este análisis— con mucha profundidad el último diálogo de su maestro. Cfr. Jaeger, Werner, *Aristóteles, op. cit.*, p. 330.

en la máxima unidad posible de la polis. Platón busca terminar con las divisiones y sectarismos políticos, y para ello funda una polis que excluya esos males por principio, maximizando la unidad a través de las cosas comunes⁴². Por ejemplo, en la clase gobernante —para evitar cualquier tipo de interés particular— Platón suprime la propiedad privada y la familia. Este afán por la unidad le parece al autor de la *Política* evidentemente desproporcionado y, además, contraproducente ya que ni siquiera sería capaz de generar bienestar al interior de la polis. En este punto es siempre bueno recordar que los dos filósofos discurren a partir de premisas distintas, cuestión que contribuye a explicar las diferencias en las conclusiones. Platón es explícito en señalar aquello que orienta su búsqueda: le interesa fundar una polis ideal. Si ésta existe o no en la realidad, no es una cuestión que le preocupe demasiado: es irrelevante a la luz de su estrategia intelectual. Se trata, en consecuencia, de una utopía en el más riguroso sentido de la palabra: es una polis que está fuera de la realidad material y concreta, y ello no afecta lo esencial de su planteamiento. Glaucón no deja de plantearle el punto al Sócrates, señalando que no cree que esta polis “exista en ningún lugar de la tierra”. La respuesta del Sócrates platónico no se hace esperar: “tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política y en ninguna otra”⁴³.

Por su parte la investigación política de Aristóteles —aunque mantiene el tono normativo— está lejos de tener un sentido idealista al modo de Platón. El Estagirita está mucho más interesado en conocer la naturaleza de las realidades políticas existentes y las posibilidades de mejorarlas, pero siempre a partir de la realidad. Para Aristóteles, la realidad política tiene demasiadas complejidades y particularidades que hacen impracticable un régimen como el propuesto por Platón, además de hacer algo inútil la mera propuesta. Veamos cómo articula Aristóteles la crítica al autor de la *República*.

Aristóteles señala, en primer término, que es imposible que no se tenga nada en común. De hecho, prosigue, el mismo régimen de gobierno es ya una suerte de comunidad. Además, se comparte también el lugar. La pregun-

⁴² Platón repite varias veces esta idea en *La República*. Por ejemplo, véase 423b: “nuestros gobernantes cuentan con el más acertado límite que deben fijar al tamaño del Estado y del territorio al cual, de acuerdo con ese tamaño, han de delimitar, renunciando a cualquier otro (...) [ese límite es] que el Estado esté en condiciones de crecer en tanto conserve su unidad, pero que no crezca más de allí” (utilizamos la traducción de Conrado Eggers, publicada en Gredos, Madrid, 2000).

⁴³ *República*, 592a.

ta es, ¿cuánto más debe ser compartido en justicia? ¿qué cosas deben ser comunes en el mejor régimen? Como dijimos más arriba, Platón privilegia la unidad de la polis, y para lograrla propone hacer comunes —bajo ciertas restricciones— las mujeres, los hijos y la propiedad⁴⁴. Para Platón el grado de unidad de la polis es el criterio más seguro de su bondad: mientras más unitaria, mejor. El Estagirita rebate esta premisa señalando que la polis es, de por sí, una cierta multiplicidad y que en ese sentido no se puede pretender una unidad total y completa al interior de la polis. Intentar hacer de la polis lo más unitaria posible equivaldría a convertir la polis en casa —porque la casa es sin duda más unitaria que la polis— y a la casa en individuo —puesto que un individuo es más unitario que una casa⁴⁵. El autor de la *Política* reduce así al absurdo la premisa platónica: según él, ésta no toma en cuenta ni considera un dato de la realidad: la polis es siempre una cierta pluralidad, y la búsqueda de unidad al interior de la ciudad se debe hacer considerando ese principio, no contra él. Bornemann cree que esta crítica aristotélica es errada pues Platón no estaría —mientras habla de unidad— refiriéndose a una cuestión puramente numérica⁴⁶, sino que estaría apuntando más bien a una unidad de sentimiento deseable de lograr al interior de la polis. Por lo mismo, la crítica del Estagirita sería errada, ya que, si seguimos a Bornemann, estaría fundada en una mala comprensión del texto platónico. Sin embargo, y coincidimos en este punto con algunos comentaristas contemporáneos de la *Política* (Simpson y Kraut), Aristóteles parece estar en lo cierto al criticar a Platón: la unidad de sentimiento es también más fácil de conseguir en una casa que en una polis, y en un individuo más que en una casa⁴⁷. En verdad, puede tratarse de unidad numérica o de “sentimiento”, y la observación aristotélica sigue en pie. Básicamente porque la crítica no alude a un elemento accidental del pensamiento político platónico, sino a la esencia de su polis ideal. ¿Qué es lo importante en la polis para Platón, cuál es el parámetro con el que mide la bondad o maldad de una polis? Al menos en la *República*, un elemento crucial parece ser la mencionada unidad: mientras más unitaria la polis, mejor. Para el Estagirita la unidad no deja de ser muy buena pero no constituye el principio último según el cual las *poleis* deban ser juzgadas y ponderadas. La unidad debe subordinarse a otros ele-

⁴⁴ *República*, 461e.

⁴⁵ *Política*, II, 2, 1261a17ss.

⁴⁶ Cfr. Bornemann, E., “Aristóteles’ Urteil über Platons politische theorie”, *Philologus* 33 (1923): 113-158.

⁴⁷ Cfr. Simpson, *A philosophical commentary, op. cit.*, pp. 74 y 75 y Kraut, Richard, *Aristotle, op. cit.*, pp. 312 y ss.

mentos, como podrían ser la práctica de la virtud o la vida buena, todas cosas que exigen una cierta multiplicidad al interior de la polis, multiplicidad numérica desde luego, pero también de “sentimientos”. Unas páginas más adelante, Aristóteles vuelve sobre este tema de modo más explícito, señalando que la polis debe ser unitaria, pero sólo en un cierto sentido y no en sentido absoluto: ahí parece radicar el error cometido por Platón. Si extremamos esa tendencia, nos dice, la polis “puede dejar de ser polis, o seguir siéndolo, pero una polis inferior, que casi no es polis”. Al ser la polis una multiplicidad, su unidad se consigue, continúa, “mediante la educación”⁴⁸. La sana y debida unidad de la ciudad no se obtiene suprimiendo la familia y la propiedad privada, sino por la educación: esta es una idea clave en la *Política*, y sobre la que el autor vuelve en el libro VIII.

La polis es, “por naturaleza, una multiplicidad”⁴⁹, y el riesgo de no entender correctamente este punto no es otro que la misma destrucción de la polis. Negar la naturaleza misma de la polis, e intentar forzarla en un sentido que la contraríe, es destruirla: la polis es una pluralidad porque sus habitantes difieren de modo específico. Para Aristóteles, la polis no sólo está constituida “por una pluralidad de hombres, sino que además éstos son de distintas clases, porque de individuos semejantes no resulta una polis. Una cosa es una alianza militar y otra una polis; en la primera, lo importante es la cantidad, aunque todos sean de la misma clase (...) Los elementos que han de constituir una polis tienen que diferir cualitativamente”⁵⁰. No hay solamente unidad en su interior —aunque debe haberla— ya que sus miembros son distintos unos de otros. Aquí nos encontramos con un elemento central de la concepción política del filósofo griego. Para él, una verdadera comunidad no puede ser considerada como un todo integral, donde las partes sean semejantes unas a otras. O en el que las partes sean reemplazables sin más: “de individuos semejantes no resulta una polis” nos señala. Las partes cumplen al interior de la polis funciones específicas. Y son efectivamente distintas unas de otras. En un todo integral las partes no son esencialmente distintas, son reemplazables. Pero la sociedad no se corresponde con ese tipo de todo. Probablemente sí pueda ser considerada así una alianza militar, en la que lo fundamental viene dado por la cantidad, pero no es análogo en la sociedad. El bien particular de cada cosa “salva a la polis”, es fundamental en su perfección. La completa y total unidad que propugna Platón para la polis no contempla ni abarca en su interior los distintos tipos de bienes propiamente

⁴⁸ *Política*, II, 5, 1263b32 y ss.

⁴⁹ *Política*, II, 2, 1261a18.

⁵⁰ *Política*, II, 2, 1261a22 y ss.

particulares que la integran. Éstos quedan negados, anulados bajo el peso del todo, de la colectividad. Por lo mismo, la noción de bien común —o interés común— es en Aristóteles muy distinta que en Platón: mientras el último concibe el bien común como un bien del todo y sólo del todo, para el primero el bien común es un bien de todos y también de cada uno en particular. Se trata de una totalidad que incluye en su interior a las partes y los bienes que le son propios. La comunidad es por tanto un todo potestativo, no un todo integral⁵¹.

En seguida el autor de la *Política* comenta otra afirmación de Sócrates contenida en la *República*. En el libro V de dicha obra se señala, al hablar de las afecciones de los placeres y de los dolores, que “el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo ‘mío’ y lo ‘no mío’ referidas a las mismas cosas y del mismo modo”⁵². Dicho de otro modo, hay mayor grado de unidad si esas cosas son percibidas por todos como propias. Aristóteles ve aquí una falacia, una afirmación paralogística, puesto que la palabra “todo” tiene un doble sentido: puede referirse al todo como conjunto, o bien puede referirse a todos considerando a cada uno en particular. Ambos sentidos son bien distintos y, según el Estagirita, Platón los confunde. Si yo sé quiénes son mis hermanos de sangre puedo decir que los quiero a todos, y esto según el segundo sentido del término. Ahora bien, si todos los hermanos son comunes, difícilmente pueda decir lo mismo, ya que en ese caso el decir “quiero a todos mis hermanos” tiene mucho más del primer sentido que del segundo. El que tengamos muchas cosas comunes no implica para el autor de la *Política* que todos los miembros de la comunidad las sintamos como nuestras. Más bien, el riesgo que se corre es el exactamente opuesto⁵³.

⁵¹ Un todo potestativo corresponde a un todo cuyas partes difieren específicamente según su potestad propia, y no pueden por tanto ser intercambiadas unas por otras sin más. Un todo integral es un todo cuyas partes son idénticas en lo esencial. Por lo mismo, el bien común del todo integral puede comprenderse a partir de mera la adición de los bienes particulares, pero el bien común del todo potestativo es la coordinación de los diversos bienes particulares, distintos unos de otros. Cfr. Widow, Juan Antonio, *El hombre animal político*, Editorial Universitaria, Santiago, 1984, Primera parte, capítulos I y II.

⁵² *República*, 462c.

⁵³ Cfr. Simpson, *A philosophical commentary, op. cit.*, pp. 78 y 79. Véase también las interesantes observaciones de Robert Mayhew, *Aristotle's criticism of Plato's Republic*, Rowman & Littlefield, Maryland, 1984, pp. 60 y ss.

Una vez analizada la premisa de Platón, el fundador del Liceo critica los dos principales modos platónicos de lograr la unidad: mujeres e hijos comunes por un lado, y propiedad común por otro. El problema básico de este tipo de comunidad es que lo común recibe mucho menos cuidado que lo propio, pues nadie tiene propiamente hablando el deber de hacerse cargo de aquellos bienes comunes. Esto es especialmente grave en el orden familiar, pues si todos los hijos son de todos, lo más probable es que nadie se preocupe demasiado de ellos, esperando siempre que otros lo hagan. Por otro lado, esto genera no pocos problemas y confusiones referidos a las relaciones familiares. Por ejemplo, serán inevitables las especulaciones de parentesco a partir de los parecidos físicos. Tampoco podrán evitarse los agravios a padres, ni las relaciones amorosas entre parientes cercanos, cuestiones que para Aristóteles revisten una gravedad especial. Pero quizás lo peor de esta disolución de la familia es que en una sociedad así la amistad tiende a diluirse, como bien lo explica: “creemos, en efecto, que la amistad es el mayor bien de las *poleis* (puesto que puede ser el mejor remedio para las sediciones), y Sócrates alaba extremadamente la unidad de la polis. Esta unidad se considera generalmente obra de la amistad, y él lo declara así también (...) pero en la polis la amistad se aguará necesariamente con una comunidad semejante al no llamar ‘mío’ el padre al hijo ni el hijo al padre; pues así como un poco de dulce mezclado con mucho agua resulta imperceptible en la mezcla, lo mismo ocurrirá con el parentesco que implican aquellos nombres, y en modo alguno será menester, en un régimen semejante, que el padre se cuide de los hijos, ni el hijo del padre, ni unos hermanos de otros. En efecto, dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés y afección: la pertenencia y la exclusividad; y ninguna de las dos puede darse en personas sometidas a ese régimen”⁵⁴. Estas líneas conectan directamente con algunos pasajes de los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, en los que se explica la importancia política de la virtud de la amistad. La unidad política es consecuencia de la amistad que existe al interior de la polis, y una comunidad plena como la propuesta por Sócrates atenta directamente contra ella. Si no hay pertenencia y exclusividad, difícilmente pueda haber amistad en la polis, y si no hay amistad, difícilmente pueda hablarse de unidad de la polis. La familia es el lugar donde se cultivan los sentimientos de pertenencia y exclusividad: es donde uno pertenece a un grupo de personas, y pertenece de ese modo con exclusividad sólo a ese grupo. A partir de allí nace la amistad, y la amistad es lo que real y efectivamente une a las *poleis*. Negar la familia equivale entonces a romper la unidad íntima que existe al interior

⁵⁴ *Política*, II, 4, 1262b7 y ss.

de la sociedad. La posición del Estagirita en este tema es particularmente lúcida: allí donde no hay familia, en verdad tampoco hay sociedad humana real. Sólo podrá haber agregación de hombres — como en las alianzas militares —, pero no existirán los vínculos profundos e intensos que animan a la sociedad. Esto es patente en el autor de la *Política*: la familia es de hecho el antecedente de la polis, pues la segunda es el fin de la primera. La polis no puede pretender destruir la familia: se estaría destruyendo a sí misma al disolver su fundamento más básico.

Por otro lado, la abolición de la propiedad privada también trae aparejados no pocos problemas. Para el de Estagira es claro que la propiedad común no atenúa sino que agrava las discordias entre los hombres. Es mucho más ventajoso que la propiedad sea privada en su administración y común en su uso, por la virtud de la amistad⁵⁵. Si la propiedad es común, necesariamente se producirán conflictos de intereses en torno a ella, ya que habrá disputas en torno al reparto del producto del trabajo común: los que trabajaron más, se sentirán merecedores de más, y los que menos querrán recibir lo mismo que el resto⁵⁶. Además, si la propiedad fuese común sería imposible practicar la virtud de la generosidad, que se ejerce hacia otros respecto de lo propio. Además, a los hombres nos gusta tener cosas propias. Para el discípulo de Platón los problemas que se suelen generar en torno a la propiedad no responden al carácter privado de ésta, sino más bien a la maldad de los hombres, que se puede manifestar también en una sociedad en la que haya comunismo respecto de la propiedad. Cabe recordar que Platón propone esta comunidad plena sólo para la clase de los guardianes: son los únicos realmente preparados para llevar este tipo de vida. Por esta causa, Aristóteles acusa a Platón, una vez más, de atentar contra la unidad de la ciudad. El resultado de esta diferencia radical en los modos de vida de una y otra clase tendrá como corolario la existencia de dos *poleis* en una, con el agravante de que sólo una clase puede gobernar. Un orden así no promueve la unidad de la polis, y además fomenta la sedición de aquellos que por principio están excluidos del gobierno. O sea, la sociedad estará dividida en dos partes que, además, serán “contrarias entre sí”⁵⁷.

Como se puede apreciar, el Estagirita no comparte uno de los principales principios políticos de Platón: la búsqueda de la unidad como objetivo prioritario y último de la polis. En ese afán, el autor de *La República* se muestra incluso muy poco interesado por la felicidad de las partes que componen la polis: así, por ejemplo, suprime la felicidad de los guardianes

⁵⁵ En *Política*, VII, 10, 1329b36 ss. dice algo semejante.

⁵⁶ Cfr. Kraut, *Aristotle: political philosophy, op. cit.*, pp. 331 y 332.

⁵⁷ *Política*, II, 5, 1264a26.

polis: así, por ejemplo, suprime la felicidad de los guardianes sin que ello le parezca particularmente grave para el bienestar común⁵⁸. Pero para el autor de la *Política* una polis no puede ser enteramente feliz si no lo son también sus partes. “El ser feliz no es como el ser par” nos dice, ya que “esto último puede suceder al todo sin sucederle a ninguna de sus partes, pero con la felicidad es imposible”⁵⁹. La comunidad política está compuesta de partes cuyos bienes difieren entre sí, y esta consideración debe ser incorporada en el análisis de la sociedad y su bien común. Lo otro, es negar la naturaleza misma de la sociedad y de los bienes que en su interior persiguen sociedades menores. La comunidad política es, por tanto, un todo potestativo que busca el bien de todas y cada una de las partes que la integran. Esto es muy congruente con lo que había sido expresado en el libro I: si la polis es en el fondo una reunión de aldeas, y la aldea una reunión de casas, aún cuando la polis difiera esencialmente de la aldea y de la casa, no puede negar los bienes perseguidos por las sociedades menores sin negar, de algún modo, su propia naturaleza. La polis abarca y perfecciona los bienes de las sociedades menores, pero en ningún caso los suprime. En consecuencia, el bien de la polis incluye la felicidad de sus partes. Si alguna de ellas es infeliz, hay entonces un problema político que debe ser enfrentado como tal⁶⁰.

3. *POLÍTICA* III, 9: LA ESPECIFICACIÓN DE LA NOCIÓN DE COMUNIDAD

Más adelante, en el libro III de la *Política*, el autor realiza las que sean quizás las observaciones más relevantes en torno a la esencia misma de la comunidad: qué es lo que hace que una agrupación de hombres pueda ser considerada como comunidad. Aristóteles critica también la posición del sofista Licofrón, cuya tesis es bastante cercana a ciertas premisas de la teoría política moderna. Veamos.

⁵⁸ En la *República* señala que “no fundamos el estado con la mirada puesta en que una sola clase fuese excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad (...) Modelamos el Estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad”. 420b-c.

⁵⁹ *Política*, II, 5, 1264b20.

⁶⁰ No deja de ser curioso que Aristóteles no mencione, en el contexto de su crítica a Platón, la idea de los gobernantes filósofos. Según Bénétón, se trata de “una laguna enorme y extraña”, cfr. Bénétón, Philippe, *Introduction a la Politique*, Puf, Paris, 1997, p. 27.

El libro III de la *Política* es quizás el de más difícil interpretación de los libros de la obra⁶¹. Para algunos comentaristas esto se debe a que en este libro la tensión —que hace años ya hiciera notar Werner Jaeger— entre idealismo y empirismo en el autor que aquí estudiamos es más patente. Mientras los otros libros o se refieren directamente a la experiencia política (libros IV, V y VI) o al estado ideal (libros VII y VIII) o bien son una suerte de capítulos introductorias (libros I y II), en el libro III hay una curiosa combinación de ambas tendencias, lo que redundaría en una constante tensión que no facilita —siguiendo este argumento— la comprensión del texto⁶². En el libro III el fundador del Liceo analiza el concepto de ciudadanía y los fundamentos de los distintos regímenes políticos. Es precisamente cuando trata esto último que Aristóteles realiza una interesante precisión de su noción de comunidad, confrontándola con otras opiniones presentes en el ambiente: la de los oligarcas, la de los demócratas y la del sofista Licofrón.

Mientras analiza los regímenes oligárquico y democrático, el Estagirita establece una vinculación con la idea de justicia. Así, aquellos que promueven la oligarquía toman a la justicia en un sentido parcial. Igual hacen quienes promueven la democracia: hablan parcialmente de la justicia, pero pretenden hablar de modo absoluto. Son, como bien apunta Pierre Manent, reivindicaciones a la vez justas y discutibles⁶³. En virtud de ello, los oligárquicos creen que los hombres se reúnen en sociedad a causa de las riquezas, y remiten toda justicia a ella. Sin embargo, eso no es aceptable para el autor de la *Política*, ya que olvidan que los hombres “no se han asociados solamente para vivir, sino para vivir bien (en caso contrario, habría también *poleis* de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida)”⁶⁴.

En primer término, el filósofo griego recuerda la tesis que ya había sido planteada en el libro I: las *poleis* no existen sólo para vivir, sino para vivir bien. Y esto lo comprueba con un dato tomado de la experiencia: si la polis fuera solamente para vivir, también debería haber ciudades de esclavos y

⁶¹ Sobre esto véase la introducción al libro III de Jean Aubonnet en *Politique: livres III et IV*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, p. 4.

⁶² Volveremos sobre el problema del orden de los libros de la *Política* al tratar el comentario de Nicolás Oresme, pues se trata del primer comentarista en notar un posible problema en el ordenamiento tradicional de los libros.

⁶³ Cfr. Manent, Pierre, “La démocratie comme régime et comme religion”, en id., *Enquête sur la démocratie*, Gallimard, Paris, 2007, 105-125. Véase también del mismo autor, *La cité de l’homme*, Flammarion, Paris, 1994, capítulo 5.

⁶⁴ *Política*, III, 9, 1280a31.

animales, pero manifiestamente no las hay. Y no las hay porque los esclavos y los animales carecen de dos elementos que el autor de la *Política* considera imprescindibles en los miembros de cualquier comunidad. El primer elemento es poder participar de la felicidad. No parece estar hablando aquí de felicidad en sentido estricto, tal como la había definido en la *Ética a Nicómaco* —actividad del alma conforme a la virtud perfecta⁶⁵—, sino de la felicidad en términos genéricos: fin de la vida humana buscado por todos los hombres, la entiendan correctamente o no. La búsqueda de la felicidad, no importando si la comprensión de ésta se ajusta exactamente a los parámetros aristotélicos, es un elemento constitutivo de la comunidad, y ni los animales ni los esclavos pueden participar de ella, ya que carecen de la racionalidad necesaria⁶⁶. Por otro lado, los hombres que son miembros de la polis partici-

⁶⁵ *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a15-18. Así lo entiende también Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y Política*, *op. cit.*, pp. 95 y 96. Aunque no es completamente explícito, Peter Simpson parece creer que la alusión a la felicidad apunta a su sentido estricto definido en *Ética a Nicómaco*, Cfr. Simpson, Peter, *A philosophical commentary*, *op. cit.*, p. 161. También lo comprende así Lord, Carnes, “Aristote”, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (eds.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Puf, 1987, 129-168. El entender de uno u otro modo la alusión a la felicidad cambia bastante el significado del texto. Si felicidad aquí tiene un sentido genérico, la crítica aristotélica está hecha en sentido amplio y podría ser compartida sin suscribir su teoría ética sobre la felicidad. En caso contrario —si acaso Simpson está en lo correcto— la crítica de Aristóteles está circunscrita a que se comprenda y comparta lo dicho sobre la felicidad en la *Ética*. En todo caso, y como bien apunta Ossandón, si seguimos a Simpson es difícil explicar la mención a “la vida según elección” que se realiza. En efecto, un hombre libre puede equivocarse al definir el objeto de la felicidad, sin por eso pasar a ser un esclavo o un animal. Así lo entiende también Kraut, al señalar que Aristóteles no apela aquí a su propia concepción ética, sino que atiende a la realidad de la polis, cfr. *Aristotle: Political philosophy*, *op. cit.*, p. 395.

⁶⁶ El valor de este argumento es claro respecto de los animales: no son racionales ni libres, y no pueden por tanto aspirar a la felicidad. Respecto de los esclavos, el problema es más complejo. Hay que considerar que para Aristóteles hay esclavos por naturaleza: “el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo” (1254a15). El esclavo es un instrumento animado. El esclavo es biológicamente hombre, pero no posee las capacidades propiamente humanas, y por tanto puede ser asemejado con los animales. Si la tesis del Estagirita sobre la esclavitud fuera verdadera, también lo sería su argumento sobre la aspiración a la felicidad y la vida en común. Hoy sabemos que esa tesis es equivocada, pero aún así el argumento referido no pierde fuerza en lo esencial. Sobre el tema de la esclavitud en Aristóteles, véase Boeri, Marcelo y Tursi, Antonio, *Teoría y proyectos políticos: de Grecia al Medioevo*, Docencia, Buenos Aires, 1992, pp. 127-132.

pan de la vida de su elección: pueden elegir el tipo de vida que quieren llevar. La adscripción a la comunidad exige cierta voluntariedad, exige que el acto por el que se pertenece a ella sea libre. Ni los animales ni los esclavos cumplen con estas condiciones, y por eso entre ellos no puede haber comunidad. La verdadera comunidad exige entonces deseo de felicidad y acciones libres y voluntarias.

Lo que quiere decir el de Estagira en estas líneas es que resulta absurdo pretender reducir la polis a la mera vida: esa no sería una vida propiamente humana: el hombre, además de vivir, busca la felicidad y la libertad. Y por tanto los fines que persiga no pueden quedarse sólo en la vida: hay que ir más allá. Notemos también, siguiendo a Kraut, que la argumentación aristotélica busca precisar lo que la polis es, no desde una perspectiva puramente teórica o abstracta, sino que intentado determinar lo que ocurre en la realidad. Dicho de otro modo va contrastando diversas posibilidades —si la polis es una alianza bélica, un tratado comercial, un acuerdo para proteger intereses— con la polis existente, y ve si esas propuestas pueden dar cuenta de la realidad misma⁶⁷. Es la metodología que había propuesto en la *Ética a Nicómaco*, donde nos dice que debemos tomar en cuenta seriamente los pareceres de unos y otros sobre los problemas ya que “es razonable suponer que ni unos ni otros se han equivocado en todo por completo, sino que en algún punto o en la mayor parte de ellos han pensado rectamente”⁶⁸. Se trata entonces de recoger lo que se ha dicho sobre algo, en este caso la polis, y juzgar en qué medida las opiniones son verdaderas. Aristóteles parte del supuesto que una opinión nunca es del todo falsa: siempre hay algo que rescatar, siempre habrá en ella algún aspecto de la verdad que no debe ser descartado sin más.

La argumentación de Aristóteles sigue: “Tampoco se han asociado para formar una alianza bélica con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre sí, serían como ciudadanos de una sola polis. Hay, sin duda, entre ellos convenios relativos a las importaciones y contratos por los que se comprometen a no faltar a la justicia y documentos escritos sobre su alianza. Pero ni tienen magistraturas comunes a todos para estos asuntos, sino distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros, ni de que ninguno de los sujetos al tratado sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino sólo de que no falten a la justicia en sus relaciones mutuas. En cambio, todos los que se interesan por

⁶⁷ Cfr. Kraut, Richard, *Aristotle: political philosophy, op. cit.*, pp. 392 y 393.

⁶⁸ *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1098b26ss.

la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la polis que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos”⁶⁹. En estas líneas se enuncian varios argumentos que intentan develar la verdadera naturaleza de la polis. En primer término, nos dice que la polis no constituye un mero acuerdo comercial o militar: si así fuera, dice, todos los ciudadanos de las ciudades que han firmado tratados entre sí lo serían de una misma polis. ¿por qué no lo son? Aquí da dos argumentos: (i) No tienen magistraturas comunes y (ii) no deben preocuparse los unos de cómo son los otros. El argumento (i) alude a la inexistencia de autoridades comunes. El Estagirita ya había dicho antes que esta es una de las características básicas de los regímenes políticos⁷⁰. Evidentemente una de las cosas que hace que los atenienses sean ciudadanos de una misma polis es el reconocer magistrados comunes a unos y otros. Eso no ocurre en una alianza, donde no hay necesidad de magistrados comunes, porque sólo interesa que el aliado sea justo en lo relativo al contrato acordado. Y aquí se conecta con (ii), que constituye uno de los argumentos centrales. En verdad no tenemos magistraturas comunes por una razón profunda: del aliado no esperamos ni tenemos especial interés en que sea virtuoso. Y sin embargo, en la polis la virtud no es accidental, ya que los legisladores indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Lo propio de la comunidad es preocuparse por el bien del otro, no por gratuita e injustificada intromisión en la vida ajena, sino porque su bien me atañe directamente en cuanto miembro de la misma comunidad, *koinonía*. Cuando se considera a la polis sólo como un lugar en el que concretan acuerdos, la única preocupación válida que puede tenerse respecto de los otros es la referida a la justicia conmutativa: que se cumplan las cláusulas estipuladas en el contrato. Todo lo referente a las otras virtudes, o a las otras partes de la justicia, desaparece, carece de relevancia política. Si la tesis del sofista Licofrón es verdadera, la práctica de las virtudes pasa a ser un problema privado sin relevancia política.

⁶⁹ *Política*, III, 9, 1280a35ss. Según Aubonnet, la alusión a la facilidad en los intercambios como origen de la sociedad no está dirigida solamente contra los sofistas, sino que también contra un pasaje de Platón en *República*, 369ass. Cfr. *Politique: livres III et IV, op. cit.*, p.27.

La comunidad política no existe simplemente para la satisfacción de necesidades. Debe satisfacerlas, pero su sentido no se agota simplemente allí. Es para la vida buena. En la verdadera polis importa la virtud de los ciudadanos: el cómo sea el otro no me puede ser indiferente, porque todo acto individual tiene efectos comunitarios. Si me es indiferente cómo es el otro, difícilmente pueda decirse que allí haya efectiva comunidad. Para Kraut este pasaje tiene un sentido algo distinto: al plantear la importancia de la virtud al interior de la polis, el Estagirita no pretende que los ciudadanos se conviertan en “policías” de la virtud de los conciudadanos, sino que al momento de participar en momentos propiamente políticos, como la elección de magistrados, nos interesamos en la virtud de aquellos que podríamos elegir. A favor de su posición puede mencionarse un pasaje del libro VII, donde parece afirmarse esto⁷¹. Así, cuando elegimos una autoridad política no nos bastaría con saber si esa persona cumple con los acuerdos y respeta los compromisos. Más bien querríamos saber sobre su carácter y cuán virtuoso es. Discrepamos de Kraut por cuanto su interpretación supone que nuestro autor está pensando en cuestiones estrictamente políticas —o que hoy llamaríamos estrictamente políticas. Nos inclinamos por creer que en el pensamiento político del filósofo griego las virtudes del conciudadano importan aún cuando no ejerza ninguna magistratura ni ocupe ninguna posición de relevancia política, lo que no implica que los miembros de la polis deban convertirse en “policías” de la virtud. Dicho de otro modo, corresponde preocuparnos por las virtudes de todos nuestros conciudadanos porque ellas necesariamente tienen relación con el bien común que nos atañe a todos, sin que eso importe convertirnos en una suerte de guardianes morales. Kraut parece confundir estos dos sentidos, y de ahí su interpretación. Por otro lado, el pasaje aludido del libro VII debe ser interpretado como un argumento en contra de las *po-leis* excesivamente populosas y no como una aseveración fuerte en este sentido⁷². La ley, como había dicho Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*⁷³, debe fomentar la virtud, y ello es esencial en la comunidad porque así ésta se hace mejor. Si no fuera así, la ley se convierte en un mero convenio y “una garantía de los derechos de unos y otros”, pero estéril en lo que se refiere a la vir-

⁷⁰ *Política*, III, 6, 1278b6ss. Esta es una idea que recoge John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Austral, Madrid, 1997, VII, 86.

⁷¹ *Política*, VII, 4, 1326b9ss.

⁷² Cfr. Kraut, *Aristotle: political philosophy*, *op. cit.*, p. 393.

⁷³ *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179b20ss. Aristóteles insiste en esta idea en varios pasajes del libro I de la *Ética*, véanse por ejemplo I, 3, 1095a4ss; I, 9, 1099b29ss. y I, 13, 1102a3ss.

tud de los ciudadanos. Esta concepción aristotélica que, en el fondo, subordina lo que hoy llamamos libertad individual al bien común ha sido objeto de duras críticas. Por ejemplo, Jonathan Barnes no duda en calificar la teoría política aristotélica de totalitaria: “Si Aristóteles amaba la libertad, no la amaba lo suficiente. Su Estado es sumamente totalitario”⁷⁴. Aunque no utiliza el mismo calificativo, Richard Robinson realiza una crítica similar acusando a Aristóteles de “paternalista”⁷⁵. No nos detendremos mayormente en este punto, pero la *Política* de Aristóteles difícilmente puede recibir el calificativo de *totalitaria*. Aristóteles admite grados de libertad política, aunque evidentemente su concepción de libertad es muy distinta de la moderna. Por otra parte, el término *paternalista* que le aplica Robinson debe ser bien definido y acotado. El Estagirita cree que la polis debe fomentar la virtud de los ciudadanos, y en ese sentido puede ser llamado, en justicia, paternalista; aunque el apelativo —definido de ese modo— no constituye de por sí un argumento contra su posición⁷⁶.

La concepción minimalista de la ley está muy presente en la concepción política moderna. Así, en Locke —por nombrar sólo a un autor— la ley civil se entiende sólo como la expresión de un acuerdo entre los individuos interesados en proteger sus respectivas propiedades⁷⁷. Cualquier otro fin que

⁷⁴ Barnes, Jonathan, *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 136. Jonathan Barnes desarrolla esta idea en “Aristotle and political liberty”, en *Aristoteles’ Politik*, Akten des XI Symposium aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee, 1987, 249-276. Höffe da una opinión completamente distinta en “Aristote”, en *La liberté des anciens*, op. cit., pp. 201 y ss. Son interesantes las observaciones de Swanson, Judith A., *The public and the private in Aristotle’s political philosophy*, Cornell University Press, 1992, capítulos 1, 7 y 8.

⁷⁵ Robinson, Richard, *Aristotle Politics: books III and IV*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. xxii y ss. y también en p. 32.

⁷⁶ Una obra muy interesante que analiza este problema en el contexto de la filosofía política contemporánea es George, Robert P., *Making men moral: civil liberties and public morality*, Oxford University Press, 1993. Allí George realiza una defensa de la tesis aristotélica, según la cual la polis puede legítimamente limitar la libertad para fomentar la virtud.

⁷⁷ Cfr. Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit. Véase, por ejemplo, el capítulo IX, donde se señala: “el fin supremo y principal de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades” (IX, 124). Y unas páginas más adelante, en el mismo capítulo: “el poder de la sociedad, o el legislativo que ella constituya, nunca ha de salirse del terreno que delimita el bien común; su obligación es asegurar las propiedades de cada cual” (IX, 131). Sobre este

pretenda perseguir la ley es esencialmente inválido, porque no respeta lo estipulado en el contrato mediante el cual los hombres se reúnen y forman la sociedad civil. Gran parte del pensamiento político moderno funciona en la lógica de Locke, que en este campo es también la de Hobbes y Montesquieu⁷⁸. En ella, la virtud es un asunto privado que le compete a los individuos en cuanto tales, pero nunca a la sociedad como conjunto. La ley debe garantizar la esfera de derechos individuales, pero —siguiendo esta lógica moderna— sería insensato que la ley afectara o invadiera la esfera de acción privada. Por el contrario, la finalidad de la ley es justamente proteger esa esfera⁷⁹.

El autor de la *Política* opera desde una perspectiva distinta. Lo que a ciertos pensadores modernos no les parece del todo razonable, en el Estagirita es una cuestión de toda lógica y sentido común. La diferencia viene dada, justamente, por la misma noción de comunidad presente en cada una de estas corrientes. Para el liberalismo, la sociedad tiende a ser comprendida como una agregación de individuos que comparten ciertos intereses privados. Estos individuos se reúnen y fundan la sociedad civil, con el fin de proteger esos intereses. Pero el contrato social no convierte lo privado en público. Por el contrario —al menos en el liberalismo clásico— este contrato social viene a reafirmar el carácter privado de dichos intereses. La sociedad cumple con sus fines en la medida que proteja los intereses, protección que es la razón de ser de la sociedad. Aristóteles se enfrentó a una forma de proto-liberalismo, por llamarlo de alguna manera, que pone en boca del sofista Licofrón. Y la rechaza, por considerar que dicha teoría no postula una verdadera polis ni una verdadera comunidad. Ésta es para la vida buena y se obtiene por medio de la virtud de los ciudadanos. Su argumentación prosigue del modo siguiente: “que ocurre así, es evidente. En efecto, si se pudieran unir los lugares de modo que los mismos muros abarcaran la polis de Megara y la de Corinto, no habría a pesar de ello una polis sola. Tampoco la habría aunque estuvieran permitidos los matrimonios entre unos y otros, aun cuando ésta es una de las instituciones propias de las *poleis*. De un modo semejante, tampoco en el caso de que los habitantes vivieran separados, aunque no tanto que fuese imposible la comunidad, y tuvieran leyes para evitar las injusticias en sus intercambios, y hubiera entre ellos carpinteros,

tema véase Pezoa, Álvaro, *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997.

⁷⁸ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, *op. cit.* Pueden verse los capítulos XIV, XVII y XXVI.

⁷⁹ Esto último es más claro en Locke que en Hobbes.

campesinos, zapateros, etc., y su número se elevara a diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa que sus intercambios y alianzas guerreras, tampoco así habría polis”. La polis no puede entenderse, bajo ningún respecto, como una mera comunidad de lugar: “aunque los miembros de esta comunidad se reunieran, mientras cada uno usara sin embargo su propia casa como una polis, y se prestaran ayuda como si hubiesen concertada una alianza defensiva, sólo contra los que les hicieran daño, ni siquiera así parecería haber una polis a los que consideran las cosas con rigor, si las relaciones mutuas, una vez unidos, eran iguales que cuando estaban separados”⁸⁰. El fundador del Liceo nos señala aquí que no cualquier asociación constituye una polis. Ésta no viene dada por el lugar, ni por permitir matrimonios, ni se trata tampoco de una cuestión de más o menos intercambios o de más o menos conveniencias. En Aristóteles la comunidad no se define en función de acuerdos específicos entre sus miembros. Eso es necesario, pero se precisa algo más para dar con el sentido preciso de la noción. Si nos quedamos en eso, no hemos dado cuenta de la realidad de la polis, que parece incluir algo más que los acuerdos mutuos. Si hubiese sólo eso, para el pensador griego sería poco riguroso hablar de polis. En las líneas siguientes intenta dar con ese sentido preciso: “Es claro, pues, que la polis no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la polis; pero el que se den todas ellas no basta para que haya polis, que es una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente”. El fin de la polis no son las necesidades de la vida, pues la comunidad política más alta debe apanuntar a bienes más altos. Por tanto la polis no podrá realizarse “sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las *poleis* las alianzas de familia, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la polis es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La polis es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena”⁸¹.

Aristóteles admite que todos los elementos que antes había mencionado son imprescindibles en una polis. La polis, dice, es una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien. Nuestro autor especifica aquí lo que entiende por vida buena: es una vida perfecta y autosuficiente. En otras

⁸⁰ *Política*, III, 9, 1280b13ss.

⁸¹ *Política*, III, 9, 1280b31ss.

palabras, una vida plena y autárquica. Para lograr ese tipo de vida se requieren todas las cosas que habían sido mencionadas antes. Ahora bien, las cosas propias de la polis en verdad no surgen a partir de acuerdos mutuos ni de coordinaciones de intereses particulares: surgen de la amistad, la *philia*. Aquí nuestro autor vuelve a conectar íntimamente la *Política* con la *Ética a Nicómaco*, ya que en los libros VIII y IX de ese trabajo, como es bien sabido, el Estagirita desarrolla la noción de amistad y sus vinculaciones con la realidad política. En este punto podemos recordar que un poco más arriba el Estagirita había señalado que uno de los elementos que permiten a los hombres reunirse en *poleis* —a diferencia de los animales— es la elección libre de la vida. Agrega aquí algo sobre lo mismo, al señalar que “la elección de la vida en común supone la amistad”. O sea, para poder vivir en la polis es necesaria la libertad de poder elegir o no la vida en común. Pero es la amistad lo que nos lleva efectivamente a reunirnos en ciudades. Si no hubiese amistad entre los hombres, no sería pensable una polis. Ésta se funda sobre la amistad, que es el fundamento de la vida buena. Es por la amistad que los hombres tendemos a reunirnos con estos fines. Por intereses comerciales o militares los hombres nos agrupamos, y podemos instituir leyes, pero no conformamos verdaderas comunidades. Por eso, en la perspectiva de Aristóteles, el liberalismo moderno sería equivocado. No refleja lo que es una polis, no da cuenta de la realidad comunitaria. Los hombres no se juntan por miedo (Hobbes), ni por afán de preservar la propiedad (Locke). Menos aún por la seguridad (Montesquieu) o por recuperar una libertad supuestamente perdida en el mar de los tiempos (Rousseau). Los hombres se reúnen porque entre ellos existe un vínculo de amistad, que los une mucho más profundamente que cualquiera de las motivaciones apuntadas por los pensadores modernos. Ese vínculo de amistad le da razón de ser a la sociedad. En verdad, lo que refleja la distancia de Aristóteles con los modernos es una concepción antropológica distinta: para el filósofo griego, es posible que en el hombre haya verdadera amistad, verdadero interés por el bien del otro en cuanto otro. Dicha posibilidad es descartada de plano por los más representativos pensadores políticos modernos: en Hobbes mi sentimiento natural hacia los otros es de temor, en Locke la vinculación propiamente política se establece por referencia a la propiedad. En Smith hay simpatía por el otro, pero se trata de un concepto bien distinto a la noción aristotélica de amistad⁸². En el régimen defendido por Montesquieu, los hombres se mirarán

⁸² Cfr. Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997, Parte I.

entre sí más confederados que como conciudadanos⁸³. Sobre esa distinta comprensión acerca de la naturaleza humana se fundan las diferencias en las concepciones políticas. Si es posible la amistad verdadera entre los hombres, entonces será posible una comunidad como la sugerida en la *Política*. Aristóteles no duda que el hombre sea capaz de esto. En cambio, los modernos son escépticos respecto de las relaciones de amistad: sospechan de ellas, como si siempre estuviesen motivadas por algún interés oculto, interés generalmente egoísta desde luego. Para el autor de la *Política* entonces el fin de las comunidades no es la mera convivencia: una polis comprendida así sería muy pobre e, incluso, muy vana. Sería conformarse con mucho menos de lo que se puede llegar a ser. ¿Por qué quedarse con la pura convivencia si se puede tender a las buenas acciones? El fin de la comunidad son las buenas acciones: en ellas la comunidad encuentra su verdadero sentido, su razón de ser. No basta con la pura convivencia: hay que agregarle algún elemento más que haga de la comunidad algo distinta de una agrupación humana cuyo único fin sea la satisfacción de necesidades. Ese algo es la vida buena, las buenas acciones. Así tendremos una polis perfecta y autárquica.

Estas ideas se aclaran con lo que nuestro autor dice en la primera parte del libro III, al tratar los regímenes políticos: “el hombre es por naturaleza un animal político y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente; pero también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizás en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural”⁸⁴.

Reformulemos, a la luz de este párrafo, la noción aristotélica de comunidad. El hombre es político por naturaleza: tiende a reunirse con otros naturalmente. Por lo mismo, la reunión de hombres no exige “necesidad de ayuda recíproca”: la naturalidad de la sociedad no apunta, al menos de modo necesario, a la satisfacción mutua de intereses. Sin perjuicio de esto último, la “utilidad común” también los une, ya que todos queremos ser partícipes de ese bienestar. Nótese que Aristóteles se refiere a utilidad y a bienestar

⁸³ Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIX, 27, en *Oeuvres complètes*, II, Pléaide, Paris, 1951, p. 582.

⁸⁴ *Política*, III, 6, 1278b17ss.

común: la existencia de la comunidad implica que las necesidades y los bienes no son privados hablando absolutamente: forman parte del espacio público. Además de cubrir necesidades comunes, los hombres también se reúnen por la mera vida, ya que la vida en sí misma constituye un cierto tipo de bien. Todo esto, sumado evidentemente a la vida buena, confluye en la constitución de la comunidad. El filósofo griego no niega las naturales tendencias humanas, como son las necesidades básicas y el mero deseo de vivir, pero agrega la noción de vida buena. Es esto lo que conforma la noción de comunidad política en Aristóteles, y la polis es “la” comunidad política por excelencia⁸⁵. En las páginas que siguen estudiaremos cómo fue entendida esta idea de Aristóteles en la Edad Media por Tomás de Aquino y Nicolás Oresme en sus respectivos comentarios a la *Política*.

⁸⁵ Una lectura distinta de *Política* III, 9 en Wolff, Francis, “L`unité structurelle du livre III”, en *Aristote politique. Études sur la Politique d`Aristote*, Puf, Paris, 1993, 289-314.

CAPÍTULO II

EL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO A LA *POLÍTICA*

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) El primero, porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. (...)

*2) El segundo, porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás (...).*⁸⁶

INTRODUCCIÓN

Estudiar la filosofía política de Tomás de Aquino no es tarea fácil. El mismo Tomás nunca elaboró de modo explícito y detallado algo así como un pensamiento político ni parece haber sido éste un tema que le inquietara especialmente. La primera dificultad reside en las fuentes. Santo Tomás se propuso escribir dos obras cuyo tema era específicamente político: *De Regno* y el comentario a la *Política* de Aristóteles. Sin embargo, no terminó ninguna de estas obras, y ambas fueron concluidas por sus discípulos (Tolomeo de Luca y Pedro de Alvernia respectivamente). El *De Regno* es un breve tratado dirigido al rey de Chipre, que se inscribe en la tradición medieval de los espejos de príncipes, que eran breves tratados moralizantes con consejos a los monarcas. Este tratado y su relevancia en el *corpus* tomista han generado arduas discusiones, y para muchos se trata de un escrito sin mayor importancia. Como sea, Tomás sólo alcanzó a completar unos pocos capítulos. El comentario a la *Política*, como veremos, forma parte de un género extensamente trabajado por nuestro autor, los comentarios a los textos de Aristóteles, pero en el que resulta difícil extraer y separar lo propio de santo Tomás de lo estrictamente aristotélico. Además, también es una obra inconclusa, ya que sólo alcanzó a comentar hasta el

⁸⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 4. Seguimos la traducción de José Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

capítulo octavo del libro III. Por estas razones, frecuentemente se acude a otras obras para conocer sus ideas políticas. Entre ellas, sin duda que la *Suma Teológica* ocupa un lugar privilegiado, aunque es necesario señalar que en ella la política no es un tema central, sino sólo muy secundario. Parte importante de la *Suma* puede ser considerada como un tratado de ética y de las virtudes (básicamente, I-II y II-II), pero en ningún caso como un tratado específicamente político. Algo semejante ocurre con *la Suma contra Gentiles*, o con el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

En este capítulo nos proponemos analizar la primera parte del comentario a la *Política* de santo Tomás de Aquino. Ha sido esta una obra poco estudiada en el contexto del pensamiento político del Aquinate, y que nos parece merece mayor atención que la otorgada hasta ahora. Esto porque allí el teólogo medieval trata ciertas temas referidos a los fundamentos de la comunidad política, y que en consecuencia afectan e inciden en su pensamiento sobre la sociedad. En el comentario a la *Política* encontramos interesantes reflexiones del Aquinate sobre el origen de la comunidad política y sobre la naturaleza del poder político. Estas anotaciones adquieren más importancia aún si las estudiamos en el contexto de la discusión política del siglo XIII que, como durante gran parte de la Edad Media, estuvo centrada en la cuestión de las potestades. Así, por ejemplo, nos encontramos con las pruebas sobre la sociabilidad natural del hombre. Es interesante también acudir en algunas ocasiones a otras obras del Aquinate en las que recoge las enseñanzas de la *Política*. Esto es imprescindible por dos razones. La primera es que sabemos que los comentarios medievales dejan escaso espacio al autor para exponer sus propios pensamientos, ya que su objetivo es esclarecer el texto comentado. Por eso, cuando santo Tomás cita en la *Summa* algún pasaje de la *Política*, allí sabemos con mayor certeza que asume para sí el pensamiento aristotélico, y es como una extensión del comentario. Por otro lado, como ya se dijo, Tomás sólo alcanzó a comentar una parte de la *Política*. En consecuencia, resulta imprescindible recurrir a otras obras para conocer su pensamiento respecto de temas que están tratados en las partes no comentadas de la *Política*, aunque esos textos muchas veces toquen el tema sólo tangencialmente.

Trataremos, en primer término, de mostrar de modo introductorio algunos de los problemas que se presentan al estudiar la política de Tomás. Luego, y en lo que constituye lo central, nos propondremos estudiar algunos pasajes del comentario a la *Política* de Tomás de Aquino, intentando mostrar los aportes del Aquinate en dicho texto a la reflexión política, y el modo en que comprendió la obra de Aristóteles. Nos centraremos aquí en el comentario a los dos primeros capítulos del libro I de la *Política*, aunque naturalmente nos

referiremos a otras partes del comentario y a otras obras de Tomás cuando sea pertinente.

1. ARISTÓTELES, ALBERTO Y TOMÁS

La recuperación de los textos de Aristóteles en el siglo XIII comportó no pocos problemas y dificultades intelectuales. Recordemos que en los siglos anteriores sólo se conocían en Europa algunos tratados lógicos del Estagirita —que habían sido traducidos en el siglo VI por Boecio. Aunque Jacques de Venise había traducido algunos otros tratados en la primera mitad del siglo XII (los *Analíticos*, la *Física*, la *Metafísica* y la *Ethica Vetus*, compuesta por los libros II y III de la *Ética a Nicómaco*⁸⁷), el grueso del trabajo de conservación e interpretación de la filosofía aristotélica había sido realizado por el mundo árabe, que edificó su propio pensamiento entre los siglos IX y XIII sobre premisas propuestas por el pensador de Estagira. El más destacado entre los comentaristas árabes de Aristóteles fue Averroes, cuya lectura del Estagirita tendrá una gran importancia e influencia en las universidades europeas más adelante, donde se le conocerá simplemente como *el Comentador*. Ya hacia fines del siglo XII comenzó a generarse un tráfico de traducciones y versiones de Aristóteles hacia occidente, que habrían de cambiar el curso del pensamiento en Europa. Es difícil de imaginar hoy para nosotros el profundo cambio intelectual que generó el redescubrimiento de Aristóteles, ya que el pensamiento medieval tenía fundamentos intelectuales muy diversos a los del fundador del Liceo. El Estagirita aportó un nuevo método para analizar y estudiar tanto los problemas filosóficos como los científicos. Aristóteles no dejó indiferente a nadie. De hecho, a partir de su reaparición del pensador griego se produjeron variadas reacciones y modos de recibir su pensamiento. Por un lado, los seguidores de Averroes extremaron algunas tesis del Comentador, propugnando una separación radical de los planos filosófico y teológico. Esta corriente fue conocida como averroísmo latino, y su más destacado representante fue Sigerio de Brabante. Podemos distinguir también una línea de pensamiento más asociada al agustinismo, que rechazó a Aristóteles por considerarlo contrario a la fe y a la bienaventuranza cristianas. En esta categoría nos encontramos con la figura del franciscano san Buenaventura.

⁸⁷ Cfr. Gouguenheim, Sylvain, *Aristote au Mont Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, Paris, 2008, capítulo 3. Este trabajo está escrito en un tono provocador y, aunque contiene algunas tesis muy discutibles, es interesante y aporta un punto de vista novedoso sobre la recepción medieval de Aristóteles y la influencia del mundo árabe en dicho proceso.

Por otro lado, en Oxford hubo quienes rescataron el espíritu investigativo y empírico de Aristóteles. La más ilustre figura de este movimiento es sin duda Rogelio Bacon⁸⁸.

Conjuntamente con lo anterior, también es posible distinguir con nitidez una cuarta corriente —que nos interesa especialmente aquí—, que vio en el pensador griego una figura fundamental que no debía ser rechazada por el cristianismo, sino incorporada a su estructura intelectual. Naturalmente, no era esta una tarea pacífica, ya que tanto los averroístas como los seguidores de Buenaventura coincidían en una premisa contraria, según la cual la fe cristiana es más bien incompatible con la filosofía aristotélica. No obstante, hubo pensadores que trabajaron los textos del Estagirita, admitiendo sus enseñanzas siempre que no contradijesen los dogmas de fe. El primer exponente de esta corriente fue Alberto Magno, quien estudió y comentó muchas de las obras de Aristóteles: la *Física*, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, entre otras. Como profesor de la Universidad de París en el siglo XIII, Alberto no pudo haber ignorado el influjo del pensamiento aristotélico, y se dedicó entonces a estudiarlo. De cualquier modo, nunca dudó en refutar al Estagirita si lo consideraba equivocado⁸⁹. Alberto aportó un espíritu abierto e investigativo, que valoraba mucho la experiencia como único punto de partida posible para el conocimiento de lo sensible, y que sería fundamental en el proceso de integración de Aristóteles a la filosofía cristiana, aunque no definitivo⁹⁰.

Sería su discípulo, Tomás de Aquino, el encargado de incorporar definitivamente al Estagirita al pensamiento medieval. El Aquinate integra por primera vez de modo sistemático los principios aristotélicos a la filosofía de la Edad Media. La empresa acometida por santo Tomás era sin duda de una enorme complejidad intelectual: mientras para algunos Aristóteles debía ser estudiado al margen de la teología y del conocimiento propiamente religioso, para otros el autor de la *Metafísica* era un pensador peligroso, pues su estudio contribuía a poner en duda la validez e importancia de la verdad revelada. Santo Tomás estudió con admirable detención y rigor al filósofo

⁸⁸ Para un panorama intelectual de la época, véase Gilson, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1976, y Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, Cátedra, Madrid, 1987.

⁸⁹ Sobre el tema de la recepción e interpretación de Aristóteles por San Alberto, véase Craemer-Ruegenberg, Ingrid, *Alberto Magno*, Herder, Barcelona, 1985.

⁹⁰ Cfr. Canals Vidal, F., *Historia de la filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1985, pp. 216-217.

griego, como nos consta por sus múltiples comentarios a los tratados del Estagirita, traducidos del griego al latín en gran parte por Guillermo de Moerbeke y —en menor medida— por Roberto de Grosseteste. El Aquinate buscó explicar fielmente el pensamiento aristotélico, aún cuando estuviese equivocado. También buscó depurar sus obras de las interpretaciones más averroístas, que distorsionaban sus enseñanzas⁹¹. Si seguimos aquí a uno de los más importantes biógrafos del Aquinate, James Weisheipl, Tomás tenía también un afán pedagógico y apostólico: enseñar a los estudiantes al Aristóteles real, explicándolo a la luz de la fe cristiana. Según Weisheipl, “este apostolado le apremiaba”, y creía que “podía realizarlo”⁹².

2. EL REDESCUBRIMIENTO DE LA *POLÍTICA*

El mundo árabe, por su parte, aunque conoció y estudió diversos tratados del Estagirita, no tuvo acceso a la *Política*. Su pensamiento político se desarrolló en función de algunos diálogos platónicos, muchos más congruentes con su propia estructura de poder más bien teocrática. Averroes, por ejemplo, no comentó la *Política*, pero sí *La República*. También *Las Leyes* fue un diálogo platónico muy estudiado. Tradicionalmente se ha dicho que los árabes sencillamente no conocieron la *Política*⁹³, aunque sabían de su existencia. Sobre este punto, Leo Strauss sugiere que los árabes no quisieron, deliberadamente, disponer de dicho texto aristotélico, ya que tenían alguna noción de su contenido. Las circunstancias propias de su ordenamiento político no habrían contribuido a que se realizasen muchos esfuerzos por procurarse el texto⁹⁴. Sea como fuere, el hecho es que los

⁹¹ Cfr. Weisheipl, James A., *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 323.

⁹² Ibid. Véase también sobre este tema Owens, Joseph, “Aristotle and Aquinas”, en Kretzmann, Norman y Stump, Eleonore (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, 236-248 y Forment, Eudaldo, “El aristotelismo de Santo Tomás”, en *Actas del I congreso de filosofía medieval*, Sociedad de Filosofía medieval, Zaragoza, 1992, 291-304.

⁹³ Véase, por ejemplo, Puig, José, “Nota sobre política e Islam en Averroes”, en *Actas del II congreso nacional de filosofía medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996, 409-416.

⁹⁴ Cfr. Strauss, Leo, *Maimonide*, Paris, 1986, p. 156. Véase también Fortin, Ernest L., “Saint Thomas d’Aquin”, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (eds.), *Histoire de la philosophie politique*, op. cit., 269-297 y las anotaciones de Brague, Rémi, “Note sur la traduction arabe de la *Politique*, derechef, qu’elle n’existe pas”, en *Aristote politique : Études sur la Politique d’Aristote*, op. cit., 423-433.

árabes no aportaron una determinada lectura o interpretación de la *Política*. Esta obra sólo pudo ser estudiada a partir de la traducción de Guillermo de Moerbeke, realizada hacia 1260, ya que la *Política* tampoco formó parte de las obras traducidas por Jacques de Venise en la primera mitad del siglo XII⁹⁵. Antes de eso, las últimas referencias conocidas a la *Política* habían sido realizadas por Cicerón el siglo I a.C.⁹⁶. La *Política* resultó entonces un texto sorprendente para todos. Ignorada y desconocida durante siglos, Aristóteles trataba ahí temas que no habían sido planteados al menos explícitamente en oriente ni en occidente y aportaba —y esto es quizás lo más relevante— una perspectiva natural para analizar los problemas propiamente políticos, desprovista de cualquier referencia teológica o sobrenatural. El primer comentario de la *Política* fue el de San Alberto Magno —realizado hacia 1265—, aunque allí encontramos más una paráfrasis que un tratamiento de los problemas políticos planteados por Aristóteles. Por lo mismo, no es posible deducir del comentario su propio pensamiento⁹⁷. La comentó también su discípulo Santo Tomás de Aquino, en

⁹⁵ Tampoco la *Ética a Nicómaco* había estado disponible antes en occidente (salvo los libros II y III, conocidos como *Ethica Vetus*). Véase Gouguenheim, Sylvain, *Aristote au Mont Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne*, *op. cit.*, capítulo III. Véase también Dunbabin, Jean, “The reception and interpretation of Aristotle’s *Politics*”, en Kretzmann, Norman *et al.*(eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, 723-737. Sobre las complicaciones que generó la traducción de la *Política* al latín, véase, Schmidt, James, “A raven with a halo: the translation of Aristotle’s *Politics*”, en *History of Political Thought*, VII:2 (1986): 295-319.

⁹⁶ Cfr. Aubonnet, Jean, *Introduction*, en su propia traducción de la *Politique*, *op. cit.*, pp. cxxx y cxlvi.

⁹⁷ Cfr. Dunbabin, Jean, “The reception and interpretation of Aristotle’s *Politics*”, *op. cit.*, p. 724. Véase también Bertelloni, Francisco, “El testimonio de Alberto Magno sobre la *Política* de Aristóteles”, en *Patristica et Mediaevalia*, XXI (2000): 37-58, Luscombe, David, “Commentaries on the *Politics*: Paris and Oxford XIII-XV Centuries”, en O. Weigers-L. Holtz (eds.), *L’enseignement des disciplines a la faculté des arts*, Paris, Brepols, 1997, 313-327, Nederman, Cary J., “Mechanics and citizens: the reception of the aristotelian idea of citizenship in late medieval Europe”, en *Vivarium*, 40 (2002): 75-102, Flüeler, Cristoph, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Política im Spätem Mittelalter*, Grüner, Ámsterdam, 1992, y Rus Rufino, Salvador, “Significado e importancia de la *Política* de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna”, en *Patristica et Mediaevalia*, XXVI (2005): 3-30.

quien podemos distinguir, más nítidamente que en Alberto, una reflexión referida a los asuntos políticos, aunque bastante dispersa⁹⁸.

3. EL PROBLEMA DE LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL AQUINATE

Como dijimos al principio, para conocer el pensamiento político tomista, contamos con dos fuentes directas: el comentario a la *Política* y el *De Regno*, ambas inconclusas, además de multitud de referencias tangenciales a problemas políticos en sus otras obras (sobre todo en la *Suma Teológica* y en el comentario a las *Sentencias*)⁹⁹.

Al analizar el *De Regno*, tenemos un primer problema, pues autores de no poca importancia han negado incluso que el autor de dicho tratado sea efectivamente Tomás de Aquino. Otros, aún aceptando que todo indica que es original del Aquinate, le restan cualquier importancia a la hora de analizar el pensamiento político tomista. La razón por la que se ha dudado seriamente de la autenticidad del *De Regno* es porque dicho trabajo —de ser auténtico— descubriría inexplicables y flagrantes contradicciones con otras obras. Así, por ejemplo, Ignatius Eschmann sostiene que no es posible pensar que el *De Regno* sea una obra de santo Tomás, puesto que mientras en una de sus obras tempranas —el comentario a las *Sentencias*— nuestro autor se muestra cercano a las tesis gibelinas (los *gibelinos* eran los defensores de la autonomía del poder político frente al papado), en el *De Regno* más bien parecería un güelfo (los güelfos eran quienes defendían la

⁹⁸ Cfr. Nederman, Cary, “The meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of History of Ideas*, 57 (1996): 563-585.

⁹⁹ Sobre las fechas de elaboración del opúsculo *De Regno*, no hay ningún acuerdo. Mientras que la edición leonina se limita a señalar que con la información disponible no es viable tener certeza de la fecha en que Tomás lo escribió, Weisheipl señala que debe haber sido escrito entre 1263 y 1267. Torrel apunta que es más probable que el *De Regno* haya sido redactado hacia 1271, ya que hay referencias al comentario a la *Ética*, que fue escrito en la segunda estancia parisina. Sin embargo, esta tesis contiene una dificultad, ya que obligaría a aceptar que el *De Regno* fue dirigido a Hugo III de Antioquia-Lusignan en lugar de Hugo II de Lusignan lo que comporta algunas complejidades. Cfr. H.F. Dondaine, en el prefacio a la edición leonina, p. 424-425; Weisheipl, James, *Tomás de Aquino*, p. 223-231 y Torrell, Jean-Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp.188-190. Sobre el comentario a la *Política*, hay cierto consenso en cuanto a que habría sido escrito durante la segunda estada de Tomás en París, esto es, entre 1269 y 1272. Cfr. la obra citada de Jean Pierre Torrell, p. 252.

sumisión del poder temporal al poder espiritual). Se trata de una polémica que atraviesa todo el pensamiento político medieval, y el Aquinate con toda seguridad poseía un conocimiento muy detallado de ella. Pues bien, según Eschmann, en el comentario a las *Sentencias*, así como en algunos pasajes de la *Suma Teológica*, el Aquinate se cuida de establecer una distinción bastante nítida entre el poder temporal y el poder espiritual, resguardando la autonomía de lo político frente a lo estrictamente religioso. Por otro lado, en el *De Regno* Tomás parece inclinarse más decididamente por restarle autonomía al poder político en favor del poder espiritual. Este es motivo, según Eschmann, para dudar de la autenticidad de la obra¹⁰⁰. Por su parte, Michel Villey tampoco cree que el *De Regno* haya sido escrito por Tomás, ya que allí hay una marcada preferencia por la monarquía, mientras que en el resto de su obra propugna un régimen mixto. Señala incluso que, “por mi parte, no reconozco allí la pluma de Tomás de Aquino”¹⁰¹. La duda planteada por Eschmann y Villey parece haber sido resuelta a favor de la autenticidad de la obra —sobre todo después de su inclusión en la edición leonina apoyada por contundentes razones—, y hoy no hay motivos para ponerla en duda. Desde luego, esto no acabó con la polémica, sino que sólo le dio un nuevo giro. Para no pocos estudiosos del Aquinate si bien es cierto que estamos frente a una obra escrita por santo Tomás, es un tratado de muy poca importancia, “una obrita de poco vuelo”¹⁰². Pero —siguiendo esta línea interpretativa— sería un error pretender explicar a partir de ella su pensamiento político. En el *De Regno* no está lo esencial, sino sólo algunas anotaciones anexas más o menos útiles, muy propias de un opúsculo, pero no mucho más¹⁰³.

Por otro lado, el comentario a la *Política* es también un trabajo inacabado, y del cual es difícil poder extraer un pensamiento político propiamente tomista. Si bien es cierto que el *Prólogo* es fundamental para

¹⁰⁰ Aunque no es tema para desarrollar en este lugar, es necesario señalar que esa diferencia que Eschmann ve entre las obras de santo Tomás no es tan nítida y merece ciertamente más de una observación.

¹⁰¹ Citado en Martínez Barrera, Jorge, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, Mendoza, 1999, pp. 92-93.

¹⁰² Expresión usada por Martínez Barrera, Jorge, “Santo Tomás de Aquino y la política”, *Ius Publicum*, 13 (2004): 25-39

¹⁰³ Cfr. por ejemplo Martínez Barrera, Jorge, “Santo Tomás de Aquino y la política”, *op. cit.*, y *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás*, *op. cit.*, pp. 93-95.

comprender el estatuto que tiene la ciencia política para el Aquinate, también es cierto que en los comentarios de textos aristotélicos Tomás no pretende exponer su pensamiento, sino sólo aclarar y hacer comprensible al Estagirita a los lectores del siglo XIII. Se permite algunas observaciones y disquisiciones, pero siempre escasas. Por ende, tampoco encontramos allí la esencia de su pensamiento político¹⁰⁴.

Tomás de Aquino empezó tres obras que nunca terminó: las dos que hemos mencionado, y la *Suma Teológica*. Conocemos las razones por las cuales la *Suma* no fue completada, pero de los otros dos textos nada sabemos a ciencia cierta. Hay, eso sí, varias teorías. Una de ellas es la de Miethke, quien considera que Santo Tomás no se sentía capaz de elaborar una teoría completa, que sintetizara el pensamiento de Aristóteles con la realidad política medieval. Un trabajo de ese calibre excede con mucho los límites de un comentario o de un opúsculo, y por eso Tomás habría abandonado la empresa¹⁰⁵. El medievalista español José Ignacio Saranyana, por otro lado, ha sugerido que en temas políticos Tomás de Aquino padecía de algo así como “perplejidad intelectual”. Esta tesis es complementaria con la de Miethke, y según ella Tomás no habría querido, deliberadamente, sistematizar un pensamiento político. Este trabajo habría importado, si seguimos a Saranyana, complicaciones intelectuales y prácticas que el Aquinate prefirió eludir. Como sabemos, nuestro autor nunca se pronunció explícitamente sobre las relaciones entre los dos poderes. En el comentario a las *Sentencias* aporta alguna observación general, pero inaplicable a los múltiples problemas prácticos. El resultado de eso fue, como bien nos recuerda Miethke, que teóricos de ambos bandos invocaron la autoridad de Tomás para defender sus respectivas posiciones¹⁰⁶. Pocos años después de la muerte de Tomás —e incluso en los años finales de su vida— la discusión política cambiaría de tenor: Dante, Marsilio de Padua y Ockham, inspirándose en Aristóteles, plantearon algunos principios que cambiarían el curso del pensamiento político. Saranyana, entonces, sugiere lo siguiente: “¿Acaso Aquino no habrá dejado inconclusas sus dos obras políticas, porque vislumbró la crisis politicológica o eclesiológica —como quiera llamarse— que habría de venir si dejaba que las ideas rodaran y siguieran su curso? En otros términos: ¿no habrá advertido Tomás de Aquino, pasado de la causa

¹⁰⁴ Cfr. Villey, Michel, *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*, Puf, Paris, 1987, p. 107.

¹⁰⁵ Cfr. Miethke, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993, p. 80.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 88.

gibelina a la causa güelfa, que desde Aristóteles sólo se podía llegar a un sometimiento del sacerdotium al regnum, y no quiso dar ese paso”¹⁰⁷ La tesis de Saranyana es interesante, pero problemática porque sugiere que Tomás de Aquino, conociendo la importancia del problema político, decidió deliberadamente no tratarlo con la profundidad debida por temor a las consecuencias que se derivarían. Lo que a su vez implicaría que o bien Tomás de Aquino no creyó tener la competencia intelectual para resolver un problema sumamente complicado, o bien tenía dudas teóricas muy profundas respecto del problema teológico-político. Y, dado el conocimiento que tenemos de la figura del Aquinate ambas posibilidades son altamente problemáticas. Martínez Barrera nos indica, por su parte, apoyado en un pasaje del *Prólogo* al comentario a la *Política*, que la ciencia política es para Tomás de Aquino una disciplina más bien marginal: hay que ocuparse de ella para que la filosofía quede completa, no porque en sí misma sea una cuestión muy interesante¹⁰⁸.

Estamos frente a un problema complejo y de múltiples aristas, qué duda cabe. Sin pretender solucionar aquí todos los dilemas, sí creemos que es posible dar algunas pistas. Primero, es cierto que el *De Regno* no es una obra fundamental del Aquinate, y que no es posible encontrar allí los fundamentos ni la esencia de su pensamiento político. Pero eso no implica, ni de lejos, la completa irrelevancia del texto. De hecho, es la única obra en la que santo Tomás expone de modo directo sus reflexiones políticas, aún tomando en cuenta todas las limitaciones propias del género. En este sentido el *De Regno* debe ser considerado como una fuente importante para estudiar el pensamiento político del Aquinate. Por otro lado, es naturalmente llamativo el que no haya terminado sus dos obras políticas. También es de notar que nunca haya tratado directa y específicamente la cuestión de las potestades, tan candente en el siglo que le tocó vivir. Santo Tomás conocía sin duda alguna la disputa, su tenor y los argumentos de cada lado, y tenía sin duda conciencia también de la relevancia del punto. Sin embargo, nunca se pronunció directamente. Tomás no quiso profundizar estos temas. ¿Por qué? Entramos aquí al terreno de la especulación. Puede haber creído que no era su tema, no era un ámbito en el que se sintiera competente. Puede, simplemente, que los temas políticos no le hayan interesado mayormente ya que, como bien nos recuerda Georg Wieland, santo Tomás sólo presenta principios para un “posible tratamiento filosófico” de los problemas

¹⁰⁷ Saranyana, José Ignacio, “Tomás de Aquino y los orígenes del espíritu laico”, en *Actas del II congreso de filosofía medieval*, *op. cit.*, 87-102.

¹⁰⁸ Cfr. Martínez Barrera, Jorge, “Santo Tomás de Aquino y la política”, *op. cit.*

políticos, aunque su interés primordial siempre sigue siendo teológico: no hay ningún equivalente al libro V de la *Política* en Tomás de Aquino¹⁰⁹. Aunque la tesis de Wieland parece ser la más acertada, no podemos tener una respuesta cierta para este problema. Sea como fuere, sí podemos estudiar los textos que sí escribió, y tratar de ordenar y sistematizar lo que dice en uno y otro tratado. Volveremos sobre este problema al tratar el *Prólogo* del comentario a la *Política*¹¹⁰.

4. NOTA SOBRE EL PRÓLOGO AL COMENTARIO A LA POLÍTICA

Aludiremos aquí brevemente al contenido del *Prólogo* del comentario a la *Política*, texto unánimemente considerado como fundamental para comprender el estatuto de la ciencia política en Tomás de Aquino. La primera frase está tomada de la *Física* de Aristóteles: “Como enseña Aristóteles en el libro II de la *Física*, el arte imita a la naturaleza. La razón es que como se hallan entre sí los principios, así proporcionalmente se hallan las operaciones y sus efectos”¹¹¹.

¹⁰⁹ Wieland, Georg, “La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, en *Patristica et Mediaevalia*, XXI (2000): 22-36.

¹¹⁰ Señalemos que en rigor los fundamentos para un pensamiento político tomista no están en ninguna de estas dos obras, sino en el comentario a las *Sentencias* y sobre todo en la *Suma Teológica*, lo que no quita naturalmente la validez del estudio de las obras directamente políticas. Con todo, hay que considerar que si se quiere tener una visión amplia y sistemática del pensamiento político tomista, es impensable prescindir de la *Suma Teológica* que, aunque a todas luces no es una obra política, sí contiene una teoría de la acción humana, de las virtudes sociales y del fin de la vida humana. Desde esta perspectiva cobra sentido la afirmación de Joseph Owens, quien le resta valor doctrinal al comentario a la *Política*, “Aquinas as Aristotelian commentator”, en VV.AA., *Thomas Aquinas. 1274-1974-. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, 236-248. Véase también Martínez Barrera, Jorge, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 23-24, Widow, José Luis, *La naturaleza política de la moral*, Ril Editores, Santiago, 2004, capítulo IV y Finnis, John, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, 1998.

¹¹¹ *Sententia Libri Politicorum* (de aquí en adelante, *SLP*), A69, 1-4. Utilizamos aquí la edición leonina (el comentario aparece en el tomo XLVIII), Roma, 1971, y la traducción de Ana Mallea publicada en Eunsa, Pamplona, 2001, (esta edición contiene también el comentario de Pedro de Alvernia de los libros que Tomás no comentó). Existen otras dos buenas ediciones en castellano de este texto. Una es la de Héctor Velásquez publicada en Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1996, y que tiene la particularidad de presentar el comentario de Santo Tomás como notas al pie del texto aristotélico. La

Es importante notar en este punto que Tomás no está aplicando el término “ars” tal y como lo había definido en la *Suma Teológica*. Allí el Aquinate había dicho que “el arte es la recta razón de lo factible, mientras que la prudencia es la recta razón de lo agible”¹¹². En el *Prólogo* el Aquinate toma “arte” en un sentido más amplio, en el que cabe no sólo la acción técnica sino también la acción moral: lo factible y lo agible¹¹³. Entiende el arte como “un principio general de todas las acciones humanas”¹¹⁴. El arte imita a la naturaleza: esto quiere decir que la obra humana debe inspirarse en la mente divina creadora de todo lo natural: no es una imitación estricta —los hombres no somos capaces de algo semejante— sino una suerte de ejemplo en el que nos basamos. La naturaleza es así una especie de paradigma de la acción humana¹¹⁵. La razón humana, por sí sola, no puede perfeccionar la naturaleza: respecto de ella nuestra mente sólo es cognoscitiva. Respecto de las cosas que son por arte la razón humana es tanto cognoscitiva como factiva, pues puede perfeccionar lo realizado. Aquí Tomás distingue la ciencia especulativa de la ciencia práctica, al señalar que “luego es preciso que las ciencias humanas que versan sobre realidades naturales sean ciencias especulativas, y las que versan sobre realidades producidas por el hombre, sean ciencias prácticas u operativas según la imitación de la naturaleza”¹¹⁶. El intelecto humano puede dirigirse a comprender lo natural, y aquí opera sólo espe-

otra versión es la de Benito Raffo Magnasco, Buenos Aires, Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, 106, 1981.

¹¹² *S. Th.*, I-II, q.57 a.4.

¹¹³ Este punto ha sido muy bien explicado por Jorge Martínez Barrera, “El uso tomista de 'ars imitatur naturam' en el *Prologus* del comentario a la *Política* de Aristóteles”, en *Philosophia* 1 (1993-1994): 97-114. Véase también de Brock, S., “'Ars imitatur naturam': un aspecto olvidado de la doctrina del derecho natural en Santo Tomás”, en Alvirra, Rafael (op.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 383-395 y Échivard, Jean Baptiste, *Une introduction à la philosophie: les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux oeuvres principales d'Aristote*, t. 3, *Philosophie morale et politique*, François-Xavier de Guibert, Paris, 2006, pp. 178 y ss.

¹¹⁴ Martínez Barrera, Jorge, “El uso tomista de 'ars imitatur naturam' en el *Prologus* del comentario a la *Política* de Aristóteles”, *op. cit.*, p.100.

¹¹⁵ Cfr. el interesante artículo de José Ignacio Saranyana, “En busca de la ciencia política tomasiana. Sobre el libro cuarto del *De Regimine Principum*”, en *S. Tommaso Filosofo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Studi Tomistici n° 60, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 256-284.

¹¹⁶ *SLP*, A69, 32-36.

culativamente pues no puede perfeccionarlo ni modificarlo, o sobre los productos humanos, en cuyo caso no sólo cabe conocer lo natural, sino también actuar sobre él. La razón humana, prosigue el Aquinate, puede dirigirse no sólo a lo producido por el hombre, sino al hombre mismo. De allí la existencia de ciencias humanas. Y entre esas ciencias ocupa un lugar preferente el estudio de la comunidad, pues es en la comunidad donde los hombres se ordenan. La comunidad más alta es la ciudad, por su suficiencia, y es digna de estudio pues todos los grupos humanos se ordenan a ella. Aquí Tomás señala que dirá cuatro cosas importantes sobre la ciencia política.

La primera es la razón de la necesidad de la ciencia. Y aquí Tomás aporta un motivo que ha llamado la atención de algunos estudiosos: “entre todo lo que puede conocerse por la razón es necesario enseñar alguna doctrina para la perfección de la sabiduría humana, que se llama Filosofía. Por tanto como este todo que es la ciudad está sujeto al juicio de la razón, fue necesario como complemento de la filosofía, enseñar una ciencia sobre la ciudad que se llama Política o ciencia cívica”¹¹⁷. La política debe ser estudiada como “complemento de la filosofía”, para que ésta no quede incompleta. La política forma parte de los saberes humanos, pero Tomás parece dejar meridianamente claro aquí que la política no es, ni de lejos, una cuestión de mucha relevancia filosófica. Sin embargo, pocas líneas más arriba había ubicado a la política en la cumbre de las ciencias prácticas, al señalar que la ciudad es necesariamente el principal todo, “con respecto a cualquiera de los todos que pueden conocerse y constituirse por la razón humana”. Es por esta razón que, apoyados en uno u otro pasaje del *Prólogo*, autores afirman la importancia o la irrelevancia de la política en el pensamiento tomista. Martínez Barrera, como decíamos más arriba, señala que a partir de este párrafo es innegable que a santo Tomás poco le importaba la política, y que tiende a restarle valor intelectual. Pero el otro pasaje del mismo *Prólogo* ha sido utilizado para afirmar la importancia de la ciencia política en el pensamiento tomista. Por ejemplo, Julio Castello Dubra, nos dice que “la reconstitución de una *scientia civilis* autónoma sólo podía venir de la mano de una recomposición de la naturalidad de la dimensión política humana que se había perdido por la influencia o el predominio de la consideración agustinizante. Ningún texto testimonia mejor este giro que el proemio de Tomás de Aquino a su comentario a la *Política* (...) quedará asegurado su puesto [el de la política] dentro del género de las ciencias *prácticas*, y no precisamente como una más entre ellas (...) será, por tanto, la ciencia arquitectónica o principal, aquella que versa sobre lo más noble y más

¹¹⁷ SLP, A69, 66-73.

perfecto”¹¹⁸. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? ¿Es la política una disciplina de relevancia filosófica para santo Tomás?, ¿o bien se trata de un área que es menester estudiar para que la filosofía de las cosas humanas no quede incompleta? Intentaremos responder a esta pregunta unas líneas más adelante.

El segundo punto al que aludía Tomás de Aquino es quizás el más importante, pues fundamenta allí la moralidad de la ciencia política. En el párrafo Tomás distingue nuevamente las ciencias prácticas de las especulativas: mientras unas conocen, las otras se ordenan a la obra. La política se ubica entre las ciencias prácticas, pues la razón humana puede operar sobre ella. Y aquí realiza una nueva distinción entre las ciencias prácticas: unas, dice, son factivas o productivas. Se trata de aquellas que transforman una materia exterior: es lo que conocemos por técnica. Pero también hay una razón práctica que tiene que ver con la acción, que permanece en el que obra, como deliberar, elegir y querer: ello constituye las ciencias morales. Tomás no duda en situar a la política entre las ciencias morales, pues no es una técnica instrumental sino una actividad que afecta a los mismos hombres. El pensamiento político moderno se distingue del clásico precisamente en la aceptación de esta premisa: para Tomás la política no puede ser comprendida como mera técnica de poder, pues las acciones políticas permanecen de algún modo en las personas, y esto de una doble manera. Permanecen en los mismos políticos o gobernantes, que al tomar una decisión política se hacen mejores o peores a ellos mismos, según la decisión haya sido buena o mala. Y permanecen también de algún modo en los gobernados que pueden ver sus vidas directamente afectadas por el tenor de esa decisión. El carácter moral de la política presente en Aristóteles y Tomás de Aquino es quizás el gran rasgo diferenciador respecto de la teoría política moderna que surgirá algunos siglos más tarde.

El tercer punto se refiere a la dignidad de la política: la política es la principal entre las ciencias prácticas, pues todas las otras se ordenan a ella como a su fin. La política considera entonces el bien último y perfecto.

Y el cuarto punto se refiere al método de la política, tomado por analogía de las ciencias especulativas. Éstas estudian las propiedades y las operaciones del todo. Así también, la ciencia política muestra las propiedades y operaciones de la ciudad y —al ser ciencia práctica— no es solamente descriptiva, sino que también indica cómo perfeccionarla.

¹¹⁸ Castello Dubra, Julio, *Teoría, experiencia y preceptiva políticas en la filosofía política de Marsilio de Padua*, Tesis doctoral presentada a la Universidad de Buenos Aires, 2002, p. 25.

Respecto de la pregunta que formulábamos más arriba —sobre la importancia de la política como disciplina filosófica en el *Prólogo*— nos parece imprescindible responderla considerando el proemio del Aquinate en su totalidad. El maestro dominico realiza cuatro observaciones sobre la política que deben ser analizadas conjuntamente si queremos responder adecuadamente la pregunta. Y —resumiendo muy brevemente— las observaciones dicen lo que sigue: que es necesario estudiar la política como complemento de la filosofía, que la política es una ciencia moral, que la política es la más importante de las ciencias prácticas, y que busca describir y perfeccionar la realidad singular. Si consideramos las cuatro observaciones de Tomás, es difícil no reconocer que la política tiene un valor singular en la estructura de su pensamiento. La tercera observación es mucho más explícita y clara que la primera, por lo que nos inclinamos por creer que para nuestro autor la política es una disciplina importante —la más alta entre las ciencias humanas—, y que tiene directa vinculación con la ciencia moral. Es impensable que una disciplina con esas características tenga poca relevancia para santo Tomás. Al mismo tiempo, para Tomás, la ciencia política, en cuanto conocimiento teórico, tiene un valor limitado: eso explica la primera afirmación, que intenta dar razón de la existencia de la ciencia política como parte de la filosofía, sin negarle valor absolutamente hablando.

5. EL COMENTARIO A LA *POLÍTICA*: LA COMUNIDAD POLÍTICA (I, 1)

Luego del brillante *Prólogo* al que hemos aludido, el Aquinate pasa a comentar la *Política* de Aristóteles. Se trata de un comentario que sigue bastante de cerca el texto original, lo que evidentemente hace que su estudio sea algo complejo, pues Tomás no se da mucho espacio para disquisiciones o glosas que se alejen un poco del comentario textual. En el comentario a la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, se permite muchas más observaciones más alejadas de la literalidad de texto y, por ende, es más fácil analizar a partir de esa obra las doctrinas éticas de Santo Tomás. Además, en el caso de la *Ética*, toda la I-II de la *Summa* está fuertemente influida por la doctrina moral del Estagirita, por lo que también es posible ir confrontando ambas obras. Pero sabemos que no es el caso del comentario que aquí nos ocupa. Iremos analizando el texto, revisando los argumentos y las ideas aportadas por Tomás, y confrontando con lo señalado por él mismo en sus otros escritos. Señalemos también que este análisis del comentario a la *Política* no pretende ser un estudio exhaustivo del pensamiento político de santo Tomás, pretensión que excedería con mucho los límites del presente trabajo. Nos referiremos al pensamiento político general del Aquinate cuando la explicación del propio comentario así lo exija, pero siempre con la vista

dirigida a comprender y aclarar el modo en que fue comprendida la *Política* por Santo Tomás. Las alusiones a otras obras de santo Tomás buscan esclarecer lo señalado en el propio comentario.

La afirmación inicial de la *Política* es la siguiente: “vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vistas de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada polis y comunidad civil”¹¹⁹. En este primer párrafo Aristóteles plantea las premisas básicas sobre las que trabajará en la obra. Para Tomás, no comporta mayores dificultades y le dedica unas pocas líneas en las que busca esclarecer el texto.

En primer término, reafirma el principio básico según el cual todo lo que los hombres hacen, lo hacen por algún bien. Pero aquí agrega algo sobre el texto de Aristóteles, apuntando que “toda comunidad es instituida por alguien que obra, luego todas las comunidades buscan algún bien, o sea, se proponen algún bien como fin”¹²⁰. Santo Tomás dice aquí algo ligeramente distinto a lo que había dicho Aristóteles, ya que contiene ideas que no están presentes en el pasaje referido del pensador griego. La más importante, la de la fundación de la comunidad: la ciudad fue instituida por algún agente, por algún hombre. Aristóteles se referirá a este tema unas líneas más adelante, pero aquí sin duda Tomás se adelanta ya que le interesa recalcar el carácter voluntario de los fines que se persiguen en comunidad. Ya se esboza también la comprensión tomista de lo natural, pues esta afirmación en la primera parte del comentario también busca despejar cualquier duda sobre la espontaneidad en el surgimiento de la comunidad política. Además, en Tomás una idea importante es que el bien común requiere ser actualizado por la autoridad política: no es algo que se espontáneamente. Se trata de ideas que tendrán una relevancia bien especial, como veremos más adelante. La ciudad fue instituida por alguien, y por eso su constitución es —en alguna medida— voluntaria. De ahí que sea evidente que la ciudad busca algún fin, puesto que la voluntad siempre se dirige a fines. Tomás va conectando así ideas que en el texto de Aristóteles sólo estaban implícitas.

Al comentar la segunda parte del párrafo que citamos de la *Política*, Tomás nuevamente aclara un pasaje del texto al decir que “si toda comunidad se ordena al bien es necesario que la más importante busque de manera superlativa el bien principal entre los bienes humanos, pues es preciso que la

¹¹⁹ *Política*, I, 1, 1252a1-6.

¹²⁰ *SLP*, I, 1, A72, 23-26.

proporción de lo que es para el fin sea según la proporción de los fines”¹²¹. Nuevamente el Aquinate esclarece al filósofo griego, pero al hacerlo dice un poco más: lo que es para el fin debe ser proporcional a los fines. Y es manifiesto que la polis busca fines mucho más elevados que otro tipo de comunidades, como se dice en el libro I de la *Ética*¹²². Y si busca los fines más elevados, es en consecuencia el tipo de comunidad más elevada. La polis contiene en sí los bienes de las comunidades menores, ya que la comunidad es un todo: “en los todos se encuentra un orden tal que el todo que incluye en sí otro todo es el principal; así la pared es un todo, pero como está incluido en el todo que es la casa, es claro que ésta es el todo principal con respecto al otro”¹²³. El Aquinate aclara con un ejemplo lo dicho en la *Política*. El sentido de afirmar que la comunidad política abarca los bienes de las comunidades menores viene dado porque el orden del todo principal incluye los otros todos, como la casa incluye en sí la pared. Existen ciertos todos menores que con respecto al todo principal pueden también ser considerados como partes. Y es evidente que la comunidad política integra en sí a las comunidades menores, como la casa y el vecindario. La comunidad política busca entonces el bien principal del todo, que incluye los bienes de las comunidades menores. La ciudad tiende al “bien común que es mejor y más divino que el bien de uno solo”¹²⁴, busca el bien del todo que incluye el bien de las partes.

Notemos en este punto una cuestión interesante: santo Tomás habla de bien común, expresión que raramente encontramos en Aristóteles, quien generalmente se refiere a la “utilidad común”¹²⁵. Evidentemente, la concepción tomista de la política tiene una noción mucho más acabada y precisa del bien común. Las expresiones empleadas por Aristóteles pueden conducir a confusiones de orden filosófico, pues en rigor no es lo mismo la “utilidad común” que “bien común”. Además, como bien ha notado Pellegrin, muchas traducciones de la *Política* utilizan la expresión “interés común” aunque dicha expresión no refleja con precisión lo que quiere decir el Estagirita: es mejor hablar de “utilidad común”¹²⁶. Así, mientras la

¹²¹ SLP, A72, I, 1, 30-35.

¹²² *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094b2-10.

¹²³ SLP, I, 1, A72, 38-43.

¹²⁴ SLP, I, 1, A72, 50-52. Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094b8-9. La idea de la ciudad como comunidad perfecta también está en *S.Th.*, I-II, 90-2.

¹²⁵ Cfr. *Política*, III, 6, 1279a17, en uno de los pocos pasajes en los que el Estagirita habla de “bien común”.

¹²⁶ Véase la introducción de Pellegrin a *Les politiques*, *op. cit.*, p. 40.

expresión aristotélica sólo designa de una manera imprecisa aquello hacia lo que la sociedad de hecho tiende, la segunda tiene un sentido claro y explícito en santo Tomás, que ha sido largamente estudiado y discutido¹²⁷. Esto se da, al menos en parte, porque en la Patrística y en la Edad Media había sido desarrollada la noción de voluntad, noción que en el Estagirita sólo encontramos de modo más bien vago¹²⁸. También hay que considerar que para el Aquinate el único bien común del que puede hablarse con entera propiedad es Dios. Dios es el fin último de la sociedad política, y eso le permite a Tomás precisar mucho más la noción de bien común. Cuál sea exactamente el fin de la vida política para Aristóteles, o qué entiende precisamente el de Estagira con la noción de “vida buena” son temas que han sido objetos de largas e interesantes discusiones¹²⁹. Ese problema no está presente, al menos de modo idéntico, al estudiar a santo Tomás, pues se encargó de especificar de modo preciso la noción de bien común: así vamos viendo como Tomás, a la vez, conserva y modifica sutilmente las enseñanzas de Aristóteles incorporándolas a su propio esquema intelectual.

En el párrafo siguiente Aristóteles alude a quienes creen que es lo mismo “ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos”¹³⁰, ya que creen que la diferencia entre unas y otras potestades es sólo cuantitativa, mientras el Estagirita sostiene que hay diferencias específicas entre unas y otras, como se encarga de mostrar en la *Política*. Para explicar este pasaje, Tomás recurre a ciertas ideas que Aristóteles desarrolla más adelante. Señala que podemos distinguir dos comunidades: la ciudad y la sociedad doméstica. La primera puede regirse por un régimen político o por uno real. El real, dice, se da cuando hay plena potestad de aquel que rige, mientras que en el político existen leyes que restringen esa

¹²⁷ Véase, por ejemplo, Michel, Suzanne, *La notion thomiste du Bien Commun: quelques-unes de ses applications juridiques*, Vrin, Paris, 1932, Martínez Barrera, Jorge, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., capítulo 6, Lachance, Louis, *Humanismo político: Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001, capítulo XVI, Finnis, John, *Aquinas*, op. cit., capítulo VII y Bouillon, Victor, *La politique de saint Thomas*, Letouzey, Paris, 1927.

¹²⁸ Sobre el desarrollo de la noción de voluntad véase Dihle, Albrecht, *The theory of will in classical antiquity*, University of California Press, 1982 y Widow, Juan Antonio “Teoría de la voluntad: discusiones”, en *Intus Legere* 4 (2001): 33-51 y su segunda parte, “Teoría de la voluntad II: discusiones y definiciones”, en *Intus Legere* 5 (2002): 27-49.

¹²⁹ Cfr. Ossandón, Juan Carlos, *Felicidad y Política: el fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, op. cit., capítulo III.

¹³⁰ *Política*, I, 1, 1252a7-9.

potestad. Análogamente, el régimen de la casa es doble: puede ser despótico o económico. El despótico se da sobre los siervos, y el económico lo ejerce quien gobierna la sociedad doméstica, “por el que alguno administra lo que pertenece a toda la familia, en la que se contienen no sólo los siervos sino también muchos libres”¹³¹. Se equivocan, sigue el dominico, quienes creen que estas dos potestades no difieren entre sí sino cuantitativamente. En el filósofo griego esta distinción sólo estaba hecha de modo implícita al mencionar al rey (régimen real), al gobernante (régimen político), al administrador de la casa y al amo de los esclavos (régimen despótico), pero Aristóteles no especifica en este pasaje de la *Política* en qué consiste cada uno de estos poderes. Al Estagirita le interesa mostrar que esta opinión que confunde las potestades —propia de Sócrates y de Platón— es falsa¹³². Para eso nos propone un método analítico, que consiste en dividir lo compuesto en sus partes más simples. Así, explica el Aquinate, podremos llegar hasta lo indivisible: “por ejemplo, para conocer una palabra se requiere dividirla hasta llegar a las letras, y para conocer un cuerpo natural mixto hay que dividirlo en sus elementos”¹³³. Se trata del método por el cual Aristóteles, para demostrar lo errado de la posición de Platón y los sofistas, dividirá la polis en sus partes más simples. Tanto para Aristóteles como para santo Tomás se trata de un método común “en las demás ciencias”¹³⁴ o “in aliis

¹³¹ *SLP*, I, 1, A72, 79-81.

¹³² Jenofonte pone en boca de Sócrates las siguientes afirmaciones: “No desprecies a los buenos administradores, Nicomáquides, pues el cuidado de los negocios privados sólo se diferencia del de los públicos en su número, pero en general son muy parecidos”, y un poco más adelante, “Sin embargo, dijo Sócrates, tampoco un hombre podría gobernar bien su propia casa si no supiera todo lo que necesita y no se preocupara de subvenir a todas las necesidades. Pero ya que la ciudad está formada por más de diez mil casas y es difícil preocuparse al mismo tiempo de tantas familias (...)”, *Recuerdos de Sócrates*, III, 4, 12 y III, 6, 14, traducción de Juan Zaragoza, Gredos, Madrid, 1993. Por su parte, Platón dice en el *Político*: “Al político, al rey, al amo de sus esclavos y aun al señor de su casa, ¿tendremos que considerarlos una unidad, aunque les demos todos estos nombres, o bien diremos que hay tantas artes como nombres mencionamos? (...) si una persona, aun cuando sea ella misma un simple particular, es capaz de dar consejo a alguno de los médicos públicos, ¿acaso el nombre del arte que deberá aplicársele no será el mismo que el que le corresponde a aquel a quien da sus consejos? (...) Quien es capaz, aunque él mismo sea un simple particular, de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer el gobernante?”, 258e-259a, traducción de María I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 2000. El mismo Platón vuelve sobre el tema en *Las Leyes*, 680d-681a y 683a.

¹³³ *SLP*, I, 1, A73, 127-130.

¹³⁴ *Política*, 1252a19.

rebus”¹³⁵. Tomás aprovecha de explicar también un poco más el método, que sería de resolución y de composición. Resolución para dividir lo compuesto en lo individual, y composición, para conocer lo que los principios indivisibles identificados pueden causar.

Señalemos que el Aquinate, en el tratado sobre la justicia de la *Suma Teológica*, recoge esta crítica del Estagirita a los sofistas. En la respuesta a la segunda objeción del a.7 de la q. 58, Tomás distingue el bien común del bien particular, apuntando que no difieren solamente por lo mucho o lo poco. Dicho de otro modo, el bien común no es un bien particular especialmente grande, ni se constituye por la mera adición de los bienes particulares. Análogamente, la potestad política no se distingue de la potestad familiar por una cuestión puramente cuantitativa. Lo explica el Santo: “el bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia formal, pues no es igual la razón de bien común que la de bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que de la parte. Y por esto dice el Filósofo, en *I Pol.*, que no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa y otras cosas semejantes, difieren sólo por su cuantía y parquedad y no por su especie”¹³⁶. El confundir los planos en las potestades tiene efectos también sobre la noción de bien común. Efectivamente, si la potestad política se distingue de la paternal sólo por la cantidad, eso implica que la sociedad se distingue de la familia sólo por el número. Y que el bien común de la sociedad equivale a la suma de los bienes de las partes. Esa es una tesis que ni Aristóteles ni santo Tomás se muestran dispuestos a aceptar sin más, ya que en su concepción la sociedad política está especificada por algo cualitativamente distinto, que será estudiado un poco más adelante.

Así, en el comentario a la primera parte de *Política* I, 1 ya podemos apreciar cómo el Aquinate comenta y entiende a Aristóteles: a la vez que aclara los aspectos más oscuros del texto, va aportando ejemplos y conceptos que no están presentes en el texto original. Tomás no nos muestra a un Aristóteles completamente puro: mientras comenta, interpreta. Mientras explica, aporta y ordena.

7. EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA (*POLÍTICA*, I, 2.)

En este apartado el autor de la *Política* analiza las comunidades menores que conforman la polis. Alude, además, a que su método también contiene

¹³⁵ *SLP*, I, 1, A73, 139.

¹³⁶ *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 7, ad.2.

una perspectiva cronológica al afirmar que “observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara”. Algunos estudiosos han visto aquí una contradicción de Aristóteles, que inmediatamente después de proponer un método analítico —dividir lo compuesto en sus partes simples— se dispone a utilizar un método cronológico¹³⁷. Creemos que no hay un problema en este punto, pues el filósofo griego sólo afirma la complementariedad de ambas aproximaciones. Tomás también parece entenderlo así, y sólo hace una muy pequeña referencia a este método genético, al decir que “se refiere a la primera [comunidad]”¹³⁸, la unión de varón y mujer.

La primera comunidad es, en efecto, la de varón y mujer. Ahora bien, aquí tenemos una diferencia sutil entre los pensadores que nos ocupan, pues el griego apunta que se trata de la unión de “la hembra y el macho para la generación”¹³⁹. El fraile dominico habla de la unión de “maris et femine”¹⁴⁰, que “se da en razón de la generación por la cual se procrean varones y mujeres”¹⁴¹. Tomás agrega aquí un nuevo concepto, que el Estagirita no tenía: la procreación. Es un matiz no insignificante por cuanto revela que el Aquinate busca comprender los términos aristotélicos desde una óptica cristiana. La noción de procreación enfatiza que la transmisión de la vida humana no se explica sólo por el hecho de la generación, sino que ella forma parte del plan divino. Tomás al comentar modifica sutilmente lo dicho por el texto original, integrando lo dicho por Aristóteles al pensamiento cristiano. La traducción de Moerbeke de este pasaje aristotélico (que santo Tomás tenía a la vista) es la siguiente: “necesse itaque primum combinare sine invicem non possibiles esse, puta feminam et masculum generationis gratia; et hoc non ex electione, set sicut in aliis animalibus et plantis naturale appetere quale ipsum tale derelinquere alterum”¹⁴². En la traducción de Moerbeke se habla entonces de “feminam et masculum”, aludiendo directamente y primeramente al carácter sexual de los miembros de la primera comunidad. Podemos suponer que a Tomás le interesa poner énfasis en el carácter humano de esta primera comunidad, y por eso prefiere hablar

¹³⁷ Véase sobre este tema Saunders, Trevor, *Aristotle Politics: Books I and II*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 59-61. También Ossandón, Juan Carlos, *Felicidad y Política*, *op. cit.*, p. 30.

¹³⁸ *SLP*, I, 2, A73, 164-165.

¹³⁹ *Política*, 1252a27-28.

¹⁴⁰ *SLP*, I, 2, A73, 165.

¹⁴¹ *SLP*, A73, 169-172.

¹⁴² *SLP*, I, 2, A71 (1252a25-31).

de “varón y mujer”, si se permite la traducción. Por otro lado, también le interesa señalar que, aunque no es falso decir que entre los hombres hay generación, es más exacto hablar de “procreación”, reafirmando nuevamente el carácter propiamente humano de esta primera comunidad. Este cambio viene dado, evidentemente, por la perspectiva cristiana que tiene Tomás para analizar los asuntos humanos: el Aquinate adopta así los principios de Aristóteles, pero los modifica también para integrarlos en su propio contexto.

La unión entre varón y mujer tiene dos características básicas: es necesaria, y no se da por elección. Es necesaria porque es el único modo de perpetuar la especie. Y no se da por elección porque, dice Aristóteles, naturalmente los hombres, como los otros seres vivos, tenemos la tendencia a dejar a otros semejantes. En este punto, Tomás de Aquino se permite una breve explicación. Señala que en el hombre hay algo que le es propio, la razón, según la cual obra por deliberación y elección. Pero al mismo tiempo, hay algo en el hombre que es común con otros seres, como la generación. La generación en el hombre no es por tanto una cuestión que le competa directa y originalmente a la razón, sino que es una cuestión común a hombres, animales y plantas. Incluso, Tomás afirma que “este apetito natural existe también en todas las demás realidades naturales”¹⁴³, aunque el modo de generar es distinto en los seres vivos.

La segunda relación básica se da entre el que “por naturaleza manda y el súbdito”.¹⁴⁴ Los que son capaces de prever con la mente naturalmente mandan, y aquellos que pueden con su cuerpo ejecutar esas previsiones, son esclavos por naturaleza. Sus intereses son, en consecuencia, comunes. Al comentar esta segunda asociación, Tomás explicita su finalidad: la preservación. La naturaleza no sólo se propone la generación, sino también la preservación de lo generado. Es de toda coherencia entonces que haya quienes naturalmente estén capacitados para prever y mandar, y otros que son súbditos. Y esto conviene a ambos pues al que es naturalmente jefe le faltan los medios corporales para conservarse, y al naturalmente súbdito le falta la prudencia que tiene el otro. Los intereses de uno y otro son entonces comunes, y podemos inferir que la preservación de hombres asociados en las primeras comunidades habría sido imposible sin los señores y los súbditos. Tomás justifica de este modo la servidumbre, que no es equivalente a la

¹⁴³ *SLP*, I, 2, A73, 188-190.

¹⁴⁴ *Política*, 1252a30-31.

esclavitud de los antiguos¹⁴⁵. El Estagirita establece claramente las diferencias entre la mujer y el esclavo, ya que ha habido quienes —como los antiguos bárbaros— creían que no había diferencias entre ambos. La naturaleza, nos dice, no hace las cosas con mezquindad, como los forjadores de la espada de Delfos, sino que cada cosa tiene su propio fin, y la mejor manera que tiene de cumplirlo es no buscando otros ajenos a su propia naturaleza¹⁴⁶. Tomás de Aquino nos recuerda quiénes eran los fabricantes de la espada de Delfos. Estas espadas servían para muchas cosas a la vez: “una misma espada servía para cortar, limar y otros usos similares”¹⁴⁷. Estas espadas eran hechas para los pobres que no podían tener muchos instrumentos. Pero la naturaleza no actúa así, sino que cada cosa tiene su fin específico. La naturaleza de la mujer nos indica que está hecha para generar y no para servir. Si tuviese que cumplir ambos fines, no alcanzaría de buen modo su fin principal, que es la generación: “todo se realiza de modo óptimo cuando un instrumento no sirve para muchas obras sino para una sola”¹⁴⁸. El Aquinate introduce en este punto una breve disquisición para aclarar una eventual contradicción de Aristóteles, quien en el *De Anima* había dicho que algunas cosas, como la lengua que sirve al gusto y al habla, pueden dirigirse a dos fines simultáneamente¹⁴⁹. Y esto ocurre porque la lengua no hace las dos cosas al mismo tiempo, sino que por turno. Podemos suponer que la mujer tendría que cumplir a la vez con ambas funciones, y que por eso es equivocado atribuirle los dos fines: no puede hacerse cargo al mismo tiempo de las labores domésticas y de las labores propias de los esclavos. Esto justamente era común entre los bárbaros.

Tomás explica entonces qué se entiende por bárbaro, pues ha habido distintas maneras de comprenderlo. Para algunos, dice Santo Tomás, lo es todo aquel cuyo idioma no se entiende. Para otros, bárbaros son quienes no tienen en su idioma vulgar un término equivalente. Así Beda, para evitar que los ingleses fueran considerados bárbaros, tradujo a esa lengua las artes liberales. Y una tercera tesis es la que considera bárbaros a quienes no se rigen por leyes civiles. Santo Tomás intenta conciliar las diversas ideas, y dice que todas tienen algo de cierto. Lo esencial es que la idea de bárbaro comporta la noción de algo extraño. Es entonces extraño a los humanos

¹⁴⁵ Chadwick, Henry, “Christian doctrine”, en Burns, J.H. (op.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought (350-1450)*, Cambridge University Press, 1988, 11-20.

¹⁴⁶ *Política*, 1252b1-4.

¹⁴⁷ *SLP*, I, 2, A74, 232-237.

¹⁴⁸ *SLP*, A74, 241-244.

¹⁴⁹ *De Anima*, II, 8, 420b17-18. Seguimos la traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

noción de algo extraño. Es entonces extraño a los humanos aquel que no tiene un adecuado uso de razón y por eso es correcto llamar bárbaros a quienes tienen una razón deficiente. Esto puede darse por motivos fortuitos, como el clima o la disposición de la región en la que viven. También hay malas costumbres que convierten a los hombres en brutos e irracionales. Dicho de otro modo, cuando no hay uso de razón, puede hablarse de bárbaros. Quienes usan la razón se rigen por el derecho, y saben escribir y leer. Este es entonces el parámetro para saber quiénes son bárbaros: los que no se rigen por leyes, o las usan sin razón, o bien no saben escribir ni leer, son efectivamente bárbaros¹⁵⁰. Desde otra perspectiva, también podría llamarse bárbaro a aquel con el que no es posible relacionarse, y eso ocurre cuando no hay lenguaje común, pues los hombres nos comunicamos por el lenguaje. Ellos, dice Tomás, pueden llamarse bárbaros entre sí. Este segundo criterio es entonces sólo relativo, mientras que el anterior es absoluto. Tomás aclara así un término que Aristóteles había utilizado sin detenerse a explicarlo, y distingue los sentidos relativo y absoluto en los que la palabra puede usarse. El autor de la *Política* atribuye esta confusión entre los bárbaros a que entre ellos no hay quien mande por naturaleza. Tomás nos explica la razón, implícita en el texto griego: los bárbaros suelen ser robustos corporalmente, y de razón deficiente. En ellos no puede haber, por tanto, “un orden natural de gobierno y sujeción”¹⁵¹. De ahí que los poetas dijese que sería lógico que los griegos —mejor dotados mentalmente— gobernasen sobre los bárbaros. Cuando ocurre lo contrario, se pervierte el orden, idea que Tomás reafirma con una cita del Antiguo Testamento: “Ví a siervos a caballo y a príncipes a pie como siervos sobre la tierra”¹⁵².

A partir de estas dos sociedades, el hombre y la mujer por un lado, y el amo y el súbdito por otro, se origina la casa. La casa, como bien sabemos, busca la satisfacción de las necesidades cotidianas. Tomás apunta que las relaciones humanas se dan según actos. Entre los distintos tipos de actos se encuentran los cotidianos, como “alimentarse, calentar el fuego y otros semejantes”¹⁵³. Los actos cotidianos, que se refieren a lo que Aristóteles llama necesidades cotidianas, son los referidos a las necesidades básicas propias a toda vida humana: comida y vivienda. Por otro lado, hay cierto tipo de actos que llamamos no cotidianos. Tomás pone aquí dos ejemplos: comerciar y guerrear. Se trata de acciones que requieren de un nivel más alto de sociabi-

¹⁵⁰ *SLP*, I, 2, A74, 256-301.

¹⁵¹ *SLP*, I, 2, A75, 309-310.

¹⁵² *Ecl.*, 10-7.

¹⁵³ *SLP*, I, 2, A75, 348-349.

lidad y el establecimiento de la comunidad. Para estos dos actos, sigue Tomás, es natural que los hombres se ayuden entre sí. Así, mientras la comunidad para los actos cotidianos es la casa, la comunidad para los actos no cotidianos es la aldea¹⁵⁴. Tomás adopta plenamente la doctrina aristotélica de la casa como primera forma de comunidad en la que se satisfacen los actos cotidianos, como se puede apreciar en el siguiente pasaje de la *Summa Teológica*, donde el Aquinate recoge la tesis relativa a los tipos de relaciones que se dan al interior de la casa: “según dice el Filósofo en *I Polit.*, las relaciones entre las personas de la familia versan sobre los actos cotidianos, que se ordenan a llenar las necesidades de la vida. Estas necesidades son de dos órdenes: las unas, que miran a las necesidades del individuo y a la conservación de su vida. Para ello le sirven los bienes exteriores, de los cuales saca el alimento y el vestido, y lo demás necesario a la vida. Para la administración de estos bienes necesita el hombre de los siervos. Otras son las necesidades que miran a la conservación de la especie por la generación, para lo que necesita el hombre la mujer, de la que ha de engendrar los hijos. Así pues, las relaciones domésticas implican tres combinaciones; a saber, las del señor con el siervo, las del marido con la mujer y las del padre con el hijo”¹⁵⁵. A su vez, la comunidad de varias casas es la aldea o vecindario (*vici*), instituida para acciones no cotidianas. Los actos con los que se relacionan los miembros de una casa no son los mismos que los de los vecinos. Tomás, reiterando la idea expuesta en el párrafo anterior, nos da dos ejemplos de actos cotidianos comunes a los miembros de una casa: “comer, sentarse al calor del fuego”. Indudablemente, está pensando en los actos más comunes y básicos que se dan al interior de una familia, relacionados con la supervivencia. Los vecinos se relacionan, sigue, por “actos exteriores no cotidianos”. Esta comunidad, el vecindario, es natural si es natural la casa. Surge de la propagación de la especie, a partir de las casas formadas por la descendencia. Por esto, dice el Estagirita, las ciudades en un principio fueron gobernadas por reyes. En la casa y en el vecindario manda el más anciano: la monarquía es una extensión de esa potestad. Por otro lado, algunos hombres dicen que los dioses también se gobiernan monárquicamente. Esa noción, tanto para el filósofo griego como para el Aquinate es una personificación poco razonable, pues resulta de una atribución de características humanas a los dioses¹⁵⁶.

¹⁵⁴ *SLP*, I, 2, A75, 344-353.

¹⁵⁵ *S.Th.*, I-II, q. 105, a. 4. Este pasaje es un buen ejemplo para probar que Tomás tuvo en consideración la *Política* al redactar la II-II de la *Summa*.

¹⁵⁶ Santo Tomás se permite aquí un breve comentario — muy interesante — sobre la teología aristotélica: “Hic Aristotiles [deos] nominat more Platonicorum substantias

La reunión de vecindarios conforma entonces la ciudad. Veamos cómo lo explica el filósofo griego: “la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor”¹⁵⁷. Se trata de un pasaje clave de la *Política*, en el que está contenido parte de lo más importante que se dice en esa obra. Lo primero que se señala es que uno de los elementos propios de la ciudad es la suficiencia. Tomás lo explica: si la comunidad busca satisfacer las necesidades de los hombres, la comunidad perfecta deberá satisfacer todas las necesidades: ser completamente suficiente. Compete a la misma noción de ciudad, sigue, encontrar en ella “todo lo que baste a la vida humana”¹⁵⁸. Esto se da al haber en su interior muchos vecindarios: “en uno se ejerce el arte fabril, en otro el arte textil y así en los demás”. Originalmente la polis fue pensada para la suficiencia de la vida. Pero ella permite no sólo vivir, sino vivir bien. ¿Qué quiere decir Aristóteles con vida buena? En el pasaje arriba citado no lo especifica, pero para santo Tomás es claro: “por las leyes de la ciudad la vida del hombre se ordena a la virtud”, en una idea claramente influida por el capítulo 9 del libro X de la *Ética a Nicómaco*. La ciudad tiene leyes que facilitan el camino del hombre a la virtud: esa ventaja no admite comparación alguna con la vida de la casa y del vecindario. La ciudad permite al hombre alcanzar la virtud, y allí radica su perfección y bondad. La ciudad es natural: dice Tomás que “el fin de las realidades naturales es la naturaleza misma”, en una explicitación de la fórmula aristotélica “la naturaleza es fin”¹⁵⁹. Entonces, si las primeras comunidades son naturales, asunto ya explicado, también lo es la ciudad que es fin de aquellas. ¿Por qué la naturaleza es el fin de las realidades naturales? Porque “la naturaleza de cada realidad es aquello que le conviene cuando su generación es perfecta”¹⁶⁰. Las

separatas a materia, ab uno tamen summo Deo creatas; quibus gentiles erronee et formas et conversationes hominum attribuebant, ut hic Philosophus dicit”. *SLP*, I, 2, A76, 437-442.

¹⁵⁷ *Política*, I, 2, 1252b31-1253a7.

¹⁵⁸ *SLP*, I, 2, A77, 21-22.

¹⁵⁹ *Política*, I, 2, 1252b34.

¹⁶⁰ *SLP*, I, 2, A78, 32-34.

cosas que tienen un período de desarrollo o crecimiento, sólo encuentran su naturaleza plena una vez acabado ese proceso. Durante ese proceso se dirigen, de modo teleológico, a lograr su naturaleza plena. En consecuencia, “la disposición de la cosa, que posee por su perfecta generación, es el fin de todo lo que hay antes de su generación”¹⁶¹. Para conocer la naturaleza de algo, hay que atender entonces no a su estado actual y presente, sino a los fines hacia los que se dirige. Ese será un conocimiento cabal y perfecto de la cosa. No basta entonces con observar las casas y las aldeas para saber lo que son realmente: hay que atender al fin de ellas, que es la ciudad. Y la ciudad es el fin de las otras comunidades porque es más suficiente y por tanto más perfecta. Evidentemente, al aceptar esta premisa Tomás abandona uno de los paradigmas del pensamiento medieval, el agustinismo político¹⁶². Éste se caracteriza por reducir los problemas políticos a problemas teológicos, y en ese contexto no resulta posible un análisis “natural” de la sociedad humana. Bajo esa lógica, la sociedad tiene más que ver con consideraciones teológicas que con pura racionalidad. Sin duda alguna, es muy difícil determinar con precisión cuán fiel es la corriente agustinista al propio san Agustín, pues éste nunca elaboró, propiamente hablando, una teoría política. Además, su pensamiento sobre estos problemas parece haber sufrido alguna evolución, como bien lo ha mostrado Robert Markus. De cualquier modo, parece claro que, al considerar la autoridad política como producto del pecado original, san Agustín se encuentra en el origen de esta línea de pensamiento¹⁶³. Santo Tomás, por su parte, afirma en la *Suma Teológica* que en el estado de inocencia hubo relaciones de dominio político y que, en consecuencia, antes del pecado original ya había sociedad política¹⁶⁴. Este es un aporte crucial de

¹⁶¹ SLP, I, 2, A78, 53-55.

¹⁶² Sobre el agustinismo político véase la clásica obra de Arquillière, Henry D., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1972, Markus, Robert, *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, 1988 y Herrera, Hugo, “Formas de fundamentar la unidad política. La recepción de Aristóteles por Tomás de Aquino frente a san Agustín y el agustinismo”, *Revista de Derecho* (Universidad Católica del Norte), 13 (2006): 51-66.

¹⁶³ Cfr. Markus, *Saeculum, op. cit.*, capítulo 4 y Apéndice B (“*De Civitate Dei*, XIX 14-15 and the origins of political authority”). Precisemos que Agustín dice con claridad que el hombre es naturalmente social: lo problemático es la autoridad política, no la sociabilidad.

¹⁶⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 4. Véase también I, q. 96, a. 3 y I, q. 95, a. 2. Para la distinción entre el filósofo y el teólogo, *Contra Gentiles*, II, 4. Ha habido una interesante discusión sobre el sentido preciso del dominio político propio del estado de inocencia en santo

santo Tomás, pues reivindica la filosofía política como una disciplina autónoma en su propio campo, cuyas características ya describió en el *Prólogo*. Si la sociedad es natural, entonces corresponde un estudio de ella desde la razón.

La noción de naturaleza que Tomás expone en el comentario a la *Política* coincide con la que desarrolla en otros textos. Es sin duda una noción fundamental que el maestro dominico toma de Aristóteles, y que aplica en estos pasajes al campo político. Recordemos un pasaje de la *Summa* sobre el tema: “etimológicamente, el nombre de ‘naturaleza’ viene o está tomado de ‘naciendo’. Por lo que, en primer lugar, se usó tal nombre para designar la generación de los vivientes, que se llama natividad o germinación: por eso naturaleza equivale a lo que ha de nacer. Después el nombre de naturaleza se desplazó a significar el principio mismo de la generación. Y como el principio de la generación en los seres vivos es algo intrínseco, el término naturaleza pasó a significar más adelante cualquier principio intrínseco de movimiento. De ahí que diga el Filósofo en *II Physic.*: la naturaleza es principio de movimiento en el ser en que está en virtud de sí misma y no accidentalmente. Tal principio es la forma o la materia. Por eso la palabra naturaleza unas veces significa forma, y otras, materia. Y como en el ser engendrado el fin de la generación natural es la esencia específica, que es la expresada por la definición, de ahí que naturaleza signifique además esencia específica. Así la define también Boecio en el libro *De duabus Nat.*; naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa, es decir, la que satisface la definición de la especie”¹⁶⁵. Naturaleza es entonces el principio intrínseco del movimiento, que se identifica con la esencia de la cosa, pues es hacia lo que el movimiento tiende. La cosa engendrada tiene un fin, que es completar su esencia: en esa dirección se mueve; y por esto la naturaleza es como la esencia de la cosa en cuanto principio de operación. Los hombres, por ejemplo, tienen una naturaleza racional en virtud de la que se sienten inclinados a actuar racionalmente¹⁶⁶. Por tanto, un hombre pleno, que

Tomás: por un lado, Robert Markus sostiene que se trata de un poder que incluye la coerción entre sus funciones, y que sobre este punto hay una evolución entre el Aquinate de las *Sentencias* y el de la *Summa*, mientras que Paul J. Weithman niega que antes del pecado original existiera necesidad de coerción (basándose en *S. Th.*, II-II, a. 5, q. 1), y que en consecuencia se trata de un dominio político cuya única función es orientar al bien común. Cfr. Markus, Robert, *Saeculum*, *op. cit.*, apéndice C, y Weithman, Paul J., “Augustine and Aquinas on original sin and the function of political authority”, *Journal of the History of Philosophy* 32 (1992): 353-376.

¹⁶⁵ *S. Th.*, III, q. 2, a. 1.

¹⁶⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q.94, a.3.

realice su esencia, será un hombre racional. En el caso de la sociedad política, lo que se dice es que la polis —para Aristóteles— o simplemente la sociedad —en santo Tomás— es algo natural. ¿Qué quiere decir exactamente eso? ¿Qué implicancias tiene la “naturalidad” de la sociedad? Cabe recordar que la sociedad no posee en sí misma una realidad substancial, como las personas que la componen. Se trata entonces de una cualidad inherente a la persona: en los hombres hay un principio de movimiento intrínseco hacia la sociedad. Ese es un paso, y hemos visto cómo lo prueba Tomás de Aquino: la indigencia humana y la presencia de la razón. Pero no se trata solamente que todos los hombres tengamos por naturaleza cierto instinto que nos conduzca a reunirnos en sociedad, sino que la sociedad perfecta —lo que el Estagirita llama polis— también es natural. La sociabilidad humana tiende naturalmente hacia la polis, aunque no siempre se concrete. Lo propio de la sociabilidad humana es organizarse del mejor modo posible, ya que la naturaleza es lo perfecto para la cosa. Tomás de Aquino recoge así la perspectiva aristotélica al analizar este problema. La interrelación entre naturaleza, esencia, fin y movimiento se aplica a la realidad política: así como le corresponde a la bellota desarrollarse según su naturaleza y convertirse en roble; así también las sociedades humanas tienden a lo mejor, a la sociedad perfecta. La misma naturaleza de la sociedad es su fin: la sociedad más natural es, al mismo tiempo, la más perfecta; y es el fin hacia el que se dirigen constantemente las más imperfectas. Por esto Tomás dice que “la disposición de la cosa que posee por su perfecta generación, es el fin de todo lo que hay antes de su generación. Luego lo que es el fin de los principios naturales porque algo se genera, es la naturaleza de esa realidad. De esta manera, como la ciudad se genera por las comunidades vistas, que son naturales, ella misma será natural”¹⁶⁷. El hombre es entonces un animal naturalmente civil¹⁶⁸. Puede haber quienes no lo sean por fortuna o por azar, pero no por naturaleza. También es posible, dice Tomás, que alguno sea expulsado de la ciudad, o que por su pobreza no pueda vivir en la ciudad sino en el campo. Este último comentario merece una observación, pues el pobre que vive en el campo por falta de recursos no se margina completamente de la sociedad: siempre mantendrá relaciones con su propia familia, con otros agricultores, deberán comprar y vender algunos productos. Sí que deja de vivir en la polis, pero eso no implica necesariamente —bien

¹⁶⁷ SLP, A77, 53-59.

¹⁶⁸ “naturaliter civile animal”. Cfr. Sevilla Bujalance, Juan Luis, “La tendencia natural al orden político. Societas humana-Societas Christiana”, en *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, tomo II, Balmes, Barcelona, 1994, 841-849.

eso no implica necesariamente —bien lo sabe el Aquinate— la ausencia de todo vínculo social. En este sentido, puede decirse que la sociabilidad humana admite diversas manifestaciones, de mayor o menor grado. El hecho importante es que ningún hombre puede vivir, absolutamente hablando, al margen de la sociedad, ya que siempre mantendrá algún tipo de vínculo: familiar, comercial, o simplemente usando técnicas o destrezas que adquirió al interior de la sociedad.

De cualquier modo, puede darse que haya alguno que viva fuera de la ciudad y aislado de los otros, pues todas las realidades naturales pueden fallar por la fortuna¹⁶⁹. Pero, si algún hombre es insocial por naturaleza, o es menos que un hombre, o bien más, de modo que pueda bastarse a sí mismo. Así ocurría, dice santo Tomás, con Juan Bautista y Antonio, el santo eremita. Ninguno de ellos necesitaba la sociedad de los hombres. Probablemente en estos ejemplos a Tomás le faltó algo de precisión. Pues ni aún en esos casos puede decirse que sean insociales por naturaleza, por dos causas. Una de ellas es que están en relación directa con Dios, por lo que no puede decirse que se basten completamente a sí mismos; y por otro lado ellos viven solos, pero utilizando las enseñanzas que recibieron en sociedad: de nuevo, no se bastan completamente a sí mismos. De cualquier modo, y como bien apunta Philippe Bénétón, este caso es un buen ejemplo de cómo santo Tomás incorpora la doctrina de Aristóteles al pensamiento cristiano, en el que las cuestiones últimas han cambiado de naturaleza¹⁷⁰. En este sentido hay que tener claro que, si bien es cierto que Tomás adopta los principios filosóficos del Estagirita, también lo es que al integrarlos al pensamiento cristiano, esos principios adoptan un cariz nuevo, que no podían haber tenido en Aristóteles¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cfr. Ramírez, Santiago, *Doctrina política de santo Tomás*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956, p. 21.

¹⁷⁰ Cfr. Bénétón, Philippe, *Introduction à la Politique*, *op. cit.*, p. 47. Tomás de Aquino habla en la *Summa* sobre la superioridad de la vida religiosa solitaria sobre la comunitaria. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 188, a. 8. En la respuesta a la quinta objeción dice: “El hombre puede vivir solo de dos modos: porque no resiste la compañía de los hombres debido a la crueldad de su ánimo, como los animales salvajes, o porque se entrega totalmente a las cosas divinas, lo cual es superior al hombre. Por eso dice el Filósofo, en *I Polit.*, que *el que no se comunica con los demás es o un bruto, o un dios*, es decir, un hombre divino”. Tomás recoge así la enseñanza de Aristóteles, aplicándola a los distintos estados de vida religiosa.

¹⁷¹ Véanse sobre este punto las interesantes anotaciones de Martínez Barrera, Jorge, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, capítulo V y “Thomism and Aristotelianism”,

El siguiente argumento del Estagirita para demostrar la naturaleza política del hombre es central: nos dice que la naturaleza no hace nada en vano, y le ha dado sólo al hombre el uso de la palabra, Mientras los animales sólo tienen voz para expresar el dolor y el placer, el hombre con la palabra manifiesta lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto. Y estas se comparten en comunidad. Y una vez más, allí donde Aristóteles siempre nos parece algo sintético y parco, Tomás es más explicativo y aclarador. La naturaleza no hace nada en vano, pues siempre obra por un fin, dice. Entonces, “si la naturaleza atribuye a una cosa algo que de suyo está ordenado a un fin, se sigue que este fin le es dado por naturaleza”. Sólo los hombres hablan con propiedad, pues los animales profieren sonidos, limitándose a repetir, sin tener comprensión de ellos. La voz es signo de tristeza y deleite y de las pasiones en general. La naturaleza de los demás animales llega sólo hasta este punto. Los hombres, para estas cosas, contamos con las interjecciones. La palabra, como dijimos, expresa lo útil y lo nocivo y lo justo y lo injusto¹⁷². Estos pares de conceptos no son equivalentes, y la ventaja está justamente en que podemos distinguir el uno del otro. Es decir, podemos captar algo como útil e injusto al mismo tiempo. Y viceversa. La justicia y la injusticia, señala Tomás, “consisten en que algunos se igualen o no se igualen en cuanto a las cosas útiles y nocivas”. Es propio del hombre saber lo que es bueno y lo que es malo. Y evidentemente la palabra no nos ha sido dada para su uso privado: existe para comunicar estas cosas. Luego, si la palabra nos ha sido dada naturalmente, es natural también que nos comuniquemos. Y comunicarse en estas cosas es lo que “constituye la casa y la ciudad”¹⁷³.

En el *De Regno* Santo Tomás desarrolla su propia teoría acerca de la sociabilidad natural del hombre. Lo que allí dice está evidentemente inspirado en Aristóteles, aunque también contiene algunas variaciones. Tal como hemos visto, el Estagirita da varias razones, cada una en su nivel específico, para sostener que el hombre es un animal político. Una de ellas, compartida con los animales, es la necesidad de generación. Los hombres naturalmente tendemos a la reproducción, que santo Tomás llamará procreación, y ese ya es un primer dato acerca de nuestra tendencia a vivir más bien reunidos que separados. Este es un argumento que, como bien observa el Aquinate, se mueve en el plano de la biología. En este sentido, no constituye un argumento para sostener que en el hombre hay una condición social distinta que en los animales. Por eso —y probablemente previendo

en P. Sigmund (op.), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, W.W. Norton & Co., New York, 1988, 120-124.

¹⁷² *Política*, 1253a, 13-19.

¹⁷³ *SLP*, I, 2, A79, 152-154.

los animales. Por eso —y probablemente previendo esa objeción— Aristóteles nos aporta otro argumento, que él mismo sin duda considera mucho más definitivo: el de la palabra. Aquí el autor de la *Política* ya nos presenta un motivo más contundente, pues no apela a la animalidad presente en todo hombre, sino que apunta más bien a nuestra condición específica que nos distingue de los restantes seres animados: la racionalidad. A partir de estos argumentos el Estagirita puede desarrollar su tesis de la naturalidad de la polis: si la primera comunidad, la familia, es natural; y si además los hombres no somos simplemente animales gregarios sino políticos —hecho puesto de manifiesto por la palabra—, es natural que tendamos no sólo a la mera reunión, sino al mejor modo de asociación humana, que para el Estagirita no puede ser sino la polis. En eso consiste, explicado del modo muy sencillo, el argumento de la sociabilidad natural del hombre en la *Política*.

Como decíamos, en el libro I del opúsculo *De Regno* Tomás de Aquino desarrolla este tema, y le da un tratamiento algo más extenso que el filósofo griego, junto con realizar algunas leves modificaciones a lo dicho en la *Política*. Da la impresión de que, como en muchos temas, Tomás desarrolla más detenidamente algunas ideas que en Aristóteles sólo habían sido mencionadas, y explicadas muy brevemente. El argumento central que aporta el dominico tiene que ver con la razón y con la racionalidad como propiedad específicamente humana. Eso es algo que, evidentemente, Aristóteles tenía presente, y en esa dirección está orientado su argumento de la palabra, aunque el Estagirita no se detiene mayormente en la cuestión. A lo sumo, le dedica una o dos páginas. Por el contrario, Tomás parece estar preocupado de desarrollar más exhaustivamente esta cuestión. Así, nos señala que la razón por la cual el hombre es un animal social, es que, mientras los otros animales están dotados de defensas naturales para protegerse del entorno o para procurarse sus necesidades, el hombre sólo tiene la razón: “la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo, los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros”¹⁷⁴. El hombre, entonces, está dotado de razón para procurarse lo necesario para la vida. Pero un hom-

¹⁷⁴ *De Regno*, I, 1, 449, 28-38. Seguimos aquí la traducción al español de Laureano Robles y Ángel Chueca, editada por Tecnos, Madrid, 1995.

bre aislado no las puede conseguir todas por sí solo y por ende, requiere de la ayuda de otros. Aquí el Aquinate apela al argumento de la indigencia humana, que ya estaba presente en Platón: un hombre solo puede satisfacer muy pocas necesidades por lo que es natural que tienda a reunirse con otros de modo de facilitarse la vida. Líneas más abajo, Tomás sigue desarrollando el argumento, al señalar que los animales saben naturalmente qué cosas les son beneficiosas o nocivas. Por el contrario, los hombres carecemos de ese conocimiento y lo podemos adquirir “únicamente en comunidad”¹⁷⁵. La razón humana es limitada y más aún la de un solo hombre. La razón de un hombre solo alcanzaría a conocer muy pocas cosas, pero la razón humana ejercida al interior de la comunidad puede ser muy ventajosa. Hasta aquí, vemos que Tomás de Aquino ha razonado de modo distinto que el Estagirita, ya que ha puesto el acento en la racionalidad humana: es el instrumento con el que contamos los hombres para procurarnos lo necesario —a diferencia de los animales que cuentan con defensas naturales—, pero es un instrumento que sólo adquiere real valor y utilidad si se utiliza y se comparte en comunidad. Pero Tomás parece estar mirando de cerca el texto de Aristóteles, pues en el párrafo siguiente recoge el argumento de la *Política*: “esto se ve con claridad meridiana en el hecho de que es propio del hombre el hablar, por medio del cual una persona puede comunicar totalmente a otra sus ideas. En cambio, los otros animales expresan mutuamente sus pasiones por gestos comunes, como el perro su idea por el ladrido y otros animales diversas pasiones de distintos modos. Luego, el hombre es más comunicativo para otro hombre que cualquier otro animal gregario que pueda verse, como la grulla, la hormiga y la abeja”¹⁷⁶. En este pasaje, sin duda, el maestro dominico tenía en mente al filósofo griego: la semejanza es patente. Tomás retoma el argumento de la palabra, pero de un modo más contextualizado que en la *Política*. Lo que Aristóteles mencionó sin abundar ni desarrollar, es en santo Tomás un argumento elaborado. No es, en rigor, la palabra el motivo fundamental por el que somos seres sociales. La palabra viene dada por la razón, y por tanto es la presencia de racionalidad en el hombre la causa de nuestra sociabilidad natural. La palabra es expresión de ella, y sólo en ese sentido es que tiene un lugar en esta discusión. Vemos entonces cómo santo Tomás toma un argumento del Estagirita, y lo completa y desarrolla.

Hannah Arendt, en su importante obra *La condición humana*, lanza una dura crítica contra este argumento tomista. No se trata, en todo caso, de una crítica dirigida a los aspectos propiamente filosóficos de la cuestión. Es una

¹⁷⁵ *De Regno*, I, 1, 449, 44-46.

¹⁷⁶ *De Regno*, I, 1, 450, 56-64.

crítica a los términos empleados por Tomás de Aquino. Así, mientras explica la vinculación entre la acción humana y la relación con otros, señala: “esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción de *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (...) Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra ‘social’ sea de origen romano y que carezca de equivalente en el pensamiento griego (...) No es que Platón o Aristóteles desconocieran — o se desinteresaran — el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana”¹⁷⁷. La crítica de Arendt, que está hecha en un contexto muy amplio en el que se analiza el sentido de la distinción entre lo público y lo privado a través de la historia del pensamiento, apunta a establecer una distinción entre la expresión “animal político” y “animal social”. Mientras la primera sería una característica específica y exclusivamente humana, la segunda sería compartida con los animales gregarios, como bien hace notar el mismo Aristóteles. Así, mientras el Estagirita busca destacar una nota exclusiva de los hombres, la traducción de “político” por “social” oscurece esa cuestión fundamental. Pero Arendt va más allá, señalando que “según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia”¹⁷⁸. Más allá de lo discutible que resulta la afirmación según la cual en el pensamiento griego lo público es radicalmente opuesto a lo doméstico, Hannah Arendt tiene razón al menos en una cuestión: santo Tomás intercambia los términos político y social con completa naturalidad. De hecho, en el mismo comentario a la *Política*, el Aquinate dice en más de una ocasión que el hombre es un animal civil o social. Aunque la autora contemporánea supone en este cambio una modificación radical de lo que quiso decir Aristóteles, tal tesis no parece corresponderse del todo con la realidad. Tomás cambia los términos porque necesita adaptarlos al siglo XIII, período histórico en el que la orga-

¹⁷⁷ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, traducción de Ramón Gil, p. 38.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

nización humana no está circunscrita a la polis, como era común en la Grecia Antigua. Para Aristóteles, el único modo de organización propiamente humano es la polis. Cualquier otro, por exceso o por defecto, no se corresponde exactamente con la plenitud de la naturaleza humana. Sin embargo, Tomás no admite esa premisa. Aunque no critica explícitamente la posición del Estagirita —y eso sí que sería llamativo—, Tomás nunca limita la politicidad humana —entendida como natural tendencia a reunirse con otros— a la polis. Concretamente, piensa que pueden existir reinos que contengan varias ciudades a la vez, sin por eso pasar a una categoría inferior de organización. Arendt interpreta ese cambio como una modificación más profunda del sentido: la sociabilidad humana no ya como opuesta al ser de los animales, sino que compartida con ellos: el *oikos* identificado con lo político. A nuestro juicio, la lectura de los textos de santo Tomás no resisten una interpretación de ese tipo. Para el Aquinate —tanto en el comentario a la *Política* como en el *De Regno* y en la *Suma Teológica*— es claro que el tipo de sociabilidad humana es esencialmente distinta a la animal. Es posible que a partir del cambio semántico se haya seguido una confusión, pero ese hecho no nos autoriza a pensar que en Tomás de Aquino hay una confusión de planos. En ese sentido, la argumentación sobre este tema expuesta en el *De Regno* es claramente deudora del libro I de la *Política*, además de explícita en distinguir al hombre como animal político de los otros animales gregarios. Nuestra tesis tiene otra confirmación explícita en el *Prólogo* al comentario a la *Ética a Nicómaco*, donde el Aquinate se refiere una vez más a la sociabilidad humana. Allí refiere dos razones, muy semejantes a las señaladas en el *De Regno*. La primera atiende a la necesidad: los hombres no somos capaces de satisfacer por nosotros mismos nuestras carencias. Necesitamos de otros. Pero el hombre no sólo es ayudado por los otros en lo referido a las necesidades materiales, sino que también en lo que tiene que ver con la vida moral: “sabido es que, como el hombre es naturalmente un animal social, necesita muchas cosas para su vida que él por sí solo no puede aparejarse. De lo que se sigue que el hombre naturalmente es parte de algún grupo por medio del cual se le provee la asistencia necesaria para vivir bien. La necesita en cuanto a dos puntos. Primero, respecto de lo necesario para la vida sin lo cual no puede transcurrir la presente vida; y para esto el hombre es asistido por la sociedad doméstica de la cual es parte. Todo hombre recibe de sus padres la generación, el alimento y la educación. Del mismo modo los miembros de la familia doméstica se ayudan entre sí respecto de lo necesario para la vida. De otro modo es ayudado el hombre por el grupo social del cual es parte, en cuanto a la perfecta suficiencia de vida, de manera que no sólo viva, sino que viva bien, teniendo todo lo que le baste para su vida. De este modo, el hombre es asistido por la sociedad política, de la que es parte no sólo con relación a lo corporal, en cuanto en la ciudad hay muchas cosas

hechas por el hombre para las cuales no basta la sola sociedad doméstica, sino también en relación con las morales, por ejemplo cuando los jóvenes insolentes, a los que no les vale la pena para corregirse la admonición paterna, son refrenados por el miedo a los castigos por el poder público”¹⁷⁹. El hombre es social no sólo en función de la satisfacción de necesidades para la vida, sino también para la vida buena, la virtud. En sociedad es posible practicar las virtudes. Esta es una idea que está en el libro I de la *Política*, pero cuyo desarrollo lo encontramos en III, 9, capítulo nuclear de la *Política* que, como sabemos, Tomás no alcanzó a comentar. Allí el Estagirita dice que la polis no agota su sentido en las necesidades de la vida ni en cuestiones económicas o militares, sino que es para la vida buena. Esa es la razón, dice, por la cual no hay ciudades de animales ni de esclavos: ellos sólo se reúnen por las necesidades de la vida, pero no podrían hacerlo en función de la virtud. Tomás trata este tema en el *De Regno*, donde repasa los argumentos de Aristóteles. Al analizar el fin que la sociedad debe perseguir, Tomás descarta que pueda ser reducido al bienestar corporal, a la economía o a la sabiduría: “si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esa tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría oficio de doctor”¹⁸⁰. Los fines de la ciudad son irreductibles a ese tipo de cosas. La sociedad no puede ser explicada a partir de ese tipo de fines, sino que hay que atender a algo más. Se escucha aquí el eco de Aristóteles: la sociedad no es una comunidad de lugar para el intercambio o una alianza militar, ni es un mero contrato para garantizar derechos individuales: el fin de la sociedad no es otro que la virtud. Para probarlo, Tomás reformula el argumento que Aristóteles había expuesto en la *Política*: “la señal de lo dicho está en que éstos son partes de la multitud reunida que se comunica entre sí para vivir rectamente. Luego si los hombres llegan a un acuerdo únicamente por vivir, también los animales constituirían, según eso, parte de la sociedad civil. Sucede como si, para adquirir riquezas, todos los hombres de negocios pertenecieran al mismo tiempo a una sola ciudad; ahora vemos que únicamente pueden computarse como miembros de una sociedad quienes son dirigidos a vivir rectamente por las mismas leyes y el mismo

¹⁷⁹ *Sententia Libri Ethicorum*, 4, 55-78 (citado según la edición leonina, t. XLVII, Roma, 1969). Seguimos la traducción de Ana Mallea, Eunsa, Pamplona, 2000.

¹⁸⁰ *De Regno*, II, 3, 465-456, 50-57.

vivir rectamente por las mismas leyes y el mismo régimen”¹⁸¹. Aquí Tomás se encarga de recoger explícitamente el pasaje en el que Aristóteles distingue la sociabilidad humana de la animal. Entre los animales no puede haber propiamente hablando sociedad, pues no pueden tender a la virtud. Por lo mismo, la sociedad no es una mera reunión de hombres o una asociación tendiente a cubrir las necesidades de la vida. La sociedad humana debe buscar algo más, algo a lo que no pueden tender los animales. El Aquinate establece así una diferencia muy clara y manifiesta entre las sociedades humanas y las reuniones de animales.

Sin embargo, Hannah Arendt profundiza en su idea, cuando en *La condición humana* señala que “el profundo malentendido que expresa la traducción latina de ‘político’ como ‘social’, donde quizás se ve más claro es en el párrafo en el que santo Tomás dedica a comparar la naturaleza del gobierno familiar con el político; a su entender, el cabeza de familia tiene cierta similitud con el principal del reino, si bien, añade, su poder no es tan ‘perfecto’ como el del rey. No sólo en Grecia y en la polis, sino en toda la antigüedad occidental habían tenido como la evidencia misma de que incluso el poder del tirano era menor, menos ‘perfecto’ que el poder con el que el paterfamilias, el dominus, gobernaba a su familia y esclavos. Y esto no se debía a que el poder del gobernante de la ciudad estuviera equilibrado y contrarrestado por los poderes combinados de los cabezas de familia, sino a que el gobierno absoluto, irrefutado, y la esfera política propiamente hablando se excluían mutuamente”¹⁸². La autora alemana alude aquí a *S. Th.* II-II, q. 50, a. 3, donde el Aquinate en la respuesta a la tercera objeción señala que el poder del rey tiene cierta similitud con el poder del padre¹⁸³. Todo esto en el contexto del tratado sobre la prudencia, mientras estudia las partes de dicha virtud. Realizar una lectura aislada de un pasaje de Santo Tomás —cuya obra es muy extensa— puede resultar en ocasiones riesgoso. Esto sucede sobre todo en las cuestiones políticas, ya que sabemos que no es un tema al que Tomás de Aquino le haya dedicado una especial atención,

¹⁸¹ *De Regno*, II, 3, 466, 64-73. Hay que notar eso sí, que si bien la vida virtuosa es el fin de la sociedad humana, Tomás se encarga de realizar una distinción muy importante: en rigor, el verdadero fin último de la sociedad no es la virtud sino la visión divina, a la que se llega a través de la vida virtuosa. Cfr. *De Regno.*, II, 3, 466, 74-98.

¹⁸² Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 41.

¹⁸³ Dice el texto: “A la tercera hay que decir: la autoridad del padre en casa es, en parte, similar a la del rey, como leemos en VIII *Ethic*. Pero no posee, como él, potestad de gobierno completa. Por esta razón la prudencia del padre no da lugar a una especie distinta, como la del rey.”

sino que hay que buscar en toda su obra referencias y alusiones que permitan reconstruir su pensamiento político. Creemos que eso es lo que le ocurre aquí a Arendt: toma un párrafo del Aquinate, y lo comenta sin atender ni considerar las otras referencias que sobre este mismo tema hay en Tomás. Porque en este pasaje el Aquinate admite que hay una “cierta” similitud entre ambas potestades, pero él mismo tiene claro que es una similitud muy limitada. El Aquinate afirma explícitamente que el poder político difiere cualitativamente del poder paternal¹⁸⁴. En el pasaje mencionado por Arendt sólo le interesa poner de relieve esa semejanza para responder una objeción. Es todo. No desarrolla ahí una teoría sobre la naturaleza del poder político ni nada muy parecido. Es en el *De Regno* y en el comentario a la *Política* donde trata propiamente el tema de la autoridad política, y el tratamiento que allí hace no autoriza a realizar una interpretación como la que aquí hemos visto¹⁸⁵.

Así, en el *De Regno*, Tomás deduce la naturalidad del poder político a partir de la sociabilidad humana. La multitud, dice, tiende a dispersarse si no hay una cabeza que la unifique. Los hombres, a pesar de que somos naturalmente sociales, no buscamos naturalmente el bien común, sino el bien propio. Este es un punto que, si no se entiende bien, puede producir comprensiones erradas de la filosofía política de santo Tomás. El hombre es naturalmente social, pero eso no implica —al menos en el pensamiento de Tomás— que los hombres tendamos espontáneamente hacia el bien común. Hace falta una autoridad política que ordene la búsqueda del bien común. No se deduce de aquí que el hombre sea asocial, sino tan solo que la coordinación de los intereses privados con el bien común no se da de modo espontáneo. En este problema es fundamental mantenerse bien apegados al sentido de los términos en el autor estudiado para no interpretar de modo incorrecto el pensamiento del Aquinate. Sabemos que tanto en Aristóteles como en Tomás “espontáneo” no es lo mismo que “natural”. Ni la orientación adecuada al bien común ni la autoridad política son fenómenos que se den espontáneamente: no surgen porque sí, de la nada. Pero eso no quita que puedan ser naturales, en cuanto perfeccionan la naturaleza humana y en cuanto

¹⁸⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 7, ad.2. Este pasaje —que ya citamos más arriba— se opone claramente a la interpretación de Arendt.

¹⁸⁵ Una lectura muy similar a la de Hannah Arendt realiza Jürgen Habermas en *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 54 y ss. Una interpretación parecida sostiene Francisco Bertelloni, “Cercanía y distancia de Aristóteles: el nuevo significado de la *civitas* en el pensamiento político entre los siglos XIII y XV” (artículo inédito).

constituyen un auténtico *bien humano*. En esa distinción radica sin duda el núcleo de varios equívocos en torno a la comprensión del pensamiento político tomista. Tampoco es posible, como pretenden Habermas y Arendt, señalar a partir de esto que el término “social” o “civil” utilizado por Tomás tenga un sentido análogo con la realidad de los otros animales, pues en ellos evidentemente no hay autoridad política tal y como la explica Santo Tomás¹⁸⁶.

Esto último queda todavía más claro si revisamos una idea que el maestro dominico expone en la primera parte de la *Suma*. Allí se pregunta si acaso hubo dominio político en el estado de inocencia. Allí distingue dos acepciones del término “dominio”. Una en la que se entiende el dominio como servidumbre: en el estado de inocencia no hubo ese tipo de dominio, pues evidentemente no podía haber servidumbre entre los hombres antes del pecado original. La segunda acepción tiene que ver con el dominio sobre personas libres. Tomás concluye que en el estado de inocencia sí pudo haberse dado este tipo de dominio. El dominio sobre libres, y ésta es una idea profundamente aristotélica, se orienta hacia el bien de los gobernados. Este dominio, sigue Tomás, pudo existir en estado de inocencia por dos motivos. El primero de ellos retoma el argumento del *De Regno*: “el primero, porque el hom-

¹⁸⁶ En el artículo 8 de la *Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales* el Aquinate dice lo siguiente: “Puesto que el afecto sigue al conocimiento, cuanto más universal sea éste, en tanto el afecto consiguiente se referirá al bien común. Y cuanto más particular sea el conocimiento, en tanto el afecto que le sigue corresponde a un bien privado. Por lo cual, en nosotros, el amor del bien privado proviene del conocimiento sensitivo, y en cambio el amor del bien común y absoluto nace del conocimiento intelectual”, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a.8, ad. 5, en *Opera Omnia*, Forman-Holzboog, t. 3, 1980. Seguimos la traducción propuesta por Juan Antonio Widow, en su selección de “Escritos políticos de santo Tomás de Aquino”, *Estudios Públicos*, 57 (1995). Aquí Santo Tomás nos da una pista fundamental del por qué la orientación al bien común no es espontánea: no es una cuestión que tenga que ver con los sentidos, sino con la potencia racional. Por lo tanto, si no hay virtudes —que no son otra cosa que ordenamientos racionales— es imposible que haya verdadera búsqueda del bien común. Y la virtud no es una disposición espontánea sino que adquirida en el tiempo. El bien común no se genera entonces de modo automático. Necesita de cierta coordinación de los bienes privados, que viene dada por la autoridad política. Por lo mismo, y aquí radica una diferencia fundamental con parte del pensamiento político moderno (cfr. por ejemplo, Kant, *La paz perpetua*, Austral, Buenos Aires, 1946, Apéndice I), santo Tomás dice en *S.Th.* I-II, q. 92, a. 1 que “es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes; porque en cuanto a los otros, basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna”.

bre es por naturaleza un animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas y uno sólo a una”¹⁸⁷. Sin duda, aquí nuestro autor está formulando el mismo argumento que habíamos visto un poco más arriba: el hombre es social, pero la búsqueda del bien común requiere de una autoridad política. El segundo motivo apunta a que los dones deben ser compartidos, y por eso si un hombre posee más ciencia que otros, es natural y bueno que tenga la potestad política. Este pasaje muestra una profunda ruptura con el pensamiento agustiniano, según el cual el poder propiamente político es más bien derivado del pecado original¹⁸⁸. Arendt tenía a la vista este pasaje de la *Summa* —lo sabemos porque lo cita—, pero sin embargo realiza una lectura muy distinta. Hay que considerar que lo que se propone realizar Arendt en *La condición humana*, y particularmente en el capítulo donde estudia este punto, es un repaso histórico de las nociones de lo privado y de lo público. No es una obra dedicada al pensamiento de santo Tomás ni se detiene mayormente en él sino para lo que le interesa. En ese sentido, nos parece que la pensadora alemana fuerza un poco los términos. Esto porque ve en el uso de la palabra “social” por parte de santo Tomás una modificación conceptual muy profunda en la concepción de las relaciones entre el hombre y la sociedad. Sin embargo, y hasta lo que hemos visto aquí, parece ser que los textos del pensador medieval están lejos de significar una modificación de la radicalidad que pretende Arendt. Sin duda que hay un cambio, pero se trata de un cambio histórico y cultural en las condiciones políticas por el que Tomás no emplea sólo el término político, sino que lo amplía a lo social y a lo civil. Pero ese cambio no implica, ni de lejos, una concepción distinta sobre lo que significa e implica que el hombre sea un animal político o social. Tomás tampoco identifica la potestad paterna con la política. En esencia, las razones por las que el maestro dominico cree que el hombre es un ser naturalmente social son las mismas a las que llevaron al Estagirita a sostener que es un animal naturalmente político¹⁸⁹.

¹⁸⁷ *S.Th.*, I, q. 96, a. 4.

¹⁸⁸ Cfr. Markus, Robert, *Saeculum*, *op. cit.*, Apéndice C (“Augustine and the Aristotelian revolution on the thirteenth century”). Una posición algo distinta a la de Markus en el artículo citado de Weithman, Paul, “Augustine and Aquinas on original sin and the function of political authority”.

¹⁸⁹ Cfr. Torralba Rosseló, Francesc, “La esencia del Estado según santo Tomás”, en *Les philosophies morales au moyen âge*, Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, 1992, Ottawa, pp. 1606-1613.

Esta es una conclusión que, evidentemente, incide en el tratamiento de todos los problemas políticos o jurídicos. Hay una gran distancia entre los autores que consideran al hombre como naturalmente social y quienes sostienen que el hombre —en estado de naturaleza— no es un ser propiamente social. Estos últimos deben explicar coherentemente los motivos del paso de un estado asocial a la fundación del cuerpo político. Esos motivos que llevan a fundar la sociedad se constituyen así en los fines que la sociedad debe legítimamente perseguir; y éstos son entonces el criterio último para definir lo bueno o lo malo al interior de la sociedad. Esto se ve claro en el desarrollo de la idea de ley natural en los pensadores contractualistas: mientras en los primeros de ellos la noción está fundada en el sujeto (y es por tanto imprecisa y poco práctica), en otros la idea simplemente es inexistente. Tomás de Aquino, por su parte, cree que el hombre es un animal naturalmente social, y de esa inclinación se derivan ciertas normas de ley natural, como dice en el tratado de la ley. Aquellas normas básicas que hacen posible la convivencia humana (el dominico pone de ejemplo la justicia en las compraventas) es de ley natural, pues es también natural que el hombre sea social. Dice en la *Suma Teológica* que “al derecho de gentes, en efecto, pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en *I Polit*”¹⁹⁰. Esto es congruente con lo que el mismo Tomás había señalado un poco antes, al hablar de los fundamentos de la ley natural: “por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De ahí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales”¹⁹¹. Los preceptos de ley natural derivan de las inclinaciones naturales del hombre. Si la sociabilidad humana es entonces una tendencia natural en el hombre, es posible derivar a partir de allí preceptos de ley natural, al menos los indispensables para la convivencia humana, en palabras del maestro dominico. De hecho, al distinguir Tomás tres ámbitos de la ley natural incluye en el tercero todo lo relativo a la vida social, y da como ejem-

¹⁹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 4.

¹⁹¹ *S. Th.*, I-II, q.94, a.2.

plo el respetar a los conciudadanos¹⁹². También es claro que para santo Tomás la ley, lejos de ser un mal necesario producto del pecado original, constituye una necesidad inherente a la naturaleza humana¹⁹³.

Por otro lado también es interesante notar que, según hemos visto, la fundamentación tomista de la sociedad acude a fuentes puramente naturales. El maestro dominico se refiere a cuestiones teológicas cuando habla sobre el fin de la sociedad o si menciona algún problema puntual, pero su explicación acerca del origen, naturaleza y funciones propias de la sociedad está desprovista de referencias sobrenaturales¹⁹⁴. Esto es algo que ha llamado la atención de algunos estudiosos, que han visto aquí una contradicción abierta con el pensamiento político agustiniano y, sobre todo, con el agustinismo político¹⁹⁵. Como hemos dicho, el agustinismo tiende a explicar la política a partir de consideraciones teológicas, lo que impide una explicación natural de las realidades sociales¹⁹⁶. El Aquinate, por el contrario, cree perfectamen-

¹⁹² *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3. Cfr. García Huidobro, Joaquín, *Razón práctica y derecho natural*, Edeval, Valparaíso, 1993, p. 96. Una importante re-formulación contemporánea de la teoría tomista del derecho natural es la expuesta por John Finnis en *Ley natural y Derechos naturales*. En esta obra, el autor australiano elabora una teoría sobre los bienes básicos perseguidos por los hombres, que dan lugar a principios de derecho natural. Entre ellos, se encuentra la sociabilidad: “Existe el valor de la sociabilidad, que se realiza en su forma más débil por un mínimo de paz y armonía entre los hombres, y que atraviesa las formas de comunidad humana hasta su forma más fuerte en el florecimiento de la amistad plena (...) Estar en una relación de amistad con al menos una persona es una forma fundamental de bien” (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, traducción de Cristóbal Orrego Sánchez, p. 119). La sociabilidad, en sus diversos grados, es un bien básico que merece ser buscado por sí mismo, aunque naturalmente su forma más alta — la amistad — es la más deseable, en un claro eco de los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Lo que Finnis llama bien básico es análogo a las inclinaciones básicas de Tomás de Aquino, y ambos incluyen en esa categoría a cuestiones relativas a la sociabilidad humana.

¹⁹³ Cfr. Bastit, Michel, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Puf, Paris, 1990, pp. 82 y ss.

¹⁹⁴ Cfr. Quillet, Jeannine, “Community, counsel and representation”, *The Cambridge History of Medieval Political Thought (350-1450)*, 520-572.

¹⁹⁵ Cfr. Quillet, Jeannine, “Présence d’Aristote dans la philosophie politique médiévale”, *Revue de Philosophie* 2 (1984) : 93-102.

¹⁹⁶ Este tema ha sido estudiado en Gómez Pérez, Rafael, *La ley eterna en la historia: sociedad y derecho según san Agustín*, Eunsa, Pamplona, 1972, cap. 2 y 3, y especialmente por Arquillière, Henry D., *L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, op. cit., Véase también Flórez,

te posible explicar la sociedad a partir de la pura razón. Hemos visto lo que el dominico dice en el *Prólogo* al comentario: allí está explicado el estatuto de la política como disciplina filosófica. La política y el estudio de lo relativo a ella es un problema filosófico, de razón. El Aquinate acoge esta doctrina de Aristóteles, y contribuye así a la modificación del paradigma político que había regido hasta entonces. Sabemos que la aparición de Aristóteles provocó grandes cambios conceptuales en todo orden de cosas. Pues bien, la ciencia política no fue una excepción a eso: la *Política* de Aristóteles, como decíamos al inicio, generó un cambio en el modo de entender el poder político. Tanto es así que algunos estudiosos han interpretado ese momento como la gran ruptura del pensamiento político occidental. Por ejemplo, según Michel Senellart el pensamiento político del Aquinate, en cuanto trata de un modo puramente “natural” los problemas políticos, representa la primera teoría política propiamente “moderna”. Su sistema conceptual, indica Senellart, será seguido por Maquiavelo: el redescubrimiento de la *Política*, y su interpretación por parte del Aquinate, marca una ruptura más profunda que *El Príncipe* en la historia del pensamiento político¹⁹⁷. El verdadero punto de inflexión entre la política clásica y la política moderna estaría entonces en la aceptación de las premisas aristotélicas para estudiar la sociedad. Sin embargo, esta posición enfrenta no pocas dificultades, pues implica suponer que Aristóteles es el primer moderno, un moderno *avant la lettre*. En efecto, si el comienzo de la modernidad está marcado por la aceptación de ciertas ideas del Estagirita, eso importa que en Aristóteles podemos encontrar las bases del pensamiento político moderno. Al mismo tiempo, habría que agregar que el pensamiento político clásico está limitado al agustinismo político —y a Platón, en la medida en que pueda adaptarse al agustinismo—: el pensamiento político clásico sería entonces una cuestión puramente cristiana. Por otro lado, hay que considerar que el uso del aristotelismo político en la Edad Media fue objeto de profundas polémicas, ya que su autoridad fue reivindicada por distintas posiciones: razón por la cual el pensamiento político moderno debió abandonar un intento de fundación sobre el pensamiento del Estagirita¹⁹⁸. Por lo mismo, si Senellart tuviera razón, sería difícil explicar

Ramiro, “Los presupuestos del agustinismo político medieval”, en *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, *op. cit.*, 11-35.

¹⁹⁷ Senellart, Michel, *Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris, 1995, p. 164 y del mismo autor *Machiavélisme et raison d'État*, Puf, Paris, 1989, p. 34.

¹⁹⁸ En ese sentido puede decirse que el esfuerzo de Marsilio de Padua fue estéril. Sobre todo esto, cfr. Fiovaranti, Gianfranco, “La réception de la *Politique* d'Aristote au Moyen Âge tardif”, en Zarka, Yves Charles (op.), *Aspects de la pensée médiévale dans*

por qué un pensador tan profundamente moderno como Hobbes critica violentamente la filosofía aristotélica. Además, esta posición pierde de vista el rol central jugado por Nicolás Maquiavelo en la constitución de la filosofía política moderna: el Florentino es quien subvierte profundamente el orden tradicional de las cosas al invertir la jerarquía de los fines de la vida humana y al desvincular la política de toda reflexión moral¹⁹⁹. En suma, no nos parece razonable decir que la recepción de la *Política* marca el punto de inflexión central, aunque ciertamente representa un cambio de alta importancia. Pero, en términos generales, nos parece que la *Política* de Aristóteles se ubica en las antípodas de los *Discursos* de Maquiavelo o del *Leviatán* de Hobbes y que, en consecuencia, no es santo Tomás el precursor del Florentino²⁰⁰.

Volviendo al comentario a la *Política*, dos ideas más nos da el filósofo griego en este capítulo de su obra. La primera es que la ciudad es anterior a la casa y a la aldea, pues el todo es anterior a la parte: las partes sólo existen y se explican en relación al todo. Así, una mano muerta puede ser llamada mano sólo equívocamente, pues en rigor ya no lo es. Tomás lo explica, apuntando que “lo que se corrompe no retiene su especie”²⁰¹: por eso una mano de una persona muerta ya no lo es. Las partes se definen por la operación. El pie, por ejemplo, es “un miembro orgánico que tiene virtud para andar”. Esto implica que el todo es anterior a la parte, aún cuando no lo sea en el orden de la generación. Lo es porque las partes se definen y cobran sentido en relación al todo. Análogamente, puede considerarse que los hombres son a la ciudad lo que las partes del cuerpo al hombre: “un solo hombre no puede bastarse a sí mismo para vivir separado de la ciudad”.

Y la segunda idea es la siguiente: el fundador de la ciudad es el causante de los mayores bienes de los hombres. Aquí hay una aparente contradicción del Estagirita, pues en principio parece oponerse esta afirmación a la natura-

la philosophie politique moderne, Puf, Paris, 1999, 9-24, Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Hachette, Paris, 1987, en la introducción, y Watt, J.A., “Spiritual and temporal powers”, en Burns, J.H. (op.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, op. cit., 367-423.

¹⁹⁹ Seguimos aquí la posición de Leo Strauss, cfr. *Pensées sur Machiavel*, Payot, Paris, 1982.

²⁰⁰ En lo que concierne a Maquiavelo, una opinión distinta a la nuestra en Pocock, J.G.A., *The machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press, 2003 y Skinner, Quentin, *Machiavelli*, Oxford University Press, 2001.

²⁰¹ *SLP*, I, 2, A79, 166-167.

lidad de la ciudad. Tomás se encarga de explicar esta eventual inconsistencia. Parafraseando al pensador griego, señala que en los hombres hay cierta tendencia natural a la ciudad, así como a las virtudes. Y conectando con la *Ética a Nicómaco*, dice que, tal como las virtudes exigen ejercitación humana, las ciudades también han sido instituidas por la industria humana. Las virtudes son naturales, pero eso en el pensamiento de Aristóteles no es lo mismo que espontaneidad. En la *Ética*, Aristóteles había dicho que “las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”²⁰². Asimismo, la ciudad es natural pero eso no quita que debió haber sido fundada por alguien. Y como la ciudad conduce a la justicia y a las cosas justas, el fundador causó los mayores bienes entre los hombres. El dominico explica este punto con mayor detención en el tratado de la ley de la *Suma Teológica*. Allí el Santo indica que el hombre tiene cierta tendencia natural a la virtud, pero ésta es inalcanzable sin disciplina. Esto confirma lo que decíamos antes: la naturalidad no equivale a la espontaneidad: hay ciertas disposiciones naturales —como la virtud—, cuya práctica exige disciplina. Esto ocurre también, sigue el Aquinate, con las necesidades primarias: los hombres no podemos procurarnos solos lo necesario para la vida, sino que requerimos de la colaboración de otros en la industria. Análogamente, la disciplina necesaria para la virtud no se puede lograr solo, lo que es particularmente válido en la juventud: “ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinados, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz. De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás”²⁰³. La práctica de las virtudes exige cierto tipo de comunidad. Considerando entonces que la virtud es lo que conduce a los hombres a la felicidad, no hay duda de que quien funda la comunidad es el causante de los mayores bienes, pues es gracias a él que los hombres podemos ejercer las virtudes. Se trata de todos los bienes que los hombres disfrutamos en sociedad: desde la práctica de juegos y deportes colectivos hasta la búsqueda en común de la verdad, incluyendo todas las formas de amistad, la política, la religión y todo lo que tenga que ver con la práctica de virtudes sociales, y podríamos decir incluso con la práctica de todas las virtudes, si nos remitimos a la II-II de la

²⁰² *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a31.

²⁰³ *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1. Este pasaje encuentra su inspiración sin duda en *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1095a3 y ss.

Suma, en el tratado de la justicia. Allí santo Tomás, recogiendo una idea de Aristóteles²⁰⁴, distingue una forma de justicia —la general—, según la cual los actos de todas las virtudes pueden estar referidos a otros en cuanto se dirigen al bien común: “según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común”²⁰⁵. Y en el siguiente artículo: “la justicia legal es virtud general, es decir, en cuanto ordena al acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las otras virtudes (...) Puede, no obstante, llamarse justicia legal cualquier virtud en la medida en que se ordena al bien común por la virtud antes expuesta, ciertamente especial por su esencia, pero general por su potencialidad. Y en esta forma de hablar la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque se diferencia de ella por la razón. Y es de este modo como habla el filósofo”²⁰⁶. Por la justicia general, todos los actos de todas las virtudes pueden tener referencias sociales, pues pueden orientarse de algún modo al bien común. Le debemos entonces al fundador de la sociedad poder practicar las virtudes sociales, pero además, gracias a él podemos orientar hacia el bien común los actos de todas las virtudes. Queda más claro entonces el sentido de la noción “natural” aplicado a la realidad política.

8. CONCLUSIONES

Hemos analizado los principales pasajes del comentario de santo Tomás a los dos primeros capítulos del libro I de la *Política* de Aristóteles. Este texto del Aquinate es muy importante, porque es uno de los primeros en trabajar exhaustivamente la traducción de Guillermo de Moerbeke. Marca en consecuencia cierta pauta en el modo de comprender al Estagirita, porque sabemos que los árabes no habían conocido ni trabajado esta obra. Tomás no tuvo que refutar aquí a Averroes u otro comentar islámico, sino que se enfrentó al texto teniendo como única referencia lo que había escuchado o leído de su maestro Alberto Magno y el texto mismo.

Los pasajes que hemos visto aquí son fundamentales, por cuanto se trata de dos capítulos que sirven de explicación sobre el origen de la comunidad política y la sociabilidad natural del hombre. Tomás recibe esta doctrina y

²⁰⁴ *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129b12ss.

²⁰⁵ *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5.

²⁰⁶ *S. Th.*, II-II, q.58, a.6.

asume para sí los principios más importantes. Esto se puede apreciar no sólo en el comentario mismo, cuya validez para estudiar el pensamiento tomista es limitada, sino en el resto de su obra, en la que abundan referencias —a veces explícitas, a veces implícitas— a la *Política*. El único punto central que Tomás modifica es el de la polis como única comunidad perfecta. Sabemos que Aristóteles creía que la única comunidad que merecía plenamente el nombre de tal era la polis: todas las otras, por ser muy pequeñas o por ser demasiado grandes, no son adecuadas para satisfacer las exigencias de la naturaleza humana. El Aquinate vive en una realidad política completamente distinta: en el siglo XIII la polis —tal como la entendía el filósofo griego— simplemente no existía. Por lo mismo, sin nunca contradecir explícitamente al pensador de Estagira, Tomás acepta que el hombre es un animal naturalmente político, pero entendiendo lo político no circunscrito exclusivamente a la polis griega. Por eso parece ser que prefiere hablar de animal social o cívico, en lugar de político. Además, debe considerar la realidad social que constituye la Iglesia. Como fuere, el dominico conserva y mejora la argumentación aristotélica sobre la sociabilidad humana: desarrolla la noción de la racionalidad y la palabra como signo de ella para probar que no podemos sino vivir en sociedad. De este hecho se deducen varias consecuencias en el pensamiento tomista: normas de ley natural, búsqueda comunitaria de la virtud y explicación puramente racional de la realidad social. Todos estos son elementos imprescindibles a la hora de estudiar el pensamiento político tomista, asunto que como vimos al principio conlleva no pocas dificultades. Es importante mencionar también su recepción de la noción de naturaleza, y su aplicación a la realidad política.

En suma podemos decir que, en lo que se refiere a la recepción de la *Política*, Tomás de Aquino incorpora el pensamiento de Aristóteles a la cultura medieval, conservando los principios del Estagirita y modificando todo aquello que no es aplicable a la realidad política e intelectual del siglo XIII. Es importante notar que aunque Tomás conserva los principios aristotélicos, es inevitable que de algún modo éstos cambien de naturaleza al ser integrados en una perspectiva cristiana donde las cuestiones últimas son radicalmente distintas. Esto no quita en todo que caso que santo Tomás concuerda en lo fundamental con el Estagirita: para explicar la sociedad humana basta la razón natural. Los aspectos sobrenaturales se añaden y perfeccionan —y es muy bueno que así sea—, pero no destruyen lo que la naturaleza ha establecido. Durante el siglo XIV, varios autores extremaron esta tesis sentando las bases del pensamiento político moderno, y buscando separar radicalmente los ámbitos político y religioso. Naturalmente, Tomás de Aquino no habría suscrito algo así, pues él creía en la unidad profunda de la verdad, en la que está incluida la religión cristiana.

CAPITULO III

LE LIVRE DE POLITIQUES D'ARISTOTE DE NICOLAS ORESME

*Or avons donques que cest livre est de la melleur science mundaine qui puisse estre, et fu fait par le plus sage pur philosophe qui onques fust dont il soit memore (...) Et pour ce, par l'espace de mil et .vi. cents ans et plus, en toutes lays et sectes et par tout le monde a esté plus accepté et en plus grande auctorité que quelcunque autre escripture des policies mundaines.*²⁰⁷

1. APUNTES BIOGRÁFICOS

Nicolás Oresme habría nacido hacia el año 1320 en Caen, una ciudad ubicada en la Normandía²⁰⁸. De origen más bien humilde, fue admitido con una beca en el prestigioso Colegio de Navarra de la Universidad de París (esta institución exigía pobreza a la hora de seleccionar a sus alumnos). Nicolás se ordenó sacerdote algunos años después, aunque no conocemos la fecha con precisión. La primera fecha cierta que conocemos sobre su vida es 1348, año en el que Nicolás ya cursaba su doctorado en teología, que terminaría unos 8 años después, esto es, hacia 1356. Pese a esto, y como bien nota uno de sus estudiosos, hoy día no conocemos prácticamente nada de su pensamiento teológico²⁰⁹. Aunque se ha afirmado lo contrario, es difícil que Nicolás haya conocido o trabajado directamente con Juan Buridan, aunque

²⁰⁷ Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote* (de aquí en adelante *LPA*), Published from the text of the Avranches Manuscript 223, Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia, *Le Prohème*, 4a, 44b. Al citar el comentario a la *Política* de Oresme, el primer número corresponde al folio del manuscrito —señalado en la edición de Menut— y el segundo a la página y columna de la edición moderna.

²⁰⁸ Lo más cercano a una biografía de Nicolás Oresme es un artículo en el que Francois Neveux intenta reconstruir su vida basándose en las actas del consejo eclesiástico de Rouen, en Neveux, Francois, "Nicole Oresme et le clergé normand du XIV^e siècle", en Quillet, Jeannine (ed), *Autour de Nicole Oresme*, Université de Paris XII, Paris, 1990, pp. 9-36. También Meunier, Francois, *Essaie sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme*, Paris, Ch. Lahure, 1857.

²⁰⁹ Cfr. Piron, Sylvain, *Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique*, European University Institute, Florence, 1997, p. 5.

éste ejerció un claro influjo intelectual en Oresme²¹⁰. Como fuere, su carrera pareció orientarse desde temprano en función de los acontecimientos políticos. Mientras en 1355 el reino de Francia sufría serias complicaciones con el manejo de la moneda, Oresme escribió su célebre *Traité de monnaies*, en el que critica duramente el manejo del circulante como parte del patrimonio personal del rey. El monarca se comprometió poco tiempo después a mantener una moneda estable. Como indica Albert D. Menut —editor contemporáneo de sus obras— es muy posible que en esta misma época se haya acercado a la corte del rey de Francia, Juan II²¹¹. Según algunas versiones, incluso habría sido preceptor del príncipe —el futuro rey Carlos V—, aunque eso parece difícil si consideramos lo intenso de su trabajo intelectual. Además, no hay testimonios ciertos de algo semejante²¹². Hacia 1356 fue nombrado gran maestro del Colegio de Navarra. Instalado entonces en París y con una muy buena reputación académica escribió otras dos obras: *Tractatus contra judicarios astrólogos* y, en francés, *Le livre des divinations*²¹³. El rey Juan había sido tomado preso por los ingleses en septiembre del mismo año, y asumió el trono su hijo Carlos V con solo 19 años. Nicolás era muy cercano a éste último, y ya en 1359 aparece en un documento oficial como “consejero” del rey²¹⁴. Fue siempre una persona muy cercana a la corte, particularmente al monarca quien escuchaba con atención sus consejos en materias de filosofía y religión, aunque diferían en cuestiones relativas a la astrología. En la Navidad de 1363 el rey lo envía a predicar frente a la corte papal de Avignon. En su sermón Oresme lanza durísimas críticas al manejo de la Iglesia por parte del papado, críticas que veremos desarrolladas en el comen-

²¹⁰ Cfr. Menut, Albert Douglas, en Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, en la introducción, p. 14a. Véase también Maréchal, Delphine, *Autour de Nicole Oresme, un savant du XIV siècle*, Archives départementales du Calvados, Caen, 2006.

²¹¹ Cfr. Menut, Albert Douglas, *Le livre de Politiques*, p. 14b.

²¹² Ibid., p. 15a. Para un panorama general de la vida intelectual en el Medioevo, véase Le Goff, Jacques, *Les intellectuels au moyen âge*, Seul, Paris, 1957. Sobre el siglo XIV francés véase el capítulo XIV de Duby, Georges, *Le moyen âge*, Hachette, Paris, 1987.

²¹³ Cfr. Neveux, Francois, “Nicole Oresme et le clergé normand du XIV^e siècle”, *op. cit.*, p. 11.

²¹⁴ Cfr. *Dictionnaire de Theologie Catholique*, tomo XI, Letouzey, Paris, 1932, p. 1406. Carlos V, nacido en 1338, fue rey de Francia entre los años 1364 y 1380. Le tocó gobernar en una época particularmente complicada, marcada por la guerra de los cien años y sucesivas crisis al interior del reino. Su reinado es recordado por sus valiosos aportes al desarrollo del urbanismo, la arquitectura, y de las letras en general. Es el gestor de muchas traducciones de textos clásicos al francés, lo que le valió el apelativo de “el sabio”.

tario a la *Política*. En noviembre de 1362 recibe el nombramiento de decano capitular de la Catedral de Rouen —primer paso hacia el episcopado—, y se ve obligado a dejar el Colegio de Navarra²¹⁵. Todo indica que el rey lo nombró en ese cargo como hombre de confianza, ya que la Normandía era escenario en la época de fuertes convulsiones políticas. Se trataba de una zona especialmente rebelde al fortalecimiento de la monarquía francesa y Nicolás llegó allí como hombre de confianza del rey.

El rey le pide además que traduzca del latín al francés parte del corpus aristotélico: la *Ética*, la *Política*, los *Económicos* y el *De caelo et mundo*²¹⁶. Oresme emprendió esta larga tarea hacia 1370. El intenso trabajo que exigían las traducciones le impidió a Nicolás una permanencia constante en Rouen, exigida por el cargo que ocupaba. Fue duramente criticado por este motivo, aunque siempre tuvo el respaldo personal del rey. En París se dedica a las traducciones encomendadas por el rey y a dictar clases de teología. Oresme termina esta tarea hacia 1377, y es nombrado obispo de Lisieux el 3 de agosto de ese mismo año. Fue consagrado como tal en enero de 1378 con la presencia del rey. Como obispo, Nicolás mantiene un lugar en la corte real, lo que queda demostrado cuando concelebra los funerales de la reina. Muere el 11 de julio de 1382, dos años después de Carlos V. Sin embargo, sus últimos años no muestran una gran producción intelectual, cuestión que podría explicarse por la carga de trabajo requerida por el cargo episcopal.

Sin duda, y como bien apunta Albert D. Menut, en la Francia medieval el único camino para superar las barreras sociales de nacimiento era el eclesiástico. Nicolás Oresme recorrió ese camino con perseverancia, pero dotado también de un buen sentido político. De este modo, Nicolás, aunque de origen humilde, llegó a tener un notable grado de influencia tanto al interior de la Iglesia como en la corte del rey de Francia. Durante el siglo XIX fue criticado por ambicioso, pero esa crítica no parece ser muy justa²¹⁷. Aunque los

²¹⁵ Cfr. Babbitt, Susan M., *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia, 1985, p. 2.

²¹⁶ Aunque de una época anterior a la que estudiamos aquí, véase Renna, Thomas, "Aristotle and the french monarchy, 1260-1303", *Viator*, 9 (1978): 309-324.

²¹⁷ Victor Le Clero, por ejemplo, dijo sobre él: "Navarra formó hombres célebres, pero también otros ambiciosos. Venidos de las clases más humildes (...) parecen no ver en la instrucción que reciben sino un medio para ascender a las dignidades de la Iglesia, a las cuestiones del Estado". Citado en Menut, Albert Douglas, *Le livre de Politiques*, 21b. Knops sugiere algo análogo al decir que Oresme "no parece haber estado muy desprendido de los bienes de este mundo", cfr. . Knops, Jan Pieter, *Études sur la traduction française de la Morale à Nicomache d'Aristote par Nicole Oresme*, Gravenhage Excelsior, 1953, p. 51.

antecedentes precisos de su vida de los que disponemos son escasos, sabemos que Oresme contaba con ciertas características personales que le permitieron hacerse un lugar en la sociedad francesa del siglo XIV. Su lealtad al rey de Francia estaba fuera de duda: después de todo, los establecimientos en los que estudió eran de la Corona, y fue a través de la corte real que consiguió diversos beneficios. Pero eso no lo convierte *per se* en un hombre ambicioso. Se trata más bien de una convergencia de intereses, pues para la Corona también era importante contar con intelectuales de calidad. Hay que considerar también que el clero francés ya en esta época estaba —en términos generales— más cerca del rey que del Papa.

2. APORTES CIENTÍFICOS DE NICOLÁS ORESME²¹⁸

Nicolás realizó estudios formales de teología, aunque sus inquietudes intelectuales no parecen haber estado principalmente orientadas en esa dirección. La filosofía —al menos como es comprendida hoy día— tampoco fue una de sus principales preocupaciones. Nicolás fue más bien lo que hoy llamaríamos un científico: se dedicó a la física, la astronomía y la economía. Su *corpus* está compuesto por las siguientes obras: *De divinationibus*²¹⁹; traducciones de la *Ética*²²⁰, la *Política*²²¹, la *Física*, los *Meteoros* y los *Económicos* de Aristóteles; un tratado acerca de las mutaciones de la moneda, el *Traité de Monnaies*.²²² Tradujo también *el Tratado de la Esfera* de Sacrobosco. Y recordemos también uno de sus tratados más importantes, y por el que se hizo bastante fama: *Du ciel et du monde*.²²³ Como dijimos, las traducciones de los textos del filósofo griego fueron realizadas por especial pedido del rey.

²¹⁸ Véase sobre el tema Durand, D., “Nicole Oresme and the Medieval Origins of Modern Science”, en *Speculum* 16 (1941): 167-185. También Marshall Clagett, “Nicole Oresme and Medieval scientific thought”, en *Proceedings of the American Philosophical Society* 108 (1964): 298-309.

²¹⁹ Nicole Oresme, *Livre des divinations*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.

²²⁰ Nicole Oresme, *Le livre de Éthiques d’Aristote*, Published from the text of Ms. 2902, Bibliothèque royale de Belgique, edición crítica de Albert Douglas Menut, New York, G.E. Stechert & Co., 1940.

²²¹ Nicole Oresme, *Le livre de la Politique d’Aristote*.

²²² Nicole Oresme, *De Moneta*, Op. C. Jonson, Londres, 1957, Medieval Texts.

²²³ Nicole Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, Op. A.D. Menut et A.J. Denoy en *Medieval Studies*, t. V, 1941-1943.

Guillermo de Ockham (1300-1349) influyó fuertemente en el pensamiento científico del siglo XIV. Para Ockham la experiencia sensible era fundamental en la constitución del conocimiento científico. Ockham rechaza la existencia de conceptos universales, igualmente válidos para todo cognoscente; en consecuencia, lo que llamamos concepto universal carece completamente de existencia real: “está sólo en el alma y no en las cosas”²²⁴. A partir de estas ideas, se ha considerado a Ockham como el fundador de la corriente nominalista²²⁵. Este fue uno de los paradigmas importantes de la investigación científica en la segunda mitad del siglo XIV, que es justamente cuando Nicolás Oresme desarrolla su pensamiento. Ockham representa un giro en el modo de investigar, pues mientras la ciencia aristotélica se caracterizaba por su universalidad y necesidad, la que surge a partir de Ockham se define más bien por lo particular y lo probabilístico²²⁶. Aunque no es posible clasificar a Nicolás como un nominalista, es innegable que las ideas de Ockham influyeron en su trabajo y en su manera de acercarse a los problemas²²⁷.

Los aportes de Nicolás al pensamiento científico son muy valiosos. Entre éstos, se cuentan sus investigaciones en el campo de la dinámica, área en la que Nicolás realizó más de un descubrimiento. Quizás el más importante de ellos es haber señalado que si la aceleración de un cuerpo es uniforme, la distancia que el cuerpo recorre en una determinada cantidad de tiempo es la misma que recorrería otro cuerpo si su velocidad fuese uniforme e idéntica a la del primer cuerpo en el instante medio de su recorrido. Esto puede parecer muy evidente hoy, pero no lo era en el siglo XIV, y en torno a esta idea se generaron algunas discusiones²²⁸. Por otro lado, al intentar expresar

²²⁴ Guillermo de Ockham, *Summa Logicae*, I, 15.

²²⁵ Sobre esta discusión —y sobre el pensamiento de Ockham en general—, véase por ejemplo Miralbell, Ignacio, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

²²⁶ Cfr. Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I, *Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona, 1988, p. 548.

²²⁷ Sobre el tema de Ockham y el desarrollo del pensamiento científico, véase Reale, Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico*, *op. cit.*, pp. 544 y ss.

²²⁸ Cfr. Souffrin, Pierre, “La quantification du mouvement chez les scolastiques. La vitesse instantanée chez Nicole Oresme”, en *Autour de Nicole Oresme*, *op. cit.*, pp. 63 y ss. Sobre el tema de la aceleración, véase Di Liscia, Daniel, “Aceleración y caída de los graves en Oresme” (parte I), en *Patristica et Mediaevalia*, XIII (1992), pp. 61-84. La segunda parte del mismo artículo en *Patristica et Mediaevalia*, XIV (1993): 41-55.

una sucesión variable de datos, creó el sistema de coordenadas, que años más tarde desarrollaría plenamente Descartes. Así, decía Oresme, sería más fácil comprender e interpretar los datos si éstos eran representados en un gráfico con coordenadas rectangulares. Este método, de amplísima utilización actual, fue inventado por Nicolás Oresme²²⁹. Como bien asegura Hirschberger, “si no se puede decir que se ha adelantado con ello a la geometría analítica de Descartes, es ciertamente el más genial filósofo de la naturaleza del siglo XIV, y tenemos suficientes fundamentos para admitir que su teoría es al menos uno de los gérmenes a partir de los cuales se desarrolló después la geometría analítica”²³⁰.

Nicolás también intervino en la discusión relativa a la rotación de la tierra. Este es el tema de uno de sus tratados más célebres, *Du ciel et du monde*. Se trata de una cuestión muy discutida en el siglo XIV. Alberto de Sajonia había rechazado la idea de la rotación. Para Alberto, los argumentos que se daban a favor de esta idea eran insuficientes. Oresme no estaba completamente de acuerdo con esa idea, y por eso discute el problema en su tratado. Para Nicolás, es imposible obtener alguna conclusión al respecto a partir de la pura observación. Ésta no puede constituir por sí misma un argumento válido y —para nuestros ojos— la cuestión sería igual si fuera la tierra o el

²²⁹ Resulta muy interesante e ilustrativo lo que sobre esto dice el propio Nicolás: “para la medida de una cosa tal se deben entonces representar puntos, rectas o superficies o sus propiedades. Aunque no existen puntos o líneas indivisibles, hay que imaginarlas matemáticamente para la medida de las cosas y para conocer sus relaciones. Toda intensidad que puede ser adquirida de modo sucesivo debe entonces ser representado por una línea recta elevada perpendicularmente en un punto del espacio o del sujeto de la cosa intensiva, por ejemplo de la cualidad. Porque, sea cual sea la relación existente entre dos intensidades comparando las intensidades de una misma especie, una misma relación existe entre dos rectas y vice-versa. Ya que de la misma manera que una recta es conmensurable con otra e inconmensurable con otra, en lo que respecta a intensidades ciertas son conmensurables entre ellas (...) Entonces, la medida de las intensidades puede ser representada de modo pertinente como la medida de rectas (...) Y lo debemos entender así, de un modo general, de toda intensidad que se nos presente como divisible, ya sea la intensidad de una cualidad activa o no activa, o la de un sujeto, de un objeto o de un medio sensible o no sensible, como el destello del sol y el aclaramiento de un medio, el aspecto difuso de un medio por influencia o por su fuerza propia, y también las otras cosas, con excepción probablemente de la intensidad de la curvatura”. Citado en Souffrin, Pierre, “La quantification du mouvement chez les scolastiques. La vitesse instantané chez Nicole Oresme”, p. 70.

²³⁰ Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, tomo I, Herder, Barcelona, 1994, p. 448.

cielo quien se moviese. Así, nos dice: “concluyo que no puede mostrarse por experiencia alguna que el cielo sea movido con un movimiento diario y la Tierra no sea movida de ese modo”²³¹. Los contrarios a la posibilidad de rotación del globo terráqueo también argumentaban que la tierra tiene partes que tienden a su lugar natural de modo descendente (es lo que hoy conocemos como fuerza de gravedad), y eso sería en principio contrario a la rotación. Oresme refuta esto argumentando que ese movimiento no impide la rotación de la tierra sobre sí misma. Ambos movimientos son compatibles y no excluyentes entre sí. Es posible, en principio, que un cuerpo se mueva como un todo y al mismo tiempo partes de él padezcan otros movimientos. Además, aún si pudiésemos demostrar que el cielo gira, a partir de eso no está necesariamente implicado que la tierra no se mueva. Es posible que ambas cosas se den a la vez. Nicolás lo ejemplifica con una rueda de molino: mientras la rueda gira, el centro no tiene por qué estar en reposo absoluto. El centro del molino también puede moverse al mismo tiempo que la rueda del molino. Nicolás también refuta el argumento bíblico, fundado en ciertas afirmaciones de las Escrituras. En Josué, por ejemplo, se dice que el Sol fue detenido en su camino²³². Nicolás Oresme afirma que las Escrituras no deben ser interpretadas de modo literal, como si fuera un tratado científico. No es una afirmación con valor probatorio. Esto último nos ilustra respecto de la manera de argumentar de Nicolás —que veremos muy presente en su comentario a la *Política*— cuando parece haber contradicción entre los datos revelados y la razón. Oresme no es un averroísta, no cree en la teoría de la doble verdad. Pero no es menos cierto que es un hombre que ya está influido por el pensamiento científico que dominará en los siglos siguientes, y por lo mismo tampoco le resulta fácil desechar sin más los argumentos sólo por ser contrarios a la fe. Nicolás sabe que el problema es complejo, y que la antinomia entre averroísmo y actitud fideísta es falaz. En esto se acerca a la actitud de santo Tomás. Volveremos sobre este punto.

Nicolás también cree que la tierra se mueve. Sería lo normal, dice, pues es natural que un cuerpo que recibe la influencia de otro se mueva para recibir ese influjo. La tierra recibe influencia del sol, y por tanto no es absurdo suponer su movimiento. Con todo, sabe que este argumento no es concluyente, pero en algún momento parece aceptar la premisa que propone Ockham. Ésta es conocida como la “navaja de Ockham”, y según ella según dos explicaciones posibles contradictorias entre sí, hay que escoger siempre

²³¹ Copleston, Friedrich, *Historia de la filosofía*, tomo III, *De Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 159.

²³² Josué, 10, 13.

la más sencilla²³³. Para Oresme es más sencillo explicar el movimiento de la tierra antes que el del cielo. Sin embargo, finalmente rechaza la argumentación, “a pesar de las razones en contrario, porque éstas son conclusiones que no son evidentemente concluyentes”. Como afirma Copleston, Oresme “no está dispuesto a rechazar la opinión común de la época para sustituirla por una hipótesis que no ha sido concluyentemente comprobada”²³⁴. Se muestra aquí un rasgo de prudencia de Nicolás, pero también de honestidad intelectual: aunque puede tender a creer en el movimiento de la tierra, sabe que no es capaz de probarlo concluyentemente. De cualquier modo, el proponer la mera hipótesis como posible ya constituye, en sí, un acto de audacia²³⁵.

La posibilidad de existencia de otros mundos es otro punto que trata en *Du ciel et du monde*. Este es un tema muy discutido en la época. Para Aristóteles este mundo era el único posible²³⁶. Para Nicolás, no es posible probar la teoría del Estagirita: Dios podría haber creado una pluralidad de mundos. La unicidad de Dios no exige la unicidad del mundo, pues Dios —al ser infinito— podría estar siempre presente en todos ellos. En todo caso, nunca podría haber otro mundo corpóreo²³⁷.

3. LA TRADUCCIÓN Y EL COMENTARIO AL LIVRE DE POLITIQUES D'ARISTOTE DE NICOLÁS ORESME

En su excelente introducción a la traducción y glosas de la *Política* de Nicolás Oresme, Albert Menut nos relata una anécdota muy interesante. Corría el año 1375. El primer día del mes de septiembre se reunieron un grupo de profesores de filosofía y teología de la Universidad de París. Esta reunión se realizó a instancias del Papa Gregorio XI, y el motivo era averiguar quién había sido el traductor de la versión francesa del *Defensor Pacis*, principal obra de Marsilio de Padua condenada por la Iglesia. El Papa quería saber quién había realizado esa traducción, y sospechaba del grupo de profesores de la capital francesa. Es importante recordar que en la época se consideraba que el *Defensor Pacis* había sido escrito por Marsilio y Juan de Jan-

²³³ Cfr. Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico*, op. cit., p. 550.

²³⁴ Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 160.

²³⁵ Cfr. Gougenheim, Sylvain, *Aristote au Mont Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne*, op. cit., p. 199.

²³⁶ Cfr. Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico*, op. cit., p. 549.

²³⁷ Cfr. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 161.

dún. Hoy sabemos que el único autor fue Marsilio, pero la condena papal suponía que ambos eran los autores. Era natural que el foco principal de la sospecha fuera este grupo de profesores, pues el rey de Francia Carlos V había fomentado la traducción de diversas obras al francés. Habían sido traducidos autores como Séneca, san Agustín y Juan de Salisbury, entre otros. Entre los profesores citados, el más sospechoso era Nicolás Oresme. No sólo era el profesor más respetado, sino que además había traducido y comentado la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles, y en este último comentario había citado explícitamente el *Defensor Pacis* en dos ocasiones. Por otra parte, en el mismo comentario, Nicolás no dudó en criticar muy duramente al gobierno eclesial y al papado de Aviñón. Eso lo ponía, a ojos de la jerarquía, en la misma senda que Marsilio de Padua, o al menos en una muy parecida. A mayor abundamiento, el sermón navideño de 1363 pronunciado en la corte papal por Oresme no había omitido sus críticas opiniones sobre el gobierno de la Iglesia. Sin embargo, Nicolás negó haber traducido alguna obra de Juan de Jandún, y nadie admitió saber nada sobre la traducción del libro. La historia parece haber quedado allí, porque poco tiempo después el Papa empezó a preparar su retorno a Roma, razón por la cual no parece haber puesto muchas más atención en este problema²³⁸. Hasta hoy no sabemos a ciencia cierta si efectivamente fue o no Nicolás Oresme quien tradujo al francés el *Defensor Pacis*, aunque sí sabemos que conocía la traducción y que conocía bastante bien la obra. Por lo mismo, podemos sostener que lo más probable es que él haya traducido el *Defensor Pacis*, o que al menos sabía quién lo había traducido²³⁹. Esta anécdota es bastante ilustrativa de lo que representa un hombre como Oresme en el siglo XIV: un miembro del clero, dedicado a las ciencias y a la filosofía al alero del rey de Francia, mirado con cierta desconfianza por parte del papado, pero respetado por sus pares. Ya veremos cómo se conjugan todos estos elementos en su comentario a la *Política*.

Sabemos que Nicolás tradujo y comentó la *Política* hacia 1370-1371, cuya edición crítica data de 1970. Es una obra muy interesante, pues representa un esfuerzo por aplicar la *Política* de Aristóteles a las realidades políticas contemporáneas a Nicolás, particularmente a la Iglesia. Nicolás cree firmemente que es posible aplicar los principios aristotélicos a las realidades políticas que le tocó conocer en el siglo XIV. En este sentido, no se trata de un

²³⁸ Cfr. Menut, Albert Douglas, *Le livre de Politiques*, pp. 5 y ss.

²³⁹ Thierry Sol afirma que, con toda seguridad, Oresme fue el traductor del *Defensor Pacis*. Cfr. Sol, Thierry, *Fallait-il tuer César? L'argumentation politique de Dante à Machiavel*, Dalloz, Paris, 2005, p. 217.

comentario estrictamente filosófico, sino más bien de un comentario orientado a corregir, modificar o confirmar instituciones y modos políticos existentes. A Nicolás no parece interesarle mucho la teoría del estado o la teoría de la sociabilidad humana desde una perspectiva puramente especulativa. De hecho, los capítulos que más atención reciben de Nicolás son justamente aquellos en los que el Estagirita estudia las realidades políticas desde un ángulo más empírico²⁴⁰. Nicolás dedica muchas líneas a tratar problemas muy concretos del orden político, como la sucesión en el régimen monárquico, la extensión de la democracia, la centralización del poder y las ventajas del gobierno conciliar. Tampoco escatima palabras si se trata de criticar a las órdenes mendicantes. Este es el tipo de problemas que más le preocupan. Con todo, si seguimos a Dunbabin, debemos admitir que el comentario de Nicolás Oresme a la *Política* es el único de los comentarios en el que es posible apreciar nítidamente el pensamiento político del autor, lo que justifica largamente el estudio del *Livre de Politiques d'Aristote*²⁴¹.

Por otro lado, resulta interesante notar que el comentario de Nicolás a la *Política* es, con seguridad, el primer antecedente de la larga discusión sobre el orden de los libros del tratado aristotélico. De hecho, sucesivos traductores y comentaristas se apoyaron en una breve nota de Nicolás para poner de relieve la supuesta falta de coherencia en el orden tradicional. Por lo mismo, algunas versiones de la *Política* intercalan entre los libros III y IV los libros VII y VIII. Se trata de una polémica que ha cruzado la interpretación de la *Política*, y el comentario de Nicolás constituye su primer antecedente, pues nos advierte en una glosa que el final del libro III anuncia el libro VII y no el libro IV, como sería esperable. En todo caso, Nicolás no propone un cambio en el orden de los libros, ni menos aún una teoría general sobre una supuesta evolución en la filosofía del Estagirita. Simplemente, se limita a señalar que lo anunciado en las últimas líneas del libro III será tratado no en el libro IV que viene a continuación, pero en el VII²⁴². Es digno de atención también el

²⁴⁰ Cfr. Grignaschi, Mario, "Nicolas Oresme et son commentaire à la *Politique* d'Aristote", *Album Helen Maud*, Études présentées à la commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états, 23, Publications universitaires de Louvain, 1960, 167-185. Véase también Delisle, Léopold, *Observations sur plusieurs manuscrits de la Politique et de l'Économique de Nicole Oresme*, Paris, 1869.

²⁴¹ Cfr. Dunbabin, Jean, "The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*", en Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony y Pinborg, Jan (eds.), *The Cambridge History of later medieval philosophy*, op. cit., p. 730.

²⁴² LPA, 125c, 164b. Como dijimos, se ha discutido mucho sobre el orden tradicional de los libros de la *Política*: si al libro III le siguen –como ha sido tradicional– los libros IV y V, o si más bien habría que interponer los libros VII y VIII referidos al estado ideal.

que Nicolás conserve el plural para nombrar el tratado, *Le livre de Politiques d'Aristote*, pues nos da una clara señal que en el siglo XIV no se hablaba aún de la *Política*, sino de los *Políticos*. El traductor francés Pierre Pellegrin ha seguido en esto a Nicolás y la tradición medieval, titulando su traducción contemporánea *Les Politiques*, apoyado en muy buenas razones expuestas

En esta segunda posición se encuentra, por ejemplo, Werner Jaeger, quien sostiene que los libros VII y VIII son la lógica continuación del libro III. Los libros IV, V y VI corresponderían a una época más tardía del pensador griego, en la que se habría alejado definitivamente del platonismo abriendo paso al empirismo propio de esos libros; sería, en suma, parte de la evolución del pensamiento aristotélico. En todo caso Jaeger también considera la posibilidad que el mismo Aristóteles hubiese cambiado el orden de los libros, en cuyo caso no tendríamos derecho a modificar ese orden. Cfr. Jaeger, *Aristóteles*, *op. cit.*, pp. 307 y ss. En la misma línea se sitúa Julián Marías en su introducción a la *Política*, afirmando que “desde el punto de vista de la cronología de los libros separadamente y, sobre todo, de la lectura y comprensión del texto, es muy preferible el orden alterado”. Cfr. su introducción a la *Política*, *op. cit.*, pp. XL y ss. Barthélemy Saint Hilaire había expresado la misma opinión en su traducción al francés de la *Política*, cuya edición es de 1848, inspirándose en las observaciones referidas de Nicolás Oresme, Bernardo Segni (siglo XVI), Scaino da Salo (siglo XVI) y Conring d'Hemlstadt (siglo XVII), cfr. *Politique d'Aristote*, Paris, Dumont, 1848, en “Appendice”. Por otro lado, Jean Aubonnet —traductor francés y comentador de la *Política*— piensa que el orden tradicional de los libros es el único lógico y coherente, aunque comparte algunos presupuestos de Jaeger. Véase su Introducción a la *Politique*, Livres I et II, *op. cit.*, pp. CV y ss. Un parecer análogo en Kraut, Richard, *Aristotle: political philosophy*, *op. cit.*, pp. 189 y ss. Por su parte, Pierre Pellegrin piensa que la pregunta sobre el orden de los libros excede nuestras posibilidades, y que en todo caso el orden tradicional es el que permite una lectura más coherente. Afirma además que si hemos de asumir la posición de Jaeger, en rigor, no sólo habría que alterar el orden de los libros entre sí, sino también el orden interno de varios de ellos. Sobre esto, véase su excelente artículo “La *Politique* d'Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, en *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, *op. cit.*, 3-34. Guthrie critica fuertemente la posición general de Jaeger sobre la eventual evolución del Estagirita en *Historia de la filosofía griega*, tomo VI, *Introducción a Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1993, pp. 27 y ss. Una documentada crítica a la tesis de Werner Jaeger en Aubenque, Pierre, “Théorie et pratique politiques chez Aristote”, *Entretiens de la Fondation Hart pour l'étude de l'antiquité classique*, tome XI, Genève, 1964, pp. 99-123, y del mismo autor *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris, 1963, pp. 10 y ss. En general, el orden tradicional de los libros nos parece ser el más razonable si se quiere conservar cierta unidad en las enseñanzas del Estagirita; unidad que, desde luego, no implica ausencia total de tensiones internas. Por otro lado, las dificultades que enfrenta la teoría de Jaeger (al menos en lo que se refiere a la *Política*) son mayores que los problemas que intenta resolver.

en su introducción²⁴³. El mismo Pellegrin nos recuerda otro elemento que nos ayuda a sopesar la importancia de la traducción de Nicolás: los manuscritos de la *Política* que poseemos hoy son muy recientes (siglo XV, y quizás alguno del XIV), y en consecuencia la traducción latina de Guillermo de Moerbeke y la traducción francesa de Nicolás Oresme son de vital ayuda para aclarar el texto mismo, pues ellos tuvieron a la vista versiones y manuscritos más antiguos que los que poseemos hoy²⁴⁴.

Nicolás parece haber tenido a la vista algunos comentarios medievales a la *Política*. Ciertamente el de Alberto Magno, que es por lejos el más citado (en treinta y ocho ocasiones), pero también el de Tomás de Aquino (mencionado dos veces, aunque en cuestiones muy marginales), el de Pedro de Alvernia —quien completó el comentario inconcluso de Tomás—, y muy posiblemente el de Walter Burley. Oresme no cita este último comentario, pero hay varios pasajes en los que su influencia es clara²⁴⁵. Como sea, Nicolás tiene una libertad de espíritu muy marcada, porque no duda en refutar a alguno de los comentaristas si los cree equivocados en algo²⁴⁶. Así, señala en una de sus glosas que “nadie debe maravillarse si no sigo siempre a los comentaristas, porque con frecuencia los encuentro contrarios entre ellos y discordantes con el texto”. Nicolás no teme por tanto dar su propio parecer sobre asuntos de difícil resolución, acerca de los cuales los comentaristas no han estado de acuerdo. Esto nos demuestra que Nicolás estudió los comentarios de Alberto, Tomás y Pedro de Alvernia —y presumiblemente también el de Burley— y a partir de eso se inclinó por alguna interpretación, o bien intentó elaborar la suya propia. Sin perjuicio de lo anterior, es importante anotar que Nicolás tiende bastante a seguir la explicación albertina, aunque en muchas ocasiones sigue también muy de cerca el comentario del Aquinate, sin mencionarlo. Estos dos comentarios parecen ser sus principales refe-

²⁴³ Pellegrin, Pierre, *Les Politiques*, “Introduction”, *op. cit.*, pp. 5 y ss. La traducción francesa de la *Política* del siglo XVI, realizada por Luis le Roy, conserva el plural. Solamente a fines del siglo XVIII, en 1797, la traducción del *Citoyen Champagne* utiliza el singular por primera vez para referirse a la obra de Aristóteles.

²⁴⁴ De hecho, Pellegrin usa ambas versiones para aclarar ciertos pasajes complicados. Cabe agregar también que la versión de Oresme fue utilizada por los filósofos franceses durante varios siglos. Montesquieu, por ejemplo, leyó la *Política* en la traducción de Nicolás, cfr. Schackleton, Robert, *Montesquieu: biographie critique*, Presses Universitaires de Grenoble, 1977, p. 205.

²⁴⁵ Cfr. Babbitt, Susan M., *Oresme’s Livre de Politiques and the France of Charles V*, *op. cit.*, p. 20.

²⁴⁶ Grignaschi, Mario, “Nicolas Oresme et son commentaire à la *Politique* d’Aristote”, *op. cit.*, p. 109.

rencias. También menciona en dos ocasiones al *Defensor Pacis*, aunque no señala el nombre del autor. En suma: nombra varias veces a Alberto Magno, dos veces a Tomás de Aquino en cuestiones marginales, y cita el *Defensor Pacis* sin nombrar al autor. ¿Qué significado tiene esto? En principio, podemos adelantar que citar el comentario de Alberto es relativamente inocuo, pues se trata de un texto poco original en el que difícilmente pueda encontrarse un pensamiento político propio. En realidad, la función del comentario de Alberto parece haber sido la de introducir la *Política* en el mundo medieval, y en ese sentido es utilizado por Nicolás. Por otro lado, el nombrar a Tomás en cuestiones marginales y silenciarlo en las más importantes (aún cuando es evidente que lo leyó con detención) revela que Nicolás no quería verse asociado al pensamiento tomista. La cita al *Defensor Pacis* es la más enigmática, pues se trata de una obra condenada por la Iglesia, y Nicolás ni siquiera comparte (aparentemente) todo lo que se dice en ese trabajo. Veremos más adelante si es posible aclarar esta cuestión.

Como sea, esta diversidad de fuentes hace difícil sistematizar el pensamiento político de Nicolás, ya que toma elementos de santo Tomás y de Marsilio de Padua, pensadores muy disímiles entre sí. En rigor, Nicolás es sobre todo un pensador práctico, dispuesto a recoger cosas de distintos autores si le son útiles en algún momento para elaborar su propio pensamiento. Así, puede recoger parte de la teoría de la ley de Marsilio y poco después defender con fuerza la necesidad de jurisdicción de la Iglesia.

a) El origen de la polis

La cuestión del origen de la polis o la fundamentación última del poder político no es un problema que interese demasiado a Nicolás. Son temas en los que no profundiza con mucho detalle. Su comentario a los primeros capítulos del libro I son bastante escuetos, y al comentar la crítica a la *República* de Platón contenida en el libro II sólo se detiene en el tema de la propiedad: se trata de una excelente oportunidad para lanzar una dura crítica —no la única, por cierto— a las órdenes mendicantes. Oresme pone más atención en otro tipo de problemas, en cuestiones más prácticas. Aplica la *Política* directamente a las realidades del siglo XIV, básicamente la realidad política de la Iglesia.

Como dijimos, su comentario a los primeros capítulos del libro I son breves y carecen de la claridad conceptual con la que Tomás de Aquino comenta los mismos pasajes. De hecho, Oresme recoge una observación de santo

Tomás en este pasaje, relativa a los bárbaros²⁴⁷. En general, Nicolás se limita a confirmar y reformular algunas de las aseveraciones de Aristóteles en los primeros pasajes, siempre muy influido por Tomás. Así, por ejemplo, cuando Aristóteles anuncia su método en I, 2, Nicolás traduce: “si alguien viera y considerara las cosas tal y como surgieron desde un principio, como en las otras materias, podríamos encontrar la verdad”²⁴⁸, y después glosa: “si como en gramática, quien quiera conocer la naturaleza de una oración, considera de qué y cuántas partes o palabras está constituida, y después de cada palabra, cuántas sílabas tiene, y después de cuántas letras cada sílaba”²⁴⁹. Este ejemplo de la división de la oración y de la palabra había sido expuesto por santo Tomás²⁵⁰. Un poco más adelante, a propósito de la unión entre hombre y mujer, Nicolás apunta que “la combinación de hombre y mujer es por elección y voluntaria, sin embargo (...) está determinada con el fin de salvar y preservar la especie humana”²⁵¹. Nicolás afirma entonces la voluntariedad y determinación que existe al mismo tiempo en la unión entre un hombre y una mujer. El hombre está determinado, en vistas de la perpetuación de la especie, a unirse con una mujer, pero esto es siempre fruto de una elección voluntaria de cada hombre. Dicho de otro modo, se trata de una doble tendencia en el hombre: por un lado el instinto natural, y por otro el apetito racional que lo gobierna. Un poco más adelante, mientras el Estagirita plantea su teoría de la sucesión familia-aldea-polis, Nicolás traduce el término “vicus” por “rue”, calle. Por esto, Sylvain Piron señala que Oresme tiende a comprender esta sucesión como una cuestión de orden más lógico que cronológico²⁵². La característica de las “calles” es que éstas son como “varias casas vecinas que no se comunican conjuntamente en las cosas cotidianas como sería comer y beber, pero se comunican en otras cosas que en algún tiempo son convenientes, como comerciar y considerar el bien común y otras cosas”²⁵³. Aquí también podemos ver ecos de lo señalado por santo Tomás, aunque Nicolás incluye —a nivel de la aldea— la consideración del

²⁴⁷ Oresme señala que “de algunos decimos bárbaros no simple y absolutamente, sino que respecto de otros”, *LPA*, 6b, 46b. Esto es semejante a lo que dice Tomás en su comentario a la *Política*, cfr. *SLP*, A74 256 y ss.

²⁴⁸ *LPA*, 5b, 46a.

²⁴⁹ *LPA*, 5b, 46a.

²⁵⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *SLP*, 1252a127-128.

²⁵¹ *LPA*, 5b, 46a.

²⁵² Cfr. Piron, Sylvain, *Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique, op. cit.*, p. 18.

²⁵³ *LPA*, 6d, 47b.

bien común. Es verdad que el Estagirita nunca se detiene específicamente en la noción de bien común, pero una afirmación como ésta parece extraña a su pensamiento. El bien común es lo propio de la polis, es lo propio de la comunidad más perfecta, y la aldea sigue siendo una comunidad imperfecta, incompleta, a la que le falta un grado importante de desarrollo. Al fin y al cabo, el fin de la aldea siguen siendo las necesidades y no el bien común. El bien al que puede aspirar la aldea es mucho más elemental que el de la polis: se trata de bienes que difieren cualitativamente. Nicolás parece querer mostrar la diferencia con la casa, e incluye al bien común al nivel del comercio. Esta es una idea que tampoco está en el Aquinate, y que nos parece a primera vista novedosa, pues obligaría a modificar la teoría general de la polis. Si ya en la aldea hay consideración por el bien común, entonces la polis no aporta nada específicamente nuevo que no esté ya dado en la aldea. El salto cualitativo estaría dado entonces por el paso de la casa a la aldea, y no por el paso de la aldea a la polis. No hay que descartar tampoco que esta afirmación esté influida por su traducción de “vicus” por “calle”, ya que la calle — en cuanto tal — sólo cobra su sentido en el contexto de una ciudad. Como fuere, en este punto hay una falta de prolijidad de Oresme, o bien una modificación profunda de lo afirmado por el Estagirita, que no está explicada debidamente. La aldea es una cosa natural pues es fruto de la propagación de la especie²⁵⁴.

Algo más adelante, Oresme vuelve sobre su comprensión de la polis como una cuestión de orden lógico: “así como la aldea [rue] es de varias casas, así también la ciudad es de varias aldeas. Y como se dijo en la glosa del capítulo precedente, el marido y la esposa y el siervo y los hijos son las primeras partes de la comunidad, así como en gramática las letras son las primeras partes de las palabras. Asimismo, del marido y la esposa está hecha una comunidad, y del señor y del siervo, otra, etc., en el modo en que de las letras se hacen las sílabas. Asimismo, las comunidades mencionadas están constituidas de casas en la manera en que varias sílabas constituyen una dicción. Asimismo, de varias aldeas se hace una ciudad como de varias oraciones breves se hace una oración completa y muy perfecta según la retórica”²⁵⁵. La explicación de la polis toma un cariz mucho más analítico que el que tiene en Aristóteles. La razón de esto es que el uso de la analogía es limitado tanto en el Estagirita como en Tomás; a Nicolás parece hacerle mucha fuerza este argumento. La casa es a la aldea lo que las sílabas a las palabras: aunque esta explicación contribuye por un lado a la comprensión del problema, por

²⁵⁴ LPA, 6d, 47b.

²⁵⁵ LPA, 7b, 48a.

otro lado lo obscurece, pues la existencia de las sílabas depende intrínsecamente de la existencia de las palabras, mientras las casas pueden subsistir sin aldeas. Por eso el uso de la analogía es limitado, y posiblemente esta es también la razón por la que Tomás de Aquino sólo la menciona lateralmente en una ocasión.

Luego, Oresme pasa a explicar por qué la polis es natural, y sigue bastante de cerca el texto de la *Política*²⁵⁶. Sus glosas dan algunos ejemplos que pretenden ir esclareciendo el asunto. Así, “el hombre tiene palabra por naturaleza, y la palabra está ordenada naturalmente a la comunicación civil”²⁵⁷. Por otro lado, la polis es natural, ya que “la naturaleza tiene su mirada y su intención primera y principalmente en el todo que en la parte”²⁵⁸. Por esto, la ciudad es anterior a la casa y a la aldea, aunque esto “debe ser entendido en el sentido de la perfección, no de la generación”²⁵⁹. El hombre es civil por naturaleza, y un hombre, dice Oresme, no es propiamente hombre si no vive en comunidad, ya que, “[como dice Cicerón] no nacimos sólo para nosotros mismos, sino para los de nuestro linaje, para nuestra ciudad y para nuestro país”²⁶⁰. Nicolás se ciñe entonces al texto de Aristóteles, sin profundizar mucho en el concepto de naturaleza. Líneas más adelante, al decir Aristóteles que todos los hombres tienen tendencia a vivir en comunidad, Nicolás señala que “en la manera en que todos tienen dos manos y dos oídos por naturaleza. Y esto es lo común, aunque algunos no las tengan, pero ellos son monstruos y están fuera de la naturaleza. Y en la manera en que todos tienen inclinación hacia la virtud según buena naturaleza y la virtud es perfecta según buenas costumbres (...) semejantemente, todos tienen inclinación natural a la comunicación civil, y ésta es perfecta por la industria humana”²⁶¹. Es natural que todos tendamos a la comunidad, pero en ocasiones esto no se da. La inclinación a la comunidad es análoga a la inclinación a la virtud: si el hombre tiende naturalmente a ser virtuoso, tenderá también naturalmente a ser comunitario. No hay que tomar esta analogía en sentido estricto —el mismo Aristóteles niega que todos los hombres, ni siquiera la mayoría, estén siempre inclinados a la virtud²⁶²—, sino en un sentido algo más amplio: el hombre

²⁵⁶ Cfr. Cfr. Quillet, Jeannine, “Community, counsel and representation”, *op. cit.*, pp. 529 y ss.

²⁵⁷ *LPA*, 8c, 49b.

²⁵⁸ *LPA*, 8c, 49b.

²⁵⁹ *LPA*, 8c, 49b.

²⁶⁰ *LPA*, 8c, 49b.

²⁶¹ *LPA*, 9a, 50a.

²⁶² *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179a33ss.

más amplio: el hombre tiende naturalmente a la virtud en cuanto lo propio del hombre es dirigirse a su perfección. De cualquier modo, la analogía utilizada es un poco más fuerte de lo señalado en Aristóteles. Dicho de otro modo, el filósofo griego cree que la tendencia a la comunidad política es mucho más fuerte que la tendencia a la virtud. De hecho, la tendencia a la virtud debe ser reforzada por las leyes, ya que la voluntad del hombre es débil, como se dice en el libro X de la *Ética a Nicómaco*²⁶³. Esto no tiene mucho que ver con los dos oídos y las dos manos que menciona Nicolás: la libertad humana no juega ningún papel en poseerlos. Para Aristóteles, la inclinación a vivir en comunidad es parecida a tener dos oídos o dos orejas: el que carece de ella es una bestia o un dios. Aristóteles difícilmente diría algo así del hombre vicioso. Con todo, Oresme parece estar aplicando el término “natural” en un sentido bastante laxo, que permite esta amplitud.

En otro sitio, Nicolás también acepta que así como varias aldeas conforman una polis, también varias *poleis* conforman un reino. La polis no es el último límite de las comunidades políticas humanas, pues varias de ellas conforman un reino. Se trata de una extensión de la teoría aristotélica de la comunidad política, que se explica por las circunstancias políticas de la Edad Media, y del siglo XIV²⁶⁴.

b) Polis, ley y virtud

Para aclarar de buen modo los términos en que Oresme entiende al autor de la *Política*, es interesante revisar también algunos pasajes de su comentario a la *Ética*. En el capítulo 9 del libro X Aristóteles explica su teoría de la ley y la virtud: no es siempre posible convencer a los hombres de actuar bien mediante razones. Muchas veces, éstos prefieren obedecer a sus pasiones y a sus apetitos sensibles antes que a un buen razonamiento. Para conducir a ese tipo de hombres a la virtud, existe la ley. La ley fomenta la virtud entre los ciudadanos, es una ayuda para que los hombres seamos buenos, ya que muchos hombres actúan más por temor al castigo que por mor del bien²⁶⁵. Este pasaje a Nicolás le merece algunos comentarios breves, aunque interesantes. Los viciosos no escuchan razones porque “cuando se les dice que obrar según virtud es buena y deleitable cosa, no lo creen; ya que están endurecidos y obstinados en las cosas contrarias. También como en ciencia especulativa,

²⁶³ *Ética a Nicómaco*, X, 9.

²⁶⁴ Cfr. *LPA*, 249a, 291a.

²⁶⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179a33-1180b15.

nadie puede conocer la verdad si yerra en los principios de esta ciencia”²⁶⁶. No es posible convencer a los viciosos, a los que ya se han dejado vencer por sus pasiones sensibles. Por esto, “las leyes son convenientes” para la comunidad²⁶⁷. La comunidad política necesita darse leyes puesto que no todos tienden espontáneamente hacia la virtud. Por lo mismo, “conviene que haya alguien que ponga las leyes”, la autoridad política²⁶⁸. La comunidad necesita de leyes que ordenen a los hombres hacia la virtud, pues el fin de la comunidad es la virtud. La ley es al mismo tiempo como un principio unificador de las distintas tendencias que pueden existir en el seno de un grupo humano. La ley debe existir porque “no se puede estar en una comunidad en la que cada uno viva simplemente y del todo según su propio placer. Y hay que saber que la voluntad está referida al fin, como se dijo en la *Ética*. Y por esto,[a] aquellos que identifican su fin y felicidad con las riquezas (...) les parece que es muy bueno que la ciudad pueda hacerse rica; y aquellos que identifican su fin con las delectaciones corporales, como hacía el rey Sardanápalo, ordenan así su polis. Y semejantemente con honores, dominios o acrecentamiento del señorío, y aquellos que identifican su fin con tales cosas, como hacían los romanos. Y otros ordenan su polis a la virtud, identifican su fin con la virtud, como hacían los estoicos”²⁶⁹. Nicolás Oresme menciona aquí algunas tendencias, que pueden eventualmente darle forma a la ciudad: el afán de dinero, los placeres sensibles, los honores, o el poder y su crecimiento son fines a los que los hombres —y en consecuencia las *po-leis*— pueden dirigirse. Es inviable una comunidad en la que todos vivan según lo que quieran y lo que deseen. La autoridad siempre pone un fin, a veces equivocado, a veces acertado, hacia el que la polis se dirige. Es impensable una comunidad sin autoridad y sin leyes; en rigor, ya no sería comunidad política. Por esto dice Oresme, al comentar el libro III de la *Política*, que “en todas las polis, sean buenas o malas, conviene que haya un derecho y ordenanzas o leyes positivas que sienten alguna justicia”²⁷⁰. Si no existieran las leyes, tampoco “podría existir tal comunidad”²⁷¹. Incluso una comunidad de ladrones, dice Nicolás recordando a Cicerón, debe tener alguna

²⁶⁶ Nicole Oresme, *Le livre de Éthiques d’Aristote* (de aquí en adelante *LEA*), *op. cit.*, 216a, 531 (el primer número indica el folio —indicado en la edición de Menut—, el segundo la página de la edición moderna).

²⁶⁷ *LEA*, 217d, 533.

²⁶⁸ *LEA*, 218c, 534.

²⁶⁹ *LPA*, 33b, 76a.

²⁷⁰ *LPA*, 89b, 130a.

²⁷¹ *LPA*, 89b, 130a.

justicia en su seno: “si son malos, todavía hay alguna justicia, ya que, como dice Tulio, gentes muy malas no pueden vivir sin un pequeña parte de justicia. Y por esto, el príncipe de los ladrones, cuando divide lo robado y reparte el botín, distribuye a sus compañeros según lo que cada uno hizo, guardando igualdad de proporción”²⁷². Como había dicho san Agustín, aún las comunidades cuyo fin son las malas acciones necesitan algún tipo de norma a la que atenerse. Esa norma, como dice el pensador francés, puede ser escrita o no escrita: lo importante es que cumpla el papel de ley, que de forma a toda comunidad. Naturalmente, la justicia que puede existir al interior de una comunidad de este tipo es muy limitada, pero no puede negarse que la haya.

Entonces, sabemos por un lado que los hombres tienden naturalmente a una comunidad, pero la tendencia a la virtud no tiene la misma fuerza. Cuando Oresme análoga ambas tendencias, lo hace en un sentido muy laxo, pues en otro sitio aclara que la virtud exige trabajo y, en muchas ocasiones, exige leyes que nos obliguen a orientarnos hacia ella. En virtud de lo anterior, podemos decir que las leyes son necesarias en un doble sentido: en primer término, para posibilitar la misma existencia de la comunidad; sin leyes no es posible concebir una comunidad. Por otro lado, las leyes son necesarias en un sentido moral: la ley es el mejor instrumento para corregir y disminuir los vicios al interior de la polis.

c) Propiedades de la ley: Tomás de Aquino, Marsilio y Nicolás Oresme

Ahora bien, la ley positiva exige ciertas condiciones para su correcta promulgación. En este punto, Nicolás Oresme —en un acto audaz, por calificarlo de algún modo— cita explícitamente el *Defensor Pacis*. Recordemos que cuando Nicolás escribe su comentario a la *Política* (1370-71), el *Defensor* ya había recibido una dura condena por parte del Papa²⁷³. Aunque la condena al texto de Marsilio de Padua no se refería al tema de la ley, de más está decir que se trataba de un trabajo abiertamente contrario al poder de la

²⁷² LPA, 90a, 130b.

²⁷³ Las tesis de Marsilio condenadas por la bula *Licet iuxta doctrinam* (23 de octubre de 1327) son, en resumen, las siguientes: (i) Jesús estaba obligado a pagar tributos, (ii) Pedro no tuvo más autoridad que los otros apóstoles, ni Cristo lo hizo vicario suyo, (iii) el emperador puede corregir y destituir al papa, (iv) no hay diferencia entre sacerdote, obispo y papa y v) la Iglesia no tiene por sí misma ningún poder coactivo, y si lo tiene, es por concesión del emperador. Recordemos que Nicolás traduce y comenta la *Política* hacia 1370. Cfr. Prieto, Fernando, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, tomo II, *Edad Media*, Unión Editorial, Madrid, 1998, pp. 298 y 299.

Iglesia y del papado en particular. Oresme, como veremos, es muy crítico del manejo del poder eclesiástico. Su problema no es tanto de principios como práctico y contingente. Marsilio había atacado a la Iglesia en los fundamentos más últimos de su poder, y Nicolás —nos parece— no pretende ir tan lejos.

En lo que atañe a la ley, Nicolás afirma que “en un libro llamado *Defensor Pacis* se alega que (...) las leyes humanas positivas deben ser hechas, promulgadas, corregidas o modificadas por la autoridad y el consentimiento de toda la comunidad o la parte prevalente. Así como en una edificación se necesitan dos tipos de gentes, unos que hacen la casa; otros que la habitan, quienes saben que su casa es buena. De este modo, los sabios hacen las leyes y los estatutos y la multitud de sabios (...) sabe qué leyes son provechosas para todos (*Defensor Pacis*, I, 13). Además, para reparar bien una casa son requeridos los obreros y los habitantes, que saben mejor que los obreros dónde están los defectos. Semejantemente, en cuanto a la corrección o a la modificación de las leyes y a la reforma de la polis, nadie sabe mejor que la multitud reunida qué es lo bueno para la polis. Lo mismo podemos decir en cuanto a corregir o a elegir a los príncipes”²⁷⁴. Según Oresme, el consentimiento del pueblo, o de su parte prevalente —que es la expresión de Marsilio— es esencial para la promulgación de la ley. La ley debe tener entonces cierto carácter democrático. No sólo debe considerar la opinión de los gobernados: esta última es decisiva en la legitimidad de la ley. Así como son los habitantes de la casa los llamados a indicar a los obreros qué debe ser reparado, sólo los ciudadanos pueden indicar qué leyes son o no convenientes. Al final de la glosa, Oresme lleva un poco más allá su argumento, al señalar que “lo mismo” puede decirse de la corrección o elección de los príncipes. Es decir, le corresponde a la multitud consentir en la promulgación de las leyes y elegir al príncipe. Esta idea, tal y como está planteada en este pasaje, está ausente en Tomás de Aquino, pero muy presente en Marsilio, quien había dicho en el *Defensor Pacis* que “el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de sus ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos”²⁷⁵. Como puede apreciarse con claridad, la formulación de Nicolás Oresme es mucho menos fuerte que la de Marsilio. Nicolás recoge una idea de Marsilio, pero la modera. Oresme apunta que la legitimidad de la ley exige el consentimiento de los goberna-

²⁷⁴ LPA, 137a, 96c. El ejemplo de la casa aparece en la *Política*, III, 11, 1282a19.

²⁷⁵ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, 12, 3. Utilizamos aquí la traducción de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1988.

dos; Marsilio cree que la causa primera de la ley es el consentimiento. En uno el consentimiento es un requisito de legitimidad, en el otro es la principal causa de que la ley sea ley. En este sentido, Oresme aún conserva mucho de la posición clásica, pues cree que existe un derecho natural al que la ley positiva debe ajustarse. De hecho, menciona explícitamente la noción de derecho natural en varios pasajes de su comentario a la *Política*. Por ejemplo, al establecer un límite a la cantidad de posesiones materiales que alguien puede poseer, dice que “tales leyes son próximas al derecho natural y concuerdan con él, ya que, como dice Séneca en una epístola, la ley de la naturaleza pone límites a nuestras riquezas”²⁷⁶. En otro pasaje, y al mencionar ciertas normas que deben seguirse en la monarquías hereditarias, dice que esas “reglas son próximas al derecho natural”²⁷⁷. Y cuando comenta el célebre pasaje de la *Ética a Nicómaco* en el que Aristóteles distingue lo justo natural de lo justo positivo²⁷⁸, Nicolás admite la existencia de un derecho natural, no sujeto a opinión, y dice que “todo aquel que tenga uso de razón” lo reconocería como tal²⁷⁹. Muy posiblemente Nicolás está pensando aquí en lo que Tomás había llamado preceptos primarios y evidentes de la ley natural²⁸⁰. Dice también que “el derecho natural es común a todos y en todos lados siempre”²⁸¹. Además, “ningún derecho positivo puede atentar contra el derecho natural ni obligar a actuar contra el derecho natural. Y en caso de perplejidad, donde hubiera que elegir actuar contra uno u otro, se debería actuar antes contra derecho positivo que contra derecho natural”²⁸². Aunque Oresme no sistematiza —al estilo de Tomás— una teoría del derecho natural, y muchas de sus afirmaciones relativas a él son algo oscuras, es bastante claro que al menos cree que existe un derecho natural al que las leyes positivas deben ajustarse. En caso de duda, además, siempre hay que obedecer más al derecho natural que al derecho positivo²⁸³.

²⁷⁶ *LPA*, 104b, 144b.

²⁷⁷ *LPA*, 116c, 156a.

²⁷⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134b24-1135a8.

²⁷⁹ *LEA*, 104a, 303.

²⁸⁰ *S Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

²⁸¹ *LEA*, 104d, 305.

²⁸² *LEA*, 109c, 317.

²⁸³ Cfr. Knops, Jan Pieter, *Études sur la traduction française de la Morale à Nicomache d'Aristote par Nicole Oresme*, *Op. Cit.*, p. 107.

Por su parte, Marsilio de Padua —aunque la discusión sobre este punto es amplísima²⁸⁴— está bastante más cerca del positivismo jurídico que de la posición moderada de Nicolás Oresme. Lo más propio de la ley parece ser el precepto coactivo: “no todos los conocimientos verdaderos de lo justo y lo conveniente civil son leyes, si no hay de ello un precepto coactivo”²⁸⁵. Lo que más decisivamente le da a la ley su carácter de tal es la coactividad que le acompaña²⁸⁶. Aunque un poco más adelante, el mismo Marsilio señala que la ley también necesita otra “requerida condición, a saber (...) la debida y verdadera ordenación de lo justo”²⁸⁷; el Paduano niega en otro pasaje la existencia de algo así como lo “justo natural”. Marsilio comenta así el célebre pasaje aristotélico del libro V de la *Ética a Nicómaco*, en el que el Estagirita

²⁸⁴ Así, mientras autores como Jürgen Miethke, Fernando Prieto o Gewirth no dudan en calificarlo de positivista, otros como Lewis y Jeannine Quillet creen que Marsilio está más cerca de la tradición clásica. Véase Miethke, J., *Las ideas políticas en la Edad Media*, op. cit., p. 152; Gewirth, Alan, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, 1951, pp. 132 y ss.; Prieto, Fernando, *Historia de la ideas y las formas políticas*, tomo II, *Edad Media*, op. cit., pp. 305 y ss.; Quillet, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, pp. 126 y ss. y Lewis, Ewart, “The «Positivism» of Marsiglio of Padua”, en *Speculum* 38 (1963): 552-564. Sobre este tema, véase también el capítulo IV de Castello Dubra, Julio, *Teoría, experiencia y preceptiva políticas en la filosofía política de Marsilio de Padua*, op. cit.

²⁸⁵ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, 10, 5. Véase sobre esto Canning, J.P., “Law, sovereignty and corporation theory, 1300-1450”, en Burns, J.H. (op.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought 350-1450*, Cambridge University Press, 1988, 454-476.

²⁸⁶ Marsilio aquí se aleja del pensamiento de Aristóteles, para quien la ley es primeramente un dictado de la razón: “La ley es, por consiguiente, razón sin apetito”, *Política*, III, 16, 1287a33.

²⁸⁷ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, 10, 5. En otra de sus obras, *Defensor Minor*, Marsilio nos da otra definición de ley que puede ayudar a aclarar más este punto: “La ley humana es un precepto de la comunidad de ciudadanos, o de su parte de mayor valor, que surge directamente de la deliberación de quienes están autorizados para hacer la ley, acerca de los actos voluntarios de los seres humanos que deben hacerse u omitirse en este mundo, con objeto de conseguir el mejor fin o alguna condición deseable para el hombre en este mundo. Quiero decir que es un precepto coactivo, cuya transgresión comporta en este mundo una pena o castigo impuestos al transgresor”, *Defensor Minor*, I, 4. Utilizamos aquí la versión de Cary Nederman, Cambridge University Press, 1993. Marsilio no apela en este pasaje ni directa ni indirectamente a la racionalidad como factor constitutivo de la ley. Sobre esto, véase también Verdú, Ignacio, “El pensamiento político en el siglo XIV”, en *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, op. cit., 1996, 523-534.

distingue dos variantes de lo justo político, lo justo natural y lo justo legal²⁸⁸: “Se dice derecho natural (...) lo establecido por el legislador, en lo que casi todos convienen, por considerarlo como honesto y digno de observarse, tal es, *verbi gratia*, que se ha de rendir culto a Dios, honrar a los padres, criar y educar hasta cierto tiempo a la prole humana, que a nadie hay que hacer injusticia, que es lícito repeler las injurias, y otras cosas semejantes; las cuales cosas, aunque dependen de la institución humana, por traslación se dicen derecho natural, porque de idéntico modo son tenidas en todas las naciones tales cosas por lícitas y sus opuestos por ilícitos”²⁸⁹. No existe lo justo por naturaleza. Utilizamos el término de un modo simplemente metafórico, para referirnos a esos preceptos sobre los que hay consenso universal. Pero esas cosas son justas en virtud del consenso más que por su conformidad con la naturaleza. En este pasaje, el paduano —con mucha habilidad argumentativa— modifica sustancialmente la noción clásica del derecho natural. No niega explícitamente la idea de lo justo natural, pero la vacía completamente de contenido. Lo justo natural es por “institución humana”, y Marsilio bien podría haber dicho también “por voluntad humana”. Como bien apunta Leo Strauss, para Marsilio todas las leyes a fin de cuentas son leyes humanas: no existe el derecho natural en cuanto tal. El derecho natural es siempre una parte del derecho positivo²⁹⁰. Por supuesto, esta teoría presenta más de un problema, pues si lo justo natural está dado por el consenso, ¿qué ocurre si no existe ese consenso? Bastaría con demostrar que no hay consenso absolutamente universal para negar la existencia del derecho natural. En realidad, se trata de una doctrina de derecho natural despojada de su contenido más elemental, pues ya no cabe apelación a la naturaleza, sino sólo al consenso. Y el consenso depende de la voluntad de los hombres: el acento de la ley está puesto entonces no en su racionalidad, sino en su voluntariedad. Por eso, aunque Marsilio sostenía que la ley necesita ordenarse debida y verdaderamente a lo justo²⁹¹, lo “justo” para él no es una concepción objetiva ni ajustada a un parámetro común. Se trata, simplemente, de aquello sobre lo que hay consenso²⁹².

²⁸⁸ *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134b24-1135a8.

²⁸⁹ *Defensor Pacis*, II, 12, 7.

²⁹⁰ Strauss, Leo, *Le libéralisme antique et moderne*, Puf, Paris, 1990, p. 289. Según Leo Strauss, Marsilio habría recogido la interpretación de lo justo natural de Averroes (cfr. Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1986, pp. 145-146).

²⁹¹ *Defensor Pacis*, I, 10, 5.

²⁹² De más está señalar que estas ideas de Marsilio de Padua fueron cruciales en el desarrollo del pensamiento político moderno. Pueden apreciarse claramente en

Es clara hasta aquí la distancia entre Nicolás y Marsilio. Resulta curiosa la mención textual que hace Nicolás del *Defensor Pacis* —con todo lo que eso implicaba en la segunda mitad del siglo XIV—, si en la inmensa mayoría de las ocasiones en las que Nicolás cita a alguien, habla de “un expositor”, sin nombrar al autor ni la obra. Quizás la única excepción notoria a este respecto es Alberto Magno. A santo Tomás, como dijimos, lo cita en incontables ocasiones, aunque parece tener siempre en mente textos e ideas del Aquinate. El hecho es enigmático, aunque es importante no confundirse en este punto: aunque Oresme cita la obra de Marsilio, está lejos de seguirlo en sus doctrinas más audaces y críticas de la tradición clásica. Al fin y al cabo, la idea de que la parte más importante de la polis debe jugar un papel decisivo al interior de la polis es una idea aristotélica en su origen²⁹³, y presente también de algún modo en la tradición medieval²⁹⁴. Por lo mismo, no es veraz la tesis según la cual Oresme sería un marsiliano consumado, como sostiene un importante estudioso de las ideas de Oresme, Shulamith Shahar, en un artículo publicado en 1970²⁹⁵. Quizás las dos premisas más importantes de Marsilio en lo relativo a la ley son: su naturaleza esencialmente coercitiva y su reducción del derecho natural al derecho positivo. Nicolás Oresme no desarrolla una teoría de la ley, y en consecuencia no se pronuncia directamente sobre la primera tesis, pero su doctrina del derecho natural nos autoriza a señalar, con cierta seguridad, que el elemento decisivo de la ley es más la racionalidad que la coercitividad. Evidentemente, si existe algo justo por naturaleza, la ley debe ajustarse a eso. Y Nicolás es claro: si hay conflictos entre ley natural y ley positiva, debe obedecerse la ley natural. Al reducir todo derecho natural a mera convención, Marsilio impide considerar a la ley fundamentalmente como un precepto racional, puesto que no existen cosas naturalmente justas. Esta es la razón por la que le otorga tanta importancia al

pensadores como Hobbes y Rousseau. Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, op. cit., y Rousseau, Jean Jacques, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 2001.

²⁹³ Cfr. *Política*, VI, 12, 1296b15 y ss. donde Aristóteles dice: “hemos de establecer un principio general común a todos: la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen debe ser más fuerte que la que no la quiere”. Desde luego, y tal como en Marsilio, este principio no es puramente cuantitativo —no es por pura fuerza— sino que también debe integrar variables cualitativas.

²⁹⁴ Cfr. Prieto, Fernando, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, op. cit., p. 308.

²⁹⁵ Cfr. Shahar, Shulamith, “Nicolas Oresme, un penseur politique indépendant de l’entourage du roi Charles V”, *L’information historique* 32 (1970) : 203-209. Este autor realiza una lectura muy descontextualizada de unos pocos pasajes de Nicolás Oresme, a partir de los cuales lo retrata como un seguidor de Marsilio de Padua.

aspecto coercitivo de la ley, que pasa a ser decisivo. En lo fundamental, entonces, Nicolás está mucho más cerca de Tomás de Aquino que de Marsilio de Padua. Quizá su cita al *Defensor Pacis* pueda explicarse entonces como una muestra clara de su hostilidad al gobierno papal de la época, o como un intento de rescatar las enseñanzas valiosas que puedan encontrarse en su obra, sin suscribir enteramente su filosofía política (y ambas tesis no son excluyentes). Como sea, es un signo de su independencia de espíritu y de la libertad de tono que adopta al comentar los tratados aristotélicos.

d) Límites del poder de la multitud

La distancia que media entre Marsilio y Nicolás quedará aún más clara si aludimos a otros pasajes del comentario de Oresme a la *Política*. Marsilio, desde luego, no es un pensador democrático en el sentido moderno del término, pero sí es uno de los primeros pensadores en darle un valor especial a la participación de los ciudadanos en el gobierno. Ya vimos que para Marsilio —en una idea que recoge nuestro autor francés— las leyes deben ser dictadas con el consentimiento de la parte prevalente de la comunidad. Marsilio no se preocupa por los riesgos que esta tesis puede conllevar. Más bien, pone el acento en las ventajas de la participación del pueblo. En la lógica de Marsilio, la voluntad de todos no se equivoca porque “nadie se daña a sabiendas”²⁹⁶. El Paduano no desarrolla mucho más esta idea, pero sugiere que a mayor participación de la multitud, menor posibilidad de error en las leyes. Desde esta perspectiva, Marsilio es claramente un pensador *proto-democrático*. Nicolás, por su parte, aunque sostiene, en principio, la importancia del aporte de la multitud en el buen gobierno, advierte al mismo tiempo de los graves riesgos que se corren si se le da demasiado poder a la multitud. Nicolás tiende a desconfiar del poder en manos de muchos. El poder que detente la multitud debe ser muy limitado, de lo contrario se corren demasiados riesgos. En esto vemos nuevamente el talante moderado de Nicolás. Aunque seguramente admiraba la claridad conceptual de Marsilio, no suscribía sino muy acotadamente sus teorías. Veamos dos pasajes en los que se refiere a este punto. El primero comenta la afirmación de Aristóteles, según la que “nada impide que en ocasiones la masa sea mejor y más rica que la minoría, no cada individuo sino todos juntos”²⁹⁷. Oresme apunta que

²⁹⁶ *Defensor Pacis*, I, 12, 5. Esta es una idea que, sin duda, está presente en Rousseau, cuando señala que la voluntad general es de por sí infalible, cfr. *Du contrat social*, op. cit., II, 3.

²⁹⁷ *Política*, III, 13, 1283b31-32.

“la causa de esto es que la multitud comprende y contiene mejor en sí las buenas características que corresponden al buen príncipe. Y, en primer término, hay que notar que Aristóteles no dice universalmente que en toda ciudad la multitud deba tener tal soberanía, sino que dice que puede ocurrir alguna vez. Ya que (...) alguna multitud es bestial y vil, y por ventura en alguna multitud unos pocos son virtuosos y la mayoría es más bien irracional que racional, aunque todos juntos sean más ricos que una parte, sin embargo según virtud una parte es más importante que todos juntos; y al principado corresponde la virtud más que las riquezas”²⁹⁸. Oresme especifica la intención del Estagirita: la virtud gubernativa no se define por riquezas materiales. En el pasaje, Aristóteles no es del todo claro pues habla al mismo tiempo de virtud y riqueza, sin distinguir enteramente los posibles casos. Oresme entonces aclara: si la mayoría es superior en riqueza pero inferior en virtud, no le corresponde ejercer funciones gubernativas. No se trata de una cuestión de fuerza económica, sino de bondad moral. A continuación, Nicolás sigue aclarando la afirmación aristotélica: “además, si la multitud es honorable y razonable, todavía me parece que [Aristóteles] no entiende que ella deba tener el principado y el gobierno cotidiano, como la distribución de los oficios y los juicios, pero debe ser uno o varios soberanos quienes posean el principado y lo ejerzan según las leyes. (...) Tal multitud puede dominar en lo referido a tres cosas, a saber: la elección de los príncipes, siempre que esta elección tenga lugar. Además, en cuanto a la corrección de los príncipes, o casos en los que éstos abusen de su dignidad (...) En tercer lugar, en cuanto a la constitución, modificación y aceptación de las leyes”²⁹⁹. Si la multitud es virtuosa —honorable y razonable, dice nuestro autor—, no corresponde que ella gobierne directamente. La distribución de los oficios y los juicios, que corresponden al gobierno “cotidiano”, deben estar siempre a cargo de un soberano. Eventualmente, ese soberano podría ser elegido por la multitud, si así está previsto. Pero si la monarquía es hereditaria, la multitud no lo elige. Le corresponde, eso sí, el poder de corregir (fiscalizar, diríamos hoy) y legislar. Estas funciones le corresponden a la multitud sólo si es virtuosa, no es un derecho propio e inalienable: la política no es un asunto de fuerza, donde el número resuelva de por sí los problemas. Este punto nos demuestra que Nicolás es todavía un pensador mucho más cercano a la tradición clásica que Marsilio. La tradición moderna de pensamiento político es más bien procedimentalista: el gobierno adecuado exige que se cumplan ciertos requisitos formales. Lo decisivo en el campo político es que se cum-

²⁹⁸ *LPA*, 101b, 141b-142a.

²⁹⁹ *LPA*, 101c, 142a.

plan esos requisitos, que se sigan esos procedimientos: esa es la garantía del buen gobierno³⁰⁰. En este punto Marsilio parece mucho más moderno que medieval: pone el acento más en las formas que en el fondo, en los procedimientos que en la virtud³⁰¹. Ya vimos lo relativo a la ley, donde Marsilio cree que el factor decisivo de ella es la coercitividad, es decir su aspecto formal. En el caso del gobierno, Marsilio pone el acento en que el pueblo, o su parte prevalente, debe cumplir funciones gubernativas y legislativas. Para Nicolás, esto es cierto en principio, pero no lo es siempre. Lo importante es que la multitud sea virtuosa, no que siempre ejerza ciertas potestades. En términos modernos, Nicolás no cree que la multitud tenga un “derecho” de por sí a cumplir estas funciones. El derecho sólo le corresponde si puede cumplir de buen modo esas funciones, para lo que necesita la virtud. Esto queda aún más claro si vemos el siguiente comentario de Nicolás a un pasaje en el que Aristóteles parece concederle potestades a la multitud³⁰²: “(...) No lo afirma absolutamente. Ya que puede ser que darle tal autoridad y poder a alguna multitud, aunque no fuera bestial ni servil, constituya un gran peligro; en primer lugar porque las personas constantemente están cambiando, y vienen o nacen personas nuevas que pueden ser menos buenas que sus predecesores, y así, poco a poco, la comunidad puede empeorar y convertirse en servil, y sería peligroso que tuviera poder (...) Y entonces no es digno tener poder ni ser llamado pueblo (...) Además, suponiendo que la comunidad fuera de hombres libres y suficientemente razonables, aún así en la elección de príncipes y en correcciones pueden advenir dificultades, desacuerdos y divisiones peligrosas. (...) Además, es posible que la multitud en su conjunto sea razonable de suyo, y sin embargo puede ser engañada por un falso seductor y llegar a conclusiones erradas y peligrosas”³⁰³. Nicolás sigue limitando el principio que él mismo había sugerido. En el pasaje que citamos antes decía que la multitud podía cumplir funciones gubernativas si es que posee virtud. Aquí menciona tres peligros por los que quizás no es prudente darle potestades a la multitud, aún si tiene virtudes. En primer término, la multitud no es estable: hoy puede haber en ella muchos virtuosos, pero nada nos asegura que ese hecho se mantenga estable en el tiempo. Además, po-

³⁰⁰ Sobre este tema, véase el primer capítulo de Cruz Prados, Alfredo, *Ethos y Polis: bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 1999.

³⁰¹ Cfr. Wieland, Georg, “La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, en *Patristica et Mediaevalia*, XXI (2000): 22-36.

³⁰² *Política*, III, 11, 1281b39ss.

³⁰³ *LPA*, 96b, 136b.

demos agregar, es muy difícil quitarle al pueblo una potestad que ya se le ha dado. También hay que considerar que las discordias pueden darse incluso entre los virtuosos: la multitud se divide fácilmente, y eso es peligroso. La idea platónica de la unidad de la polis sigue estando presente en el pensamiento medieval, y sigue siendo un motivo lo suficientemente fuerte como para limitar el poder del pueblo³⁰⁴. Por otro lado, tampoco puede descartarse el riesgo de la demagogia: una multitud razonable puede ser seducida por un demagogo, y esto conlleva muchos peligros. Podemos ilustrar lo lejos que está Nicolás respecto del pensamiento moderno recordando lo que años más tarde dirá Maquiavelo al ocuparse de este problema. En el capítulo 58 del libro primero de los célebres *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el secretario florentino nos dice que la multitud es más sabia que los príncipes, y que “no sin razón se asimila la voz del pueblo a la voz de Dios”³⁰⁵. Si Maquiavelo y, en menor medida, Marsilio de Padua adoptan lo que podemos llamar, parafraseando a Leo Strauss, “el prejuicio democrático”, Nicolás prefiere seguir en este punto a la tradición clásica, insistiendo en la necesidad de poner atención más en la virtud que en el número³⁰⁶.

Para Nicolás, en consecuencia, la multitud debe participar en el gobierno si es virtuosa. Pero no deja de recordar que la multitud no es de por sí garantía de buen gobierno, que este método tiene ventajas —sobre todo a nivel de legislación— pero al mismo tiempo implica varias dificultades que hay que tener en cuenta. Nicolás desconfía profundamente de los métodos democráticos, aún cuando los cree necesarios en cierta medida. Quizás en este punto más que en ningún otro podemos apreciar su carácter moderado, y el carácter de transición de su pensamiento político. Nicolás no podía ignorar el pensamiento de Marsilio, pero tampoco podía suscribirlo enteramente. Le parecían interesantes algunas de sus ideas, pero a la vez creía que su aplicación sin más podría ser muy peligrosa: por esto toma las ideas que le parecen rescatables, sin suscribir su teoría en términos absolutos. Como dijimos, sigue siendo un pensador muy cercano a la tradición clásica, pero que recoge ciertos elementos originales de la formulación política del *Defensor Pacis*.

e) El régimen monárquico y la sucesión

Aunque argumenta muy escuetamente, Nicolás es un claro partidario del régimen monárquico. Debemos recordar que el pensamiento político medie-

³⁰⁴ *República*, IV, 423b.

³⁰⁵ *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, I, 58, Einaudi, Torino, 2000.

³⁰⁶ Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, *op. cit.*, p. 148.

val es, en términos generales, muy favorable a ese régimen. Por otro lado — y aunque no tenemos razones para dudar de su honestidad intelectual en este punto— Nicolás es un intelectual de la corte del rey Carlos V, y eso tiene que haber influido de algún modo en esta cuestión. Eso sí, cree que la monarquía debe tener límites bien establecidos y reglas de sucesión claras.

Nicolás es partidario de la monarquía, y sostiene que también el Estagirita lo era. En rigor, Aristóteles no parece pronunciarse nunca definitivamente a favor de ningún régimen en particular. A ratos parece favorable a la monarquía³⁰⁷, en otros pasajes se inclina por la aristocracia³⁰⁸, y tampoco deja de alabar lo que llama el régimen republicano, mezcla de oligarquía y democracia³⁰⁹. Al Estagirita no le interesa tanto la forma de gobierno como que el régimen esté orientado al interés común y sometido a la ley. Por esto, es menos claro que Platón al señalar cuál es la mejor forma de gobierno³¹⁰. Aunque Oresme cree que el autor de la *Política* era partidario de la monarquía, al mismo tiempo recoge sus observaciones referidas a la necesaria mixtura que debe haber en el mejor régimen: “en este capítulo surge una duda, ya que [Aristóteles] parece decir que la aristocracia es mejor que la monarquía (...) Pero (...) había dicho que la monarquía es el mejor régimen (...) la aristocracia no puede ser mejor (...) Podemos decir que aquí Aristóteles argumenta sin determinar (...) Pero de algún modo la razón que aquí menciona dice verdad, pues se refiere al juicio, y dice que el juicio de varios sabios vale más que el de uno solo. Y entonces, si hubiera un rey que quisiera juzgar y condenar solo, tal monarquía no sería muy buena”³¹¹. Nicolás dice que el Estagirita “argumenta sin determinar”, es decir que da motivos en un sentido, pero que no son concluyentes. Por lo mismo, hay que conectar este pasaje con otros textos si se quiere comprender bien la intención del autor. En esto, Nicolás es un comentarista bastante perspicaz, que sabe leer las obras del pensador griego y que sabe también recordar otros textos de Aristóteles, que contribuyen a una mejor comprensión. La monarquía es lo mejor, pero esto no debe entenderse como el régimen de uno solo que no recibe consejos ni consulta a los sabios: la monarquía no debe ser entendida como ausencia de deliberación. El juicio de varios es mejor que el de uno

³⁰⁷ Véase por ejemplo, *Ética a Nicómaco*, VIII, 10, 1159b9.

³⁰⁸ Por ejemplo, *Política*, III, 15, 1286b4-5.

³⁰⁹ *Política*, IV, 9, 1294a9 y ss.

³¹⁰ Cfr. *República*, IV, 445d. En todo caso, Platón admite —aunque de un modo más limitado que Aristóteles— que el mejor régimen puede ser monárquico o aristocrático. Sobre esto, véase también *El político*, 291d y ss.

³¹¹ *LPA*, 112c, 152b.

solo, y por eso, aunque es mejor que la decisión final esté en manos de uno solo, no es conveniente que éste no escuche a otros: “si un rey realiza los juicios con la deliberación de muchos sabios (...) eso está muy bien hecho. Es también como una mixtura de monarquía y aristocracia, que es más elegible que la monarquía según el primer modo, o que la aristocracia sola”³¹². Oresme es partidario también del régimen mixto. Ya vimos que, en lo que se refiere a la ley, cree que la multitud —o su parte de más valor— debe consentir en su promulgación. Ahora vemos que el rey debe gobernar con el auxilio de sabios, que lo ayuden a realizar juicios correctos. Esto es preferible tanto a la aristocracia como a una monarquía en la que el rey no se asesore con los sabios. El régimen mixto es una idea que aparece ya en *Las leyes* de Platón³¹³, que recoge Aristóteles³¹⁴ y que también propone santo Tomás³¹⁵. Es, por tanto, una idea de larga trayectoria en la historia del pensamiento político, y que Nicolás también adopta para sí³¹⁶. Por otro lado, al darle importancia a la deliberación política como elemento clave de la buena polis, Nicolás adopta el punto de vista clásico. Esta es una cuestión de suma importancia, como ha puesto de relieve Harvey C. Mansfield en su libro *Taming The Prince*, en el que nos muestra que uno de los elementos diferenciadores de la tradición moderna es la ausencia de deliberación política y, en consecuencia, el enorme poder confiado a “uno solo”, hecho que se refleja en el desarrollo moderno del poder ejecutivo³¹⁷.

En todo caso, el punto al que más atención le dedica Nicolás es si acaso la monarquía debe ser electiva o hereditaria, y Oresme discute largamente el tema. Aristóteles menciona este punto en el capítulo 15 del libro III de la *Política*, aunque no establece ninguna posición definitiva³¹⁸. Lo primero que puntualiza Nicolás es que el reino no es una posesión privada, por lo que no puede regirse por las leyes de herencia de posesiones materiales. El reino no es análogo a una casa o a ciertos bienes, sino que es “una dignidad y un señorío y una honorabilidad que exige industria en el gobierno y guardar el

³¹² *LPA*, 112c, 152b.

³¹³ *Las Leyes*, 694c4 y ss.

³¹⁴ *Política*, IV, 9, 1294a9ss.

³¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 105, a. 1.

³¹⁶ Nicolás también realiza observaciones interesantes sobre el régimen mixto en *LPA*, 140c, 180a.

³¹⁷ Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: the ambivalence of modern executive power*, The Free press, 1989. En el capítulo VI Mansfield señala en qué medida Maquiavelo se inspira en Marsilio de Padua.

³¹⁸ *Política*, III, 15, 1286b22 y ss.

bien común del pueblo”³¹⁹, y que además requiere “excelencia en virtud y prudencia”³²⁰. La sucesión del gobierno monárquico no debe darse por testamento: no es una propiedad privada. En un primer momento, Nicolás parece inclinarse por la monarquía electiva, y da varios argumentos en ese sentido. Cita un pasaje de la *Retórica*, en el que el Estagirita había dicho que la nobleza no necesariamente se transmite por linaje³²¹. Entonces, si la monarquía es hereditaria, puede ocurrir que un rey “fuera inútil o malvado”³²². Por otro lado, una nueva elección no perjudicaría a nadie, porque si el hijo del rey tiene las condiciones necesarias, nada obsta a que sea elegido³²³. Además, generalmente, cuando el rey muere sus hijos no tienen mucha edad, y conviene que el rey tenga mucha experiencia³²⁴. Otra razón aportada por Nicolás es que, si la monarquía es por sucesión, el rey “no cree deberle mucho al pueblo, ya que no obtuvo el reino por él, sino por derecho propio”³²⁵. Estos son los argumentos más importantes presentados por el traductor francés en favor de la monarquía electiva.

A renglón seguido, Nicolás da razones por las que es mejor la monarquía por sucesión. En primer término Nicolás señala, recordando el libro II de la *Política*,³²⁶ que “cada uno cuida con mayor solicitud y se esfuerza más en cuidar (...) lo que es propio”. Por este motivo, el reino “estará mejor en manos de quien lo tiene para sí y para sus descendientes, que en manos de quien lo tiene por un tiempo”³²⁷. Este argumento no parece muy sólido, pues se contradice con su primera observación, según la cual el reino nunca puede ser considerado como una propiedad privada. Y la afirmación aristotélica — realizada en el contexto de la crítica a la *República* de Platón — está evidentemente referida a la propiedad privada. La razón esgrimida por Oresme es muy débil, ya que es dudoso —según el mismo Oresme— que el reino pueda ser considerado como parte de la propiedad privada del rey o del linaje. Apunta más tarde que, en un régimen de sucesión, el rey tendrá mucha más libertad para impartir por justicia, pues sabe que sus hijos seguirán siendo

³¹⁹ *LPA*, 65d, 109a.

³²⁰ *LPA*, 113a, 153a.

³²¹ *Retórica*, II, 15, 1390b24ss.

³²² *LPA*, 113b, 153a.

³²³ *LPA*, 113b, 153b.

³²⁴ *LPA*, 113b, 153b.

³²⁵ *LPA*, 113c, 153b.

³²⁶ *Política*, II, 5, 1262b37 y ss. y II, 3, 1261b32-33.

³²⁷ *LPA*, 113d, 153b.

poderosos después de su muerte, mientras que el rey electo tendrá temor que aquellos a los que aplicó justicia se venguen después con sus hijos, que no tendrán ninguna potestad especial³²⁸. Por otro lado, prosigue Nicolás recogiendo una idea aristotélica, el cambio de las leyes las hace más débiles³²⁹. Y, “elegir un nuevo rey es un cambio mucho más grande que si la sucesión es hereditaria, ya que se produce cambio de persona y de linaje”³³⁰. Una novedad de este tipo tenderá inevitablemente a generar discordias y disturbios, ya que “todo el pueblo opina, y difieren en sus opiniones, tanto antes como después de la elección”³³¹. Nicolás considera que en la elección reside un germen de división de la comunidad que debe ser evitado. Si hay elección, resulta inevitable que se conformen bandos en torno a los principales candidatos, y esos bandos se disputarán duramente el poder. En esas disputas, pueden ocurrir muertes, la gente puede armarse y todo esto “conlleva grandes males”³³². Este problema no se soluciona acotando el cuerpo elector, ya que si sólo a unos pocos les corresponde elegir al nuevo rey, se corre el riesgo de corrupción³³³. Si la monarquía es hereditaria, todos saben a quién le corresponde suceder si el rey muere: no es una gran novedad como en el otro caso. Por otro lado, esta opción impide el despliegue de las ambiciones —lo que Agustín llamaba *libido dominandi*—, ya que, “no se apetece tan ardientemente lo que no se puede tener y no se realiza ningún esfuerzo por lograr aquello que sabemos no podemos lograr. Y por esto nadie aspira a ser rey fuera de los que pueden suceder, pero si fuera por elección, muchos podrían querer ser reyes”³³⁴. La elección implica que muchos quieren ser reyes, y eso desata ambiciones que no siempre son sanas. Sabemos de lo que es capaz un hombre ambicioso —que desea “ardientemente”—, y es mejor evitar por principio esa ambición. Nicolás da dos argumentos más: uno de orden histórico, y otro de orden teológico. El argumento histórico señala que la decadencia del imperio romano se debió en gran medida a los disturbios producidos en las elecciones de emperador, disturbios que no hubieran acaecido si Roma hubiera establecido un sistema hereditario de sucesión. El ar-

³²⁸ LPA, 113d, 153b.

³²⁹ *Política*, II, 8, 1269a12ss.

³³⁰ LPA, 114a, 154a.

³³¹ LPA, 114a, 154a.

³³² LPA, 114b, 154a.

³³³ LPA, 114b, 154a.

³³⁴ LPA, 114b, 154a.

gumento teológico dice que la monarquía hereditaria es más cercana al gobierno de Dios³³⁵.

Siguiendo con el método medieval de una *quaestio*, Nicolás se apresta a resolver el problema luego de haber dado varios argumentos en ambos sentidos: “a esta cuestión respondo con la mejor corrección, y salvo mejor juicio, digo primeramente que la vía de nueva elección es o sería la mejor bajo condición, es decir, si las leyes y las reglas de la elección fueran buenas y los electores las respetaran. Ya que si fuera así, tendríamos generalmente mejor rey por elección que por sucesión (...) Pero conviene tomar las cosas tal como son generalmente. Y por esto digo, en segundo lugar, que la vía de sucesión por linaje bien elegido es absoluta y simplemente la más conveniente. Y esto me parece por las razones antes esgrimidas, especialmente para evitar los peligros y los grandes males que podrían surgir de las discordias y las divisiones que seguramente ocurrirían en las elecciones”³³⁶. Nicolás se inclina por la monarquía hereditaria. Aunque reconoce que en principio la elección garantiza un mejor príncipe, señala que más vale tomar las cosas “como son generalmente”. Dicho de otro modo, aunque teóricamente la elección es mejor, ésta presenta tal cantidad de inconvenientes prácticos, que resulta preferible la sucesión hereditaria. Nicolás prefiere no hacerse ilusiones ni construir un modelo teórico de elección, pues cree que los problemas que generan las elecciones no son fáciles de evitar, en lo que constituye una posición muy aristotélica. Las divisiones y los disturbios asociadas a la elección de un nuevo rey no dejarán de producirse, por más elaborado que sea el modo de proceder. En este argumento es posible apreciar un claro eco de las críticas de Aristóteles a Platón presentes en el libro II de la *Política*. Ahora bien, es necesario poner ciertas condiciones a la sucesión. Luego de responder uno por uno los argumentos favorables a la elección, Nicolás establece ciertos requisitos para la monarquía hereditaria, ya que la monarquía no puede regirse por las mismas normas que la herencia ordinaria. La primera regla es que una mujer no puede suceder el trono, ya que “naturalmente la mujer no posee la virtud gubernativa”³³⁷. La mujer puede heredar bienes, pero nunca el trono real. Otra regla en la que Oresme pone especial énfasis es que “nunca suceda alguien de país extranjero o de otra nación”³³⁸. Esta idea aparece en el libro I de la *Política*, donde se dice que “el rey tiene

³³⁵ LPA, 114c, 154a.

³³⁶ LPA, 114d, 154b.

³³⁷ LPA, 115d, 155b.

³³⁸ LPA, 116b, 155b.

que ser (...) de la misma casta [de sus súbditos]”³³⁹. Este es un argumento importante desde el punto de vista político, pues es una afirmación temprana de la unidad nacional entre el rey y el pueblo. Por supuesto, en esto Nicolás no es completamente neutro, pues le interesa la consolidación del reino de Francia, y este es un argumento contrario a cualquier tipo de dominación extranjera.

A propósito de un comentario de Pedro de Alvernia, Nicolás trata también el derecho de rebelión. Aristóteles dice en el libro V de la *Política* que los virtuosos son los que menos tendencia tienen a sublevarse, aunque en rigor les asiste más derecho que a otros³⁴⁰. Al comentar ese pasaje, Pedro de Alvernia dice que existen dos razones por la que los virtuosos no suelen sublevarse. La primera es porque “a causa de las sediciones frecuentemente se ocasiona un daño al bien común”, y los virtuosos y los sabios aman más “el bien común que el propio”³⁴¹. La segunda causa, prosigue Alvernia, es que la rebelión justa exige dos condiciones: causa justa y poder. Pero los virtuosos no suelen tener poder, ni creen que su propia causa es justa. Alvernia cierra este tema con la siguiente afirmación: “si ocurriera que tuvieran una causa justa y poder, y no fuese en detrimento del bien común, promoverían razonablemente disensos, y obrarían mal si no lo hicieran”³⁴². Nicolás cita esta explicación de Alvernia, y señala que no está de acuerdo. En primer término, dice que casi todas las sediciones son injustas: “Digo primeramente que si aquel que mueve a sedición tiende a un mal fin, como sería el provecho propio o la venganza, y no principalmente al bien público, es indudable que esa sedición es mala. Y casi todas son tales (...). Además, si tiende a buen fin, como sería reformar la polis, pero no está seguro de tener éxito, no debe mover a sedición, ya que expone al pueblo al peligro de estar más oprimido que antes (...). Además, si tiende a buen fin y está seguro de tener éxito, todavía hace mal si mueve a sedición si hay posibilidades ciertas que la sedición produzca algún gran mal, como sería homicidio”³⁴³. Naturalmente, las condiciones impuestas por Oresme a la sedición son muy estrictas. Al decir que la sedición no puede hacerse si se sigue de ella “un gran mal”, lo que hace en el fondo es exigir que la sedición sea completamente pacífica. En muchos casos, esto puede resultar un contrasentido, pues resulta imposi-

³³⁹ *Política*, I, 12, 1259b14.

³⁴⁰ *Ibid.*, V, 1, 1301a35ss.

³⁴¹ Pedro de Alvernia, comentario a la *Política*, 571, traducción de Ana Mallea, Eunsa, Pamplona, 2001.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *LPA*, 165a, 204a.

ble garantizar antes de la sedición que no se producirá ningún mal. En la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino también había establecido condiciones bastante escritas para el ejercicio de la rebelión, pero había señalado que de la rebelión no pueden seguirse males mayores que en el gobierno tiránico³⁴⁴. Al restringir la posibilidad de sedición, Oresme la convierte en inviable. La argumentación de Nicolás en este punto es más teológica que filosófica, pues cita varios pasajes de las Escrituras, según las cuales los cristianos deben obedecer a los buenos y a los malos gobernantes.

f) La monarquía universal

En su *Monarquía*, Dante Alighieri realiza una vigorosa defensa de la idea de imperio universal. Según él, todos los reinos “deben estar ordenados a un solo príncipe o principado, es decir, a un Monarca o a una Monarquía”³⁴⁵. Esta obra fue escrita unos cincuenta años antes que el comentario de Nicolás Oresme a la *Política*, y todo indica que el pensador francés conocía el tratado de Dante.

La idea del imperio universal le parecía a Nicolás un absurdo. Dedicó una larga glosa de su comentario a la *Política* a refutar la idea expuesta en la *Monarquía*. Esto a propósito de un pasaje del libro VII de la *Política*, donde Aristóteles habla sobre el tamaño de la polis ideal. Dice allí el Estagirita que “el límite perfecto de la población es la cifra más alta posible para la autarquía de la vida y susceptible de ser abarcada en su totalidad”³⁴⁶. Nicolás adopta en este punto la posición aristotélica, según la cual la polis no puede ser demasiado grande, ya que es necesario que los conciudadanos se conozcan y puedan ordenarse. Para Nicolás, no hay que intentar determinar un número exacto de ciudadanos, ya que “en esta materia no podemos tomar medida matemática y precisa”³⁴⁷. La metodología que debe aplicarse en las

³⁴⁴ *S. Th.*, II-II, q.2, a.2, ad.3.

³⁴⁵ Dante Alighieri, *Monarquía*, traducción de Laureano Robles y Luis Frayle, Tecnos, Madrid, 1992, p. 14. Un buen análisis sobre el pensamiento político de Dante en Ullmann, Walter, “La *Monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político-religiosa”, en id., *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 2003. Véase también Lira, Osvaldo, “Introducción a la monarquía dantesca”, en id., *La vida en torno*, Ediciones Bicentenario, Santiago, 2004.

³⁴⁶ *Política*, VII, 5, 1326b21 y ss.

³⁴⁷ *LPA*, 247c, 289b. Esta afirmación de Oresme está claramente conectada con un pasaje del libro I de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles dice: “nos contentaremos con dilucidar esto en la medida que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el

cuestiones políticas no posee una exactitud matemática. Dicho esto, Nicolás dice: “no quiero dejar pasar este capítulo sin tratar una cuestión que no encuentro discutida en otras partes. A saber, cómo una ciudad puede ser muy grande y también cómo en el mundo hay diversas ciudades, si el reino puede ser demasiado grande y si los diversos reinos del mundo deben estar sujetos a uno. O si por razón un solo hombre mortal debe ser rey o emperador soberano y tener monarquía sobre todos”³⁴⁸. Nicolás se apresta entonces a analizar la cuestión de la monarquía universal propuesta por Dante, aunque no lo menciona explícitamente. Al parecer, Nicolás no conocía una refutación de la tesis de Dante, y por lo mismo señala que se decide a hablar del tema por falta de autores que lo traten.

En la primera parte de la glosa, Nicolás recoge los argumentos de Dante de manera bastante fiel. En primer término, recuerda el término del libro XII de la *Metafísica*, donde se dice que es mejor el gobierno de uno que el de muchos³⁴⁹. Además, el mundo entero está gobernado por un solo soberano, Dios. Y entonces, por semejanza, lo mejor sería tener un solo monarca en la Tierra. Nicolás menciona un pasaje de la *Política*, donde el Estagirita apunta que los griegos son los más aptos para gobernar al resto de los hombres, ya que se trata de una raza “briosa e inteligente”³⁵⁰. Sería natural entonces, según la autoridad del filósofo griego, que los más virtuosos gobernarán sobre todos. Además, así como muchas personas conforman una casa, muchas casas conforman una aldea, varias aldeas son *una polis*, y varias *poleis* conforman un reino, también parece que varios reinos podrían conformar un solo imperio universal³⁵¹. Oresme aporta también varios ejemplos bíblicos en favor de la idea de imperio universal.

Luego, Nicolás rebate la idea del imperio universal, fundado sobre todo en argumentos expuestos en la *Política*. A pesar de la afirmación citada líneas más arriba del libro VII —sobre la natural aptitud de la raza griega para gobernar sobre los otros—, Aristóteles limita de modo muy claro el tamaño de la comunidad. Nicolás recoge esos argumentos. Por un lado, un imperio universal sería de un tamaño “enorme e inmoderado”, y sería como los

rigor por igual en todos los razonamientos”, I, 3, 1094b11 y ss. Véase también en la misma obra I, 7, 1098a26 y ss. y II, 2, 1103b35 y ss.

³⁴⁸ LPA, 247d, 289b-290a.

³⁴⁹ *Metafísica*, XII, 10, 1075b37ss. Utilizamos la traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

³⁵⁰ *Política*, VII, 7, 1327b31.

³⁵¹ LPA, 249a, 291a.

“cuerpos de los gigantes”³⁵². Nicolás cita también a san Agustín, quien había criticado al imperio romano por ser demasiado grande en el libro III de la *Civitas Dei*,³⁵³ ya que más vale “tener un cuerpo pequeño y sano que estar siempre en crisis por enormidad de tamaño o cantidad desmesurada de cuerpo”³⁵⁴. La razón fundamental por la que no sería conveniente la institución de una monarquía universal es que, en un contexto de esa naturaleza, el rey sería incapaz de ordenar una multitud tan grande. No podría conocer a todas las personas ni todos los hechos importantes y, en consecuencia, “no podría juzgar bien ni distribuir correctamente los honores y los oficios”³⁵⁵. Este es un argumento de nítida inspiración aristotélica: en el libro VII de la *Política* el Estagirita dice que la polis no puede ser demasiado grande, ya que los ciudadanos deben conocerse entre sí “para juzgar y distribuir los cargos de acuerdo con los méritos”. Si los ciudadanos no se conocen, “necesariamente el ejercicio de los cargos y la administración de justicia serán defectuosos, pues en estas cosas no se debe improvisar, como ocurre evidentemente cuando el número de ciudadanos es excesivo”³⁵⁶. El principal problema de la monarquía universal sugerida por Dante es que en un régimen tal es imposible el buen gobierno. El buen gobierno requiere mutuo conocimiento y requiere información para tomar decisiones adecuadas. Si la extensión del reino es demasiado grande, ya no es posible cumplir con estas condiciones del buen gobierno. Hay también un problema con la promulgación del derecho positivo en una comunidad política de ese tenor, ya que un determinado derecho positivo no es conveniente para todas las gentes, sino sólo para algunas. Esto porque “según la diversidad de regiones, de conformaciones, de inclinaciones y de costumbres de las gentes, conviene que sus derechos positivos y sus gobiernos sean diferentes”³⁵⁷. La diversidad de pueblos y de costumbres es un hecho que no puede ignorarse. Si los pueblos son distintos entre sí, lo natural es que también lo sean sus derechos y sus gobiernos. Alguien podría objetar, sigue Nicolás, que un mismo rey podría gobernarlos a todos respetando las costumbres de cada pueblo. Eso es imposible, ya que el rey tendría que conocer todo el mundo para gobernar así, y eso no es posible para un hombre mortal. Por otro lado, los límites naturales no harían posible un gobierno así: “diversas regiones están divididas o separadas por mares o

³⁵² LPA, 249b, 291a.

³⁵³ *Civitas Dei*, III, 10.

³⁵⁴ LPA, 249c, 291b.

³⁵⁵ LPA, 249c, 291b.

³⁵⁶ *Política*, VII, 4, 1326b13ss.

³⁵⁷ LPA, 249d, 291b.

por grandes ríos, por bosques, por desiertos, por montañas y por lugares inaccesibles o inhabitables”³⁵⁸. Además, no todos los hombres hablan la misma lengua, y es antinatural que el gobernante no comprenda la lengua materna de los gobernados. Nicolás considera platónica la idea de Dante. Dice que es “una ficción poética o como una imaginación matemática. Ya que, como dije en otro momento, el mundo no está gobernado por estas suposiciones condicionales. Conviene tomarlo tal como es (...) Si tomamos al mundo tal como es según su curso natural, no es buenamente posible que uno sólo sea el soberano monarca, y no podría durar mucho tiempo”³⁵⁹. El gobierno universal pertenece más al terreno de la imaginación que al de lo real. La ciencia política tiene más que ver con lo real que con lo imaginario. La monarquía universal es inviable por muchas razones prácticas, y la política debe tomar en cuenta ese tipo de inconvenientes³⁶⁰.

g) El gobierno de la Iglesia en *Le livre de Politiques d'Aristote*

Quizás uno de las mayores novedades que representa el comentario de Nicolás Oresme a la *Política* es la aplicación de principios aristotélicos al gobierno de la Iglesia. Nicolás es un crítico muy duro del gobierno eclesiástico del siglo XIV y, sobre todo, de la distribución de las riquezas al interior de la Iglesia. Pese a esto, Oresme no va tan lejos como Marsilio de Padua, pues no ataca tanto los principios de la potestad eclesiástica como las prácticas mediante las que se ejerce el poder. Aunque propugna un cambio en el gobierno de la Iglesia y propone una teoría conciliarista, no ataca frontalmente la jurisdicción ni la potestad eclesial. En este apartado veremos cómo se articula el pensamiento de Nicolás Oresme en lo que concierne al gobierno de la Iglesia, aunque siempre teniendo presente que lo que nos interesa es cómo fue recibida e interpretada la *Política* de Aristóteles.

Antes de criticar el gobierno de la Iglesia, Nicolás siempre se cuida de realizar una observación metodológica. El traductor de Aristóteles es consciente de los límites de la filosofía política. Aunque cree que el gobierno de la Iglesia puede ser objeto de un análisis crítico según esta disciplina, re-

³⁵⁸ LPA, 249d, 291b.

³⁵⁹ LPA, 252d, 294a. Nicolás excluye expresamente de este razonamiento al gobierno de la Iglesia, ya que el Papa gobierna por inspiración del Espíritu Santo, cfr. LPA, 250d, 292b. Más adelante Oresme rebate uno por uno los argumentos que había proporcionado en favor del imperio universal.

³⁶⁰ Sobre este tema, véase Sol, Thierry, *Fallait-il tuer César ? L'argumentation politique de Dante à Machiavel*, op. cit., pp. 218 y ss.

afirma siempre su obediencia al Papa y a las normas de la Iglesia. Pero la potestad especial y de inspiración divina que posee el Papa no quita que, según razón natural, puedan decirse ciertas cosas sobre el gobierno de la Iglesia. Nicolás argumenta del siguiente modo: “según san Agustín y san Jerónimo y varios otros doctores, la filosofía natural concede y ayuda mucho a comprender y defender los artículos de fe, y también ayuda la filosofía moral a los mandamientos y consejos de Dios. Y, análogamente, la filosofía política puede ayudar al gobierno de la polis eclesial (...) Y por esto, he anotado algunas de las cosas dichas aquí, con el fin que puedan ser consideradas por otros y ser aplicadas a la polis eclesial. Y estas causas me movieron a hacerlo, y también que tengo un amor especial a esta polis. Y debo tenerlo, pues soy ciudadano de ella, *Deo gracias*”³⁶¹. Oresme se inscribe así en una tradición que busca conciliar razón y fe. Más aún, no sólo cree que es posible conciliar ambos principios, sino que también es una cuestión necesaria. La razón no se opone a la fe: ayuda a creer. Lo mismo ocurre con los mandamientos morales: algunos son dados directamente por Dios, y por eso deben ser obedecidos. Pero su comprensión en términos puramente racionales suele ser posible, y contribuye a ese deber de obediencia. En política no ocurre algo distinto: nada obsta a que las conclusiones racionales relativas al buen gobierno no puedan ser aplicadas por las autoridades de la Iglesia. La referencia a Tomás de Aquino es implícita, en cuanto busca la conciliación de la fe y la razón. Por otro lado, es importante destacar también que un pasaje como éste difícilmente hubiera sido escrito por un averroísta, lo que nos demuestra que, aunque Nicolás recoge ciertos elementos del pensamiento de Marsilio, se trata de un influjo más bien aislado. Dicho de otro modo, Nicolás no adopta el esquema de pensamiento general del autor del *Defensor Pacis*. Marsilio había señalado en esa obra que los dogmas de fe se creen “con simple fe y sin apelar a la razón”³⁶². Con todo, Nicolás reconoce que el gobierno de la Iglesia tiene un carácter especial: “en cuanto a esto, la polis espiritual de la Santa Iglesia no está sujeta a esta ciencia. Ya que esta monarquía espiritual viene de Dios por gracia especial, y su monarca es el lugarteniente de Dios y está gobernada por el Espíritu Santo. Y entonces esta polis no es semejante a la polis temporal, la que viene de Dios por otra influencia y de otra manera”³⁶³. Naturalmente, Nicolás no pretende llevar al extremo el uso de la razón. Como él mismo señala en más de una ocasión, sólo da algunos consejos y advertencias que cree pueden ser útiles a quienes

³⁶¹ LPA, 277c, 319b-320a.

³⁶² *Defensor Pacis*, I, 9, 2.

³⁶³ LPA, 251c, 293a.

gobiernan la Iglesia. Nicolás es muy cuidadoso en los términos que utiliza. Aunque —como veremos— puede ser muy duro en sus críticas a ciertas prácticas de clero, nunca realiza una crítica a los principios de la potestad. Sus críticas se mueven sólo a nivel de las conductas, no pretende invalidar la potestad del Papa para tomar cierto tipo de decisiones. Solamente le interesa indicar que posiblemente algunas de esas decisiones sean equivocadas. Por esto dice en otro lugar que sus críticas suponen y afirman invariablemente que “es verdadera la potestad divina del Santo Padre de Roma y lo que cree la Santa Iglesia”³⁶⁴. Pero esto no quita que aunque la Iglesia no está sujeta a esta ciencia, “por ventura es bueno considerar lo que podría decirse por luz natural de la polis eclesial según esta filosofía”³⁶⁵. Nicolás navega así entre dos aguas: no está dispuesto a renunciar a la crítica fundada en la razón, pero sabe que el gobierno eclesiástico no es idéntico al gobierno temporal. Se trata, sin duda, de un intento nada fácil. Ni Tomás de Aquino ni Alberto Magno habían dirigido su atención sobre el gobierno de la Iglesia al comentar la *Política*. Por su parte, Marsilio de Padua atacó duramente la idea misma de libertad espiritual pretendida por el cristianismo³⁶⁶. Nicolás critica ciertas prácticas eclesiásticas a partir de la *Política*, pero no se trata de una crítica agresiva ni que pretenda reducir al mínimo la potestad papal, o la misma jurisdicción eclesiástica. Esta idea representa una novedad, y es una de las mayores aportaciones de Oresme, para quien la filosofía política puede ser una ayuda para el gobierno de la Iglesia³⁶⁷. Veamos los temas tratados por Nicolás a este respecto.

Mientras comenta una observación de Aristóteles sobre el derecho consuetudinario³⁶⁸, Nicolás escribe una larga glosa sobre el gobierno de la Iglesia, en la que trata sobre el modo de ordenar esta polis, sobre las cosas que deberían cambiarse, y cómo debería producirse ese cambio³⁶⁹. Su crítica a la Iglesia se concentra en dos puntos: la desigualdad entre los miembros del clero, y la concentración de poder por parte del obispo de Roma. A Nicolás

³⁶⁴ LPA, 122b, 159b.

³⁶⁵ LPA, 122c, 159b.

³⁶⁶ Cfr. Sabine, George, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 228.

³⁶⁷ Cfr. Quillet, Jeannine, “Politique et ecclésiologie dans le *Livre de Politiques* de Nicole Oresme”, en *L'Homme et son univers au moyen âge*, Actes du septième congrès international de philosophie médiévale, Christian Wenin (op.), Louvain-la-Neuve, 1986, 856-862.

³⁶⁸ *Política*, III, 16, 1287b 6 y ss.

³⁶⁹ LPA, 122c, 159b.

le molesta la acumulación de cargos de algunos dignatarios de la Iglesia. Por lo mismo, dice que “las dignidades y las posesiones” deben ser ordenadas por ley de modo que “las grandes desigualdades sean siempre evitadas”, ya que “por ventura, la desigualdad bien proporcionada según esta regla no fue suficientemente conservada en la polis eclesial”³⁷⁰. La Iglesia no se ha cuidado bien, dice Nicolás, de mantener una desigualdad moderada, y algunos han acumulados cargos y riquezas. Esto se ha hecho mediante “fraudes, favores, decepciones, corrupción”³⁷¹. Así, hombres no del todo virtuosos alcanzaron grandes posiciones al interior de la Iglesia. Esta es la causa por la que el estado sacerdotal ha empeorado en sus costumbres. También lo ha afectado la pompa que lo rodea. Nicolás le aplica en este punto una cita bíblica al gobierno de la Iglesia: “Pero vosotros os habéis apartado del camino, habéis servido de tropiezo a muchos en la Ley”³⁷². Para Oresme, se trata de una situación escandalosa, que debe ser corregida. No es este el único lugar en el que Nicolás trata esta cuestión. Unas páginas antes, había señalado que la cantidad de propiedad privada debe tener un límite, y señala que en la Iglesia la desigualdad es inmoderada y “no congruente con buena polis”³⁷³. En otro sitio advierte que “entonces, así como un cuerpo está mal dispuesto si uno de sus miembros atrae para sí mucho alimento (...) Un cuerpo así no puede vivir por mucho tiempo. Análogamente, una polis no puede durar mucho cuando por exacciones o malos contratos o por leyes mal hechas o mal aplicadas uno de los miembros atrae para sí mucha alimentación, es decir, muchas riquezas (...) Y por esto los gobernantes de cualquier pueblo o de la Iglesia deben tomar resguardo cuidadosamente”³⁷⁴. Se trata de un tema recurrente en el comentario a la *Política*. Cada vez que puede —y Oresme se encarga de que las ocasiones no sean pocas— nuestro autor critica duramente la excesiva desigualdad existente. Para él, resultan inconcebibles las diferencias muy grandes. En lo que constituye una idea muy aristotélica, sostiene que es una situación muy poco armónica al interior de una polis. En todo caso, Oresme cree que este principio debe ser aplicado por toda polis. Por eso dice que la cantidad de propiedad privada en ningún caso puede ser ilimitada. El bien común exige establecer límites para impedir que se extremen los niveles de desigualdad. La sobreabundancia es negativa para

³⁷⁰ LPA, 123a, 160a.

³⁷¹ LPA, 123a, 160a.

³⁷² *Malaquías*, 2:8.

³⁷³ LPA, 104a, 144b.

³⁷⁴ LPA, 170c, 209b-210a.

la comunidad política, puede ser principio de rebeliones o de desórdenes³⁷⁵. Desde luego, Nicolás no cree que todos debamos tener la misma cantidad de propiedad. La cuestión es que las posesiones de los ciudadanos “no sean iguales, ni tampoco que sean muy desiguales”³⁷⁶. Esto vale también para la Iglesia, y Nicolás no cree que la Iglesia del siglo XIV sea un ejemplo en este sentido. Según él, las diferencias son simplemente inaceptables.

El otro punto que critica Nicolás es la concentración de poder. Nicolás se cuida de no responsabilizar de esto directamente al Papa y dice que “varios, por adulación o por ignorancia, persuadieron a los Santos Padres que usaran la plenitud de su potestad y se reservaran maravillas y cobraran nuevas exacciones y de usar modos que, a primera vista, parecen contrarios a los cánones antiguos”³⁷⁷. La concentración de poder en una sola persona no es conveniente. Sólo podría funcionar un gobierno así “por milagro divino”³⁷⁸, ya que ordenar a una multitud tan grande es imposible para un solo hombre. La razón de esto es que “un hombre mortal, por luz natural, no puede conocer las costumbres y los méritos de la multitud sacerdotal”³⁷⁹. Además, no es adecuado que el Papa esté por sobre la ley, ya que según la filosofía política, es mejor “ser gobernado por buena ley que por buen príncipe”³⁸⁰. Nicolás sigue aplicando principios políticos accesibles por razón natural al gobierno de la Iglesia. En los siglos posteriores veremos que muchas de estas críticas se repetirán en boca de los reformadores protestantes. Nicolás es, desde luego, mucho menos radical en la profundidad de la crítica, pero no es menos cierto que no teme emitir juicios muy duros si considera que la situación lo justifica.

Sobre el modo correcto de la reforma, Nicolás se inclina por una teoría conciliarista. Dice que, según Aristóteles, este derecho “corresponde a la multitud”³⁸¹. Y la congregación de la multitud son los llamados *conciles*. Los concilios son útiles para evitar los errores y para corregir las costumbres. El concilio debe estar integrado por los miembros del sacerdocio y también “por gentes de otros estados”³⁸², aunque Oresme no especifica mucho más

³⁷⁵ LPA, 104a, 144b.

³⁷⁶ LPA, 104a, 144b.

³⁷⁷ LPA, 123b, 160a.

³⁷⁸ LPA, 123c, 160a.

³⁷⁹ LPA, 123c, 160a-160b.

³⁸⁰ LPA, 123c, 160b. Nicolás también aborda este tema en LPA, 139a, 178a-178b.

³⁸¹ LPA, 124b, 160b.

³⁸² LPA, 124d, 161a.

qué quiere decir con esto último. Nicolás cree que el gobierno de la Iglesia debe integrar a la multitud cristiana, pero no encontramos en él nada parecido a un programa conciliarista bien definido³⁸³. Además, supone que la Iglesia está gobernada por el Espíritu Santo y por tanto —aunque cree muy necesaria la convocación de un concilio— se somete en esta cuestión al criterio del obispo de Roma, ya que aunque algunos creen que es un gobierno tiránico, “debemos suponer lo contrario, y por esto si el Santo Padre apostólico, a quien corresponde realizar esta convocación, estuviera suficientemente advertido y tuviera oportunidad de la conveniencia de reformar o corregir ciertas cosas o para mejorar lo que ya es bueno, afirmo que lo convocaría”³⁸⁴. La formulación de Nicolás conserva cierta ambigüedad, ya que en el fondo señala que el Papa no lo convoca porque no le han advertido con claridad la necesidad de hacerlo. La responsabilidad puede recaer sobre sus colaboradores, e incluso sobre el mismo Papa si no lo hace estando advertido. Sabemos que Nicolás pudo convencer al rey Carlos V de realizar una elección de canciller, y por eso termina esta larga glosa diciendo que a los gobiernos seculares corresponde auxiliar la labor de la Iglesia, como lo ha hecho especialmente “el rey de Francia, que es muy católico y verdadero hijo y campeón de la Santa Iglesia y el más excelente de todos los príncipes terrenales que hay en este mundo. Y él ha aplicado esta doctrina política, que podría ser muy valiosa para esta reforma”³⁸⁵. En todo el largo comentario a la *Política*, Nicolás no elogia en ninguna ocasión al Papa. Es más, su glosa más crítica al gobierno de la Iglesia, finaliza con una alabanza al rey de Francia. Nicolás parecer mostrar un contraste: por un lado, el lamentable manejo de la Iglesia; por otro el excelente gobierno del reino de Francia. Aunque es cierto que Nicolás le debía mucho más al rey de Francia que al Papa, sus críticas al gobierno de la Iglesia no son del todo infundadas. Nicolás no escribe un panfleto ni una diatriba agresiva. Pretende advertir, y lo hace con todo cuidado, de los riesgos que conllevan ciertas prácticas. Es muy prudente en las formas, pero eso no impide que sus críticas sean duras.

Por su parte, en el *Defensor Pacis*, Marsilio cuestiona la legitimidad de toda potestad eclesiástica, reduciéndola enteramente al poder civil. Marsilio sostiene que, por ejemplo, el derecho de excomunión no pertenece a la Iglesia, sino al poder civil³⁸⁶. La Iglesia no puede juzgar a nadie. Además, no tiene en rigor derecho a la propiedad privada, y la jerarquía eclesiástica es de

³⁸³ Cfr. Menut, Albert Douglas, *Le livre de Politiques*, *op. cit.*, p. 9.

³⁸⁴ *LPA*, 125a, 161b.

³⁸⁵ *LPA*, 125a, 161b.

³⁸⁶ *Defensor Pacis*, II, 6, 12.

origen humano y no divino³⁸⁷. Marsilio reduce a la Iglesia a su mínima expresión: no tiene derecho a nada, todas las potestades que tiene de hecho las tiene por delegación del poder civil. Marsilio pretende solucionar el conflicto de potestades, eliminando por principio cualquier posibilidad de conflicto: la Iglesia no tiene ningún derecho que exigir frente al poder civil. Nicolás critica directamente esta tesis. Aunque no menciona a Marsilio, es obvio que piensa en él. Para esto, se apoya en Aristóteles, quien en la *Política* se señala que parte de la polis debe destinarse al culto divino, y que “serán comunes a toda la ciudad los gastos del culto de los dioses”³⁸⁸. A partir de esto, Oresme defiende la legítima jurisdicción eclesiástica. Afirma que los sacerdotes deben estar exentos del pago de impuestos, aunque —como toda parte de la polis— su propiedad tampoco puede ser ilimitada³⁸⁹. A continuación, dice que “los sacerdotes de buena polis deben ser señores de sus posesiones y de sus gentes. Y deben tener esta jurisdicción”³⁹⁰. Los sacerdotes son parte necesaria de la comunidad política. Para cumplir bien con sus fines, necesitan propiedad privada y necesitan también tener cierta potestad sobre sus miembros. Aunque es cierto que la jerarquía eclesiástica puede haber cometido errores —sobre todo en lo referido a la acumulación de posesiones y la desigualdad—, eso no anula su legítima jurisdicción sobre todo aquello que es necesario para realizar sus fines. Nicolás cree que la Iglesia tiene una jurisdicción legítima, tanto para distribuir los honores y los oficios en su seno, como para juzgar a sus integrantes. Nicolás aporta para esto varias razones. Una de ellas es que los sacerdotes necesitan para su trabajo tranquilidad y libertad, y si no poseyeran jurisdicción, “no tendrían reposo sin molestias ni libertad”³⁹¹. La Iglesia no puede depender en todo de otro poder, debe tener una relativa autonomía en sus quehaceres. De otro modo, sería imposible que cumpliera sus fines. Además, es lo que corresponde a su dignidad. Nicolás se aparta así, una vez más, de las propuestas radicales de Marsilio de Padua. No está dispuesto a llegar tan lejos, ya que no cree que la solución de los problemas que afectan a la Iglesia pasen por someterla enteramente al poder civil. Por esto, aún cuando es un crítico muy duro de ciertas prácticas eclesiales, Nicolás no puede ser considerado como un escritor anti-papalista ni proto-reformista, ya que su crítica nunca apunta —ni implícita ni explícitamente— a los principios en virtud de los cuales la Iglesia tiene potestad.

³⁸⁷ Ibid., I, 19, 6.

³⁸⁸ *Política*, VII, 10, 1330a8-9.

³⁸⁹ *LPA*, 269a, 311a.

³⁹⁰ *LPA*, 269b, 311a.

³⁹¹ *LPA*, 270d, 312b.

Es, en este sentido, un fiel representante de lo que algunos estudiosos han llamado la *via media*, que consiste en la búsqueda de una posición alternativa entre quienes atacaban al Papa sin ninguna contemplación, y los que defendían la *plenitudo potestatis* del obispo de Roma³⁹².

4. CONCLUSIONES

Hemos visto con cierto detalle algunos de los principales temas que trata Nicolás Oresme en su comentario a la *Política* de Aristóteles. A diferencia de los comentadores que le precedieron, Nicolás intenta —a partir del texto del filósofo griego— aplicar los principios a las instituciones políticas del siglo XIV. Por cierto, se trata de un desafío intelectual de una dimensión mayor, considerando la diversidad de circunstancias del mundo griego respecto de la Francia y la Iglesia medievales. Ni Tomás de Aquino ni Alberto Magno se habían planteado semejante proyecto. Marsilio de Padua, aunque el *Defensor Pacis* no es en estricto rigor un comentario a la *Política*, intentó anular completamente el poder de la Iglesia a partir de dicha obra, pero su objetivo parece ser atacar a la Iglesia, y Nicolás no pretende hacer algo así. En todo caso, no podemos decir que Nicolás haya tenido pleno éxito en su intento. Un proyecto de esa naturaleza excedía sus posibilidades, por varias razones. Nicolás Oresme formaba parte de la corte real, y eso le imponía deberes cotidianos que seguramente dificultaron su labor filosófica. Por otra parte, Nicolás no puede ser considerado tanto como filósofo, sino más bien como intelectual dedicado a las ciencias exactas, como la física o las matemáticas. Por lo mismo, no es poseedor de un genio filosófico de la talla de un Tomás de Aquino o de un Guillermo de Ockham. Oresme no ha pasado a la historia por ser un filósofo sobresaliente. Lo suyo son más bien las observaciones desde el sentido común, la crítica a cierto tipo de prácticas y costumbres, pero no la elucidación de grandes principios. Es en este contexto donde debe realizarse la justa valoración de sus aportes al pensamiento político.

¿Dónde podemos ubicar a Nicolás Oresme en un esquema de filosofía política medieval? Si bien recibe un claro influjo del *Defensor Pacis*, está lejos de asumir las posturas más radicales de Marsilio. Aunque tiene posiciones en común con santo Tomás, su tratamiento de los temas está muy

³⁹² Cfr. Babbitt, Susan, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, *op. cit.*, pp. 136 y ss. Véase también Pacaut, Marcel, "La permanence d'une via media dans les doctrines politiques de l'Église Médiévale", *Cahiers d'histoire publiés par les universités de Clermont-Lyon-Grenoble* 4 (1958) : 327-357.

lejos de los planteamientos del Aquinate. En primer término, es importante apuntar que Nicolás se ve a sí mismo como un genuino aristotélico. Oresme sigue siempre al filósofo griego, y cuando sostiene posiciones en problemas que Aristóteles no conoció o no trató, intenta discernir cuál sería la posición del Estagirita. Sin perjuicio de lo anterior, y a pesar de que lo cita en contadísimas ocasiones, Oresme sigue a Tomás en lo relativo a los principios que rigen la vida política. Esto es evidente, por ejemplo, en lo que concierne a la ley natural y sus relaciones con la ley positiva, donde Nicolás se inclina claramente por la posición tomista frente a la reformulación marsiliana del derecho natural. Lo que ocurre es que santo Tomás no trató problemas prácticos. Por las razones que fuere, no eran problemas de su interés —como vimos antes. Y es en estos temas en los que Nicolás se acerca más a Marsilio, aunque siempre a nivel de la crítica contingente, nunca de los principios. Nicolás no suscribe las tesis fundamentales de Marsilio: la coactividad como elemento esencial de la ley, la reducción de todo derecho natural a derecho positivo, y la negación de toda jurisdicción eclesial. La primera no es suscrita en ningún momento por Oresme, y las otras dos son explícitamente negadas en el *Livre de Politiques*.

En este sentido, parece muy atinada la inclusión de Nicolás Oresme en lo que se ha llamado la *via media*, frente al conflicto de las potestades. Nicolás no es un defensor de los derechos de la monarquía frente a los derechos del papado a todo evento. Intenta establecer criterios útiles para resolver problemas, pero cree que tanto al poder temporal como al poder espiritual le corresponden ciertas potestades específicas, autónomas. Por otro lado, Oresme es un convencido de que el estudio de la política puede realizarse con independencia de la teología. Esta idea es, evidentemente, aristotélica, pero también tomista³⁹³. En Nicolás vemos como el estudio de los fenómenos políticos avanza, se desarrolla y se aplica a las instituciones del siglo XIV, siempre a partir de las enseñanzas del filósofo griego. Este es un proceso que se desencadena con la aparición de la *Política*, y que se completará con el surgimiento del pensamiento político propiamente moderno a partir del siglo XVI. En este proceso, Nicolás cumple un papel muy importante, pues es el primero en proponer una reforma de la Iglesia a partir de la *Política* de Aristóteles, sin que esa propuesta sea un ataque despiadado, como en el *Defensor Pacis*.

³⁹³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

CAPÍTULO IV

EL VALOR DE LA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA Y SU RECEPCIÓN MEDIEVAL

*Además de todo esto debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, pues la mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en lo demás, fallan en lo práctico. En efecto, no hay que considerar exclusivamente el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es relativamente fácil de alcanzar y adecuado para todas las ciudades.*³⁹⁴

Ciertamente es discutible la tesis de Ullmann y Senellart, según la cual el redescubrimiento de la *Política* constituye un punto de inflexión radical en la historia del pensamiento³⁹⁵, aunque es innegable que esta obra de Aristóteles varió de modo decisivo el modo de entender los problemas políticos. El agustinismo político queda definitivamente superado con la incorporación de este texto del filósofo griego³⁹⁶. Nunca más la sociedad podrá ser considerada solamente como una cuestión de orden sobrenatural, como una derivación del pecado. A partir de la obra del Estagirita las relaciones políticas son propias de la naturaleza humana. Y también se dieron en el estado de inocencia, añade Tomás de Aquino³⁹⁷. Pero, ¿qué significó realmente la *Política*? ¿Qué lugar le corresponde en la historia del pensamiento medieval y del pensamiento político en general? ¿Hasta dónde llega su influencia?

Como bien notó Jaeger hace ya muchos años, las obras de Aristóteles difícilmente admiten una lectura unívoca³⁹⁸. El Estagirita —comprendiendo la naturaleza compleja de la realidad— parece ser contradictorio en más de una ocasión. Su estilo parco y sintético no contribuye mucho a una lectura fácil.

³⁹⁴ *Política*, IV, 1, 1288b33 y ss.

³⁹⁵ Cfr. Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983 y Senellart, Michel *Machiavélisme et raison d'État*, op. cit., p. 34. Sobre esto, véase Bertelloni, Francisco, “El testimonio de Alberto Magno sobre la *Política* de Aristóteles”, en *Patristica et Mediaevalia*, XXI (2000): 37-58.

³⁹⁶ Cfr. Arquillière, Henry D., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, op. cit.

³⁹⁷ *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

³⁹⁸ Jaeger, Werner, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, op. cit.

El mismo Jaeger, aún cuando su interpretación no nos parezca enteramente correcta hoy, supuso que en la *Política* hay, en verdad, dos libros con orientaciones radicalmente distintas. Aunque, como bien dice Guthrie³⁹⁹, no resulta muy convincente presumir una ruptura de ese tipo en la obra del filósofo griego, la tesis de Werner Jaeger es esclarecedora respecto de lo complicado que es comprender cabalmente qué quiere decir el autor de la *Política*, ya que —en una misma obra, y aún en un mismo libro de la obra— el Estagirita habla desde diversos supuestos. No es completamente casual que algunos autores critiquen duramente la *Política* de Aristóteles como “totalitaria”, mientras que otros crean que en ella se encuentran los principios más importantes para fundar una correcta filosofía social⁴⁰⁰.

La *Política* representa el esfuerzo de Aristóteles por racionalizar los conflictos que se dan al interior de la polis. Al mismo tiempo, la *Política* busca superar tanto las posiciones escépticas propias de los sofistas como la utopía platónica. Sin perjuicio de lo último, Aristóteles rescata las intuiciones básicas de su maestro: la convicción de que es posible pensar la política racionalmente y que la polis debe ser ordenada a partir de las correctas concepciones de lo bueno y lo justo. Naturalmente, la articulación de un esfuerzo de este tipo no puede estar exenta de complejidades. Aristóteles está consciente de eso, y por eso señala en la *Ética a Nicómaco* que en las cosas humanas no debemos esperar encontrarnos con el mismo tipo de exactitud que en las ciencias exactas. Más nos valdrá, dice, contentarnos con verdades generales y esquemáticas⁴⁰¹. El Estagirita elabora su filosofía política a partir de estas pocas convicciones, pero nutriéndose al mismo tiempo de los datos aportados por la experiencia política. Aunque conservamos sólo una de ellas⁴⁰², sabemos que recopiló más de cien constituciones griegas; y los libros IV, V y VI de la *Política* dan cuenta de alguna manera de esa exhaustiva investigación. El filósofo griego realiza un genuino esfuerzo por conservar a lo largo de su obra tanto el valor de la experiencia como el espíritu normativo que hereda de Platón. Es justamente esta dualidad la que llevó —equivocadamente a nuestro juicio— a Werner

³⁹⁹ Guthrie, W.K., *Historia de la filosofía griega*, tomo VI, *Introducción a Aristóteles*, *op. cit.*, pp. 27 y ss.

⁴⁰⁰ Cfr. Barnes, Jonathan, “Aristotle and political liberty”, *op. cit.*, y —para la postura contraria—, George, Robert P., *Making men moral: civil liberties and public morality*, *op. cit.*

⁴⁰¹ *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b11 y ss. Cfr. Spaemann, Robert, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980.

⁴⁰² *Constitución de los atenienses*, Gredos, Madrid, 1995, traducción de Manuela García Valdés.

equivocadamente a nuestro juicio— a Werner Jaeger a suponer una ruptura radical en la evolución del pensamiento aristotélico. La postura de Jaeger es reveladora por un lado, pero termina por oscurecer la parte más esencial del asunto, el verdadero y más profundo propósito de Aristóteles. Si Jaeger tiene razón, entonces existe un Aristóteles joven, idealista y platónico por un lado, y un Aristóteles maduro y empirista por otro. Desde luego, esta tesis elimina cualquier consideración de la *Política* —y de toda la obra de Aristóteles— como un trabajo unitario. Pero, de algún modo, la inagotable riqueza de la *Política* y el interés que provoca hasta nuestros días parecen ir por el sentido exactamente contrario⁴⁰³. La *Política* de Aristóteles es lo que es justamente por constituir quizás el intento más serio en la historia del pensamiento político por intentar integrar coherentemente ambas inclinaciones. Esto puede apreciarse de modo particularmente claro en la lectura del libro II de la obra: allí se critica a Platón, pero siempre desde la perspectiva del mejor régimen. Por eso dice Aristóteles, al iniciarse el libro II: “puesto que nos hemos propuesto considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la mejor de todas para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos, hemos de examinar también las otras formas de gobierno, no sólo aquellas que usan en la actualidad algunas ciudades que tienen reputación de gobernarse bien sino las que pueden existir en teoría y parezcan dignas de aprobación; el fin de esto es poder encontrar la forma recta y útil”⁴⁰⁴. Aristóteles se dispone a criticar duramente a Platón, pero no critica radicalmente la perspectiva platónica⁴⁰⁵. No podemos nunca olvidar que su crítica tiene como fin “encontrar la forma recta y útil”. Tanto es así, que incluso podríamos decir, con Pierre Pellegrin, que Aristóteles critica a Platón por falta de ambición: al circunscribir su proyecto político a una polis ideal, y al admitir en las *Leyes* que la perfección política debe sacrificarse en nombre del realismo, el autor de la *Républica* abandona la búsqueda de lo verdaderamente mejor para las *poleis* reales. Aristóteles cree que la perfección de las cosas humanas, aún con toda su variabilidad y contingencia, debe ser buscada y por tanto ninguna polis, por más defectuosa que sea, debe dejar de bus-

⁴⁰³ Pierre Aubenque critica la tesis de Jaeger en los siguientes términos: “Así, el método genético, siempre más preocupado de los procesos que de las estructuras, más preocupado de descubrir las contradicciones de una doctrina que su coherencia, más atento a la inestabilidad de un pensamiento que a su vocación de unidad, ha tendido, incluso sin quererlo, a volverse una interpretación peyorativa, no viendo sino transición y pasaje entre extremos, ahí donde el punto de vista del autor quizás nos habría permitido discernir una cima”, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰⁴ *Política*, II, 1, 1260b26ss.

⁴⁰⁵ Cfr. Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985, p. 123.

car el mejor régimen, la mejor constitución adecuada a sus circunstancias⁴⁰⁶. Aristóteles es plenamente consciente de la tensión que existe entre teoría y práctica. Se trata de una tensión que no pretende obviar y que atraviesa tanto su ética como su política: pero a fin de cuentas tiene la convicción que las cosas humanas pueden alcanzar *su* perfección, perfección adecuada por cierto a su propia naturaleza. También puede ayudarnos a entender la vocación de la política aristotélica el primer capítulo del libro IV de la *Política*, uno de los libros en los que el Estagirita desarrolla una ciencia política de corte más “realista”, si cabe la expresión. Allí el pensador griego nos dice que corresponde a la ciencia política considerar cuál es el mejor régimen “si no existiera ningún obstáculo exterior”, pero también “qué régimen es adecuado a quiénes”, porque no todos son aptos para lograr el régimen mejor. En consecuencia, al legislador y al político no se les debe ocultar “cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias”. También, sigue nuestro autor, debe conocerse “el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, pues la mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en lo demás fallan en lo práctico”⁴⁰⁷. La ciencia política debe buscar entonces el mejor régimen, pero en pocas ocasiones el mejor régimen absolutamente hablando podrá ser aplicado aquí y ahora. La búsqueda del mejor régimen es necesaria, pero hay que saber adaptarla a las diversas circunstancias de la realidad humana: es lo propio del legislador y del político⁴⁰⁸. Por esto también Aristóteles nos dice, en el célebre pasaje donde distingue lo justo natural de lo justo convencional, que el mejor régimen es por naturaleza sólo uno en todas partes: la expresión “en todas partes” tiene, como bien ha señalado Pellegrin, un sentido distributivo. A cada polis le corresponde un régimen mejor, cuya variabilidad es por cierto relativa y no absoluta⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Cfr. Pellegrin, Pierre, *Les politiques, op. cit.*, Introduction, p. 35.

⁴⁰⁷ *Política*, IV, 1, 1288b21 y ss.

⁴⁰⁸ Esta es también la razón por la cual Aristóteles nos dice en algunos pasajes que en la mejor polis la virtud del buen ciudadano no coincide con la del hombre de bien, y en otros pasajes afirma lo contrario: en la mejor polis “sin obstáculos” ambas virtudes coincidirán, pero es posible pensar en una polis imperfecta que alcance su mejor constitución sin que ambas coincidan necesariamente en todos los ciudadanos. Cfr. *Política*, III, 4, 1277a2ss y III, 17, 1288a37ss.

⁴⁰⁹ *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1135a4-5. Véase sobre el justo medio que es relativo de un modo parcial, II, 6, 1106a24ss y IV, 5, 1126b2-3. Nos parece que el pasaje sobre lo justo natural (V, 7, 1134b18ss) debe ser interpretado también desde esta óptica: al interior de lo justo político existe lo justo natural, pero es imposible determinar en qué consiste de un modo preciso prealablemente, ya que éste admite diversos modos de realiza-

Es en este contexto amplio de unidad de la filosofía práctica aristotélica que debemos comprender todas las enseñanzas del filósofo griego: la naturaleza de la polis, la conexión de la ley con la virtud y la crítica al individualismo del sofista Licofrón, entre muchas otras cosas. No entender en su radical profundidad la naturaleza del esfuerzo aristotélico puede inducir a error. La *Política* no admite lecturas parciales y descontextualizadas. El libro III no puede leerse sin tener en cuenta algunos pasajes del libro II. El libro VII debe conectarse con otros pasajes del libro V. Aristóteles critica al sofista Licofrón no porque crea que el estado deba tener un pleno control sobre la vida de las personas —como de alguna manera postula Jonathan Barnes— sino porque piensa que en una comunidad política genuina debe existir la preocupación por el bien del otro, debe existir la amistad política. El grupo de amigos no adquiere un carácter totalitario si algún miembro del grupo se preocupa por la virtud del otro. Más aún, si es que realmente son amigos esa preocupación no sólo es inevitable, sino que también es adecuada y debida. Y la polis es, de algún modo, la extensión de la amistad⁴¹⁰.

Una filosofía política que no reconozca a la razón como criterio decisivo en las cuestiones políticas pierde en rigor su carácter de tal, pues tiende a transformar la política en un asunto de pura fuerza. Y si la política es pura fuerza, también es, de alguna manera, pura manipulación. Esta es la tesis de los sofistas Gorgias y Trasímaco⁴¹¹. El último capítulo del último libro de la *Ética a Nicómaco* es esclarecedor a este respecto. Allí, el Estagirita señala que en asuntos políticos la experiencia es imprescindible: la sabiduría política la exige⁴¹². La polis ideal no puede construirse al margen de los datos aportados por la realidad. Pero al mismo tiempo Aristóteles critica duramente a los sofistas, ya que la realidad por sí misma tampoco constituye un criterio político. La realidad sólo aporta datos, pero esa información debe ser

ción. Esto no quita desde luego que hayan cosas que no deban hacerse nunca, cuestión que Aristóteles admite expresamente (cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a8ss y III, 1, 1110a23ss, y también *Retórica* sobre la ley común, I, 13, 1373b1ss, y *Política*, II, 4, 1262a36), pero lo justo natural es en definitiva una cuestión política y, por tanto, variable en su modo positivo de realización. Cfr. Pellegrin, Pierre, “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, en *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote, op. cit.* Véase del mismo autor, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, Paris, 2002, pp. 187 y ss.

⁴¹⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155a20 y ss.

⁴¹¹ Esta posición está retratada en los diálogos platónicos. Véase *Gorgias*, 483d y *República*, I, 344c.

⁴¹² *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181a13-14 y I, 3, 1095a3 y ss.

analizada y juzgada con criterios racionales. Aquí fallan los sofistas, quienes suponen que basta con recopilar información para obtener la mejor legislación. La selección de las mejores leyes, dice el filósofo griego, “requiere inteligencia”⁴¹³ y esta es sin duda la parte más difícil: “de la misma manera, pues, las colecciones de leyes y de constituciones políticas podrán ser utilísimas para los que pueden contemplar y juzgar qué es lo que está bien o lo contrario y qué disposiciones vienen bien a cada caso; pero los que sin ningún hábito, recorran tales documentos no podrán juzgar acertadamente”⁴¹⁴. Aristóteles intenta superar así también la perspectiva de los sofistas: la realidad exige un criterio de evaluación, porque no es unívoca. Ese criterio no es otra cosa que la misma racionalidad: un estudio racional de los asuntos políticos podrá permitirnos distinguir las buenas leyes de las malas. Esto es justamente lo que el Estagirita se propone realizar en su *Política*⁴¹⁵.

Como bien sabemos, la *Política* tuvo escasa influencia en el mundo helenístico. Recibió más tarde alguna referencia indirecta de Cicerón y sólo fue re-descubierta en la segunda mitad del siglo XIII, en plena Edad Media⁴¹⁶. Los árabes no la habían conocido, y Guillermo de Moerbeke realizó la primera traducción al latín. Alberto Magno y Tomás de Aquino fueron sus primeros comentaristas. Tomás capta perfectamente la profundidad del desafío aristotélico y su gran aporte consiste en comprender también que los asuntos políticos pueden ser estudiados al margen de consideraciones teológicas. Santo Tomás admite la perspectiva natural de Aristóteles: la política es una disciplina autónoma en el ámbito que le es propio, ya que puede concluirse racionalmente que la naturaleza humana es esencialmente política. Por tanto, ningún estudio antropológico podrá obviar lo que la sociedad es y sus principales características. Tomás de Aquino

⁴¹³ Ibid., 1181a21.

⁴¹⁴ Ibid., 1181b6-11.

⁴¹⁵ Cabe apuntar también que la filosofía práctica posee un estatuto epistemológico propio y que, como tal, no puede ser reducida a la prudencia, como ha pretendido Gadamer. La prudencia es, sin duda, la virtud que articula las distintas dimensiones del saber y obrar humanos en una acción concreta, pero la filosofía práctica no se agota en ella, pues la prudencia, como bien ha señalado Berti, supone el fin correcto y no se da sin él (*Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1144a23ss). Cfr. Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1996, pp. 334 y ss., Berti, Enrico, “La philosophie pratique d'Aristote et sa réhabilitation récente”, *Revue de Métaphysique et de morale*, 2 (1990) : 249-266. Véase también del mismo autor “Phronesis et science politique”, en *Aristote politique : études sur la Politique d'Aristote*, op. cit., 435-459 y Volpi, Franco, “Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme”, en el mismo volumen, 461-484.

⁴¹⁶ Cfr. Aubonnet, Jean, Introduction à la *Politique*, Livres I et II, op. cit., p. CXLVI.

cipales características. Tomás de Aquino reivindica así la filosofía política como el intento racional por elucidar los principios que deben regir la vida social. Esta es una idea nítida en el prólogo a su comentario a la *Política*. Como dijimos, el agustinismo político tendía a reducir toda justicia natural a la sobrenatural y, en consecuencia, todo problema político a una cuestión teológica. El Aquinate se opone a esta tesis, y acepta las premisas aristotélicas, según las cuales es posible —y necesario— el estudio racional de la sociedad. El Aquinate renuncia así a una idea enraizada en el pensamiento medieval que considera errada. Sin perjuicio de lo anterior, santo Tomás parece no hacerse eco de las graves disputas políticas que agitaban a los últimos siglos del Medioevo. Como apunta Wieland, a Tomás no le interesa intervenir en cuestiones contingentes. Lo suyo va más por el lado de la determinación de los grandes principios⁴¹⁷. En consecuencia, sus aportes al pensamiento político son de vital importancia, pero limitados en el sentido que mencionamos. Algunos han visto en santo Tomás ciertos elementos de proto-modernidad en su fundamentación de la sociabilidad humana, pero esa tesis nos parece muy discutible⁴¹⁸. Lo que dice santo Tomás no es idéntico a lo señalado por el Estagirita, pues es evidente que la perspectiva cristiana modifica la naturaleza de las cuestiones últimas. Sin embargo, eso no obsta a que Tomás conserve el núcleo esencial de las enseñanzas políticas del filósofo griego. En consecuencia, la información de la que disponemos no nos autoriza a suponer que la palabra “social” en Tomás tiene un sentido notablemente inferior al término “político” de Aristóteles, como pretenden Jürgen Habermas y Hannah Arendt. Esa traducción tomista no es otra cosa que un esfuerzo por comprender y adaptar la terminología de la *Política* al mundo medieval. La polis es un fenómeno griego que, en rigor, ni siquiera existía cuando el mismo Aristóteles intentaba sistematizarla en su obra. Como tal, la polis es una realidad social muy acotada en el tiempo y en el espacio. No parece que cuando Tomás habla del hombre como un “animal social” quiera decir algo semejante a “gregario”, ni que rebaje en consecuencia la politicidad sostenida por Aristóteles a una mera sociabilidad animal: simplemente le interesa poner de relieve la necesidad de la autoridad política

⁴¹⁷ Cfr. Wieland, Georg, “La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, *op. cit.*, p. 27.

⁴¹⁸ Cfr. Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 38 y ss., Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, *op. cit.*, pp. 54 y ss., y —aunque más matizado— Bertelloni, Francisco, “Cercanía y distancia de Aristóteles: el nuevo significado de la *civitas* en el pensamiento político entre los siglos XIII y XV” (artículo inédito).

para hacer efectivo el bien común que no puede darse de modo espontáneo. Diversos pasajes del *De Regno* y del comentario a la *Política* parecen confirmar estas ideas, ya que en ellos el Aquinate le da un valor muy especial a la racionalidad como elemento fundante de la comunidad política.

Por su parte, Nicolás Oresme recibe la influencia de Tomás y realiza un intento por aplicar las enseñanzas de la *Política* a la realidad institucional del siglo XIV. Sin ser un genio filosófico, Oresme comenta la obra del Estagirita con mucho sentido común y con genuino afán por corregir aquellas prácticas y conductas que le parecen poco adecuadas. Nicolás representa de algún modo el esfuerzo opuesto al del Aquinate: sin elaborar los grandes principios, intenta dar respuesta a los problemas contingentes de su época. Recibe también un claro —pero limitado— influjo de Marsilio de Padua. Nicolás se ubica así en una encrucijada: conoce al *Defensor Pacis*, pero no acepta todas sus premisas, ni menos sus conclusiones. Es en este sentido que Menut ha dicho que Oresme es un eslabón necesario en la historia del pensamiento político⁴¹⁹: hay en él elementos que son ajenos al pensamiento tomista, aunque en términos generales adopta las posiciones del Aquinate. Esto no es tan extraño, si consideramos que Nicolás trata cierto tipo de problemas que santo Tomás nunca mencionó y que, además, comentó la *Política* unos cien años más tarde que el Aquinate. Nicolás es un caso digno de análisis, porque sin duda es distinto conservar esa perspectiva en 1370 que en 1270. En 1370 tanto Guillermo de Ockham como Marsilio de Padua habían desarrollado ya sus trabajos y, aunque no pueden ser catalogados propiamente hablando como pensadores modernos, en ellos ya hay elementos y puntos de vista que se distancian nítidamente de la tradición clásica. Sin embargo, Nicolás parece conservar lo esencial de la mirada aristotélica: no olvida que el fin de la filosofía política es “encontrar la forma recta y útil”, pero al mismo tiempo es consciente que eso exige un conocimiento acabado de la realidad política. En este sentido, Nicolás es un aristotélico genuino. Con todo, lo que nos interesa aquí es que ambos rescatan lo esencial de la perspectiva aristotélica que hemos descrito más arriba.

El pensamiento político moderno tiende a perder esta perspectiva. Esto es claro tanto en Maquiavelo⁴²⁰ como en Hobbes,⁴²¹ quienes explícitamente

⁴¹⁹ Menut, Albert D., *Préface* al *Livre de Politiques* de Nicolás Oresme, *op. cit.*, p. 3.

⁴²⁰ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Tecnos, Madrid, 1993. En todo caso, debemos señalar que el verdadero sentido del pensamiento de Maquiavelo ha sido objeto de polémicas muy interesantes. Véase —por mencionar sólo dos títulos, pues la bibliografía es amplísima— Berlin, Isaiah, “La originalidad de Maquiavelo”, en *id.*, *Contra la corriente: ensayos sobre la historia de las ideas*, Fondo de Cultura

buscan superar el planteamiento clásico del problema político. El Florentino dice, por ejemplo, que “muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca han sido vistos en la realidad”⁴²²: más vale observar la realidad tal y como es. Maquiavelo, sin duda, no entiende el esfuerzo aristotélico y lo identifica —de una manera algo ligera— con Platón. La idea central que cruza el pensamiento moderno en este plano es la de emancipación, de liberación frente a verdades dadas y frente a la misma idea de racionalidad política⁴²³. Esta es una idea presente en autores tan disímiles como Locke, Rousseau, Stuart Mill y Marx. Incluso la obra de John Rawls representa un esfuerzo en esta dirección: tanto en *Teoría de la justicia* como en *Liberalismo político* Rawls intenta excluir la posibilidad de obtener conclusiones racionales válidas para la vida y la acción políticas. Dicho de otro modo, se trata de intentar fundar un orden político sin acudir a la noción de verdad, ya que con ella siempre se corre el riesgo de arbitrariedad, cree Rawls⁴²⁴. Visto desde Aristóteles, todo esto parecería absurdo. Si la comunidad política se define justamente por la racionalidad compartida⁴²⁵, ¿cómo es posible renunciar a usarla para dar con los fundamentos de la misma? ¿cómo es posible entonces resolver los conflictos políticos? Este cambio de perspectiva asumido en la modernidad puede apreciarse muy claramente si vemos la amplitud de atribuciones que ha adquirido en nuestros tiempos el poder ejecutivo, en contraste con la relativa decadencia de la parte deliberativa de la polis: en Aristóteles la relación debía ser exactamente inversa⁴²⁶. Ciertamente, el aristotélico no es un camino exento de riesgos —el error es siempre una posibilidad si se busca la verdad— pero no podemos renunciar a recorrerlo. Lo otro es pura imposición de fuerza, que es precisamente la negación de la política. Esta es la convicción de Aristóteles, que es compartida por Tomás de Aquino y Nicolás Oresme, aún cuando los estilos y los enfoques son diversos en cada uno de ellos. Y en este punto creemos que radica el mayor

Económica, Madrid, 1992, pp. 85-143, y el ya citado Strauss, Leo, *Pensées sur Machiavel*.

⁴²¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, *op. cit.*

⁴²² *El Príncipe*, XV.

⁴²³ Cfr. Bénétou, Philippe, *Introduction à la politique*, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

⁴²⁴ Cfr. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de cultura económica, México, 1995 y *Liberalismo político*, Fondo de cultura económica, México, 1996.

⁴²⁵ *Política*, I, 2, 1253a20.

⁴²⁶ Este tema ha sido muy bien estudiado y presentado por Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: the ambivalence of modern executive power*, *op. cit.*

valor de estudiar a estos pensadores medievales, en cuanto intentan rescatar una perspectiva correcta y adaptarla a un mundo muy distinto. Si Aristóteles tiene razón en lo crucial, es decir si es que su búsqueda es realmente válida en todo tiempo y en todo lugar en lo referido a los principios, entonces las investigaciones del Aquinate y del pensador francés tienen algún sentido, porque la filosofía política también lo tiene⁴²⁷. Nos parece que tanto el esfuerzo de santo Tomás por adaptar los principios, como el de Nicolás Oresme por aplicar la *Política* a las instituciones medievales tienen, en alguna medida, éxito. Si esto es así, quiere decir que a la perspectiva aristotélica le asiste algo de razón.

⁴²⁷ Cfr. Strauss, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Puf, Paris, 1992, capítulos I y III, y del mismo autor, *The city and the man*, Chicago University Press, 1964.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Illarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)