

*Natura multipliciter dicitur*

## **Variantes en el uso del concepto de *natura* en la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII**

FRANCISCO BERTELLONI

**Resumen:** La circulación hacia mediados del siglo XIII de los *libri morales* de Aristóteles transformó ampliamente la ética y el pensamiento político de la edad media. El conocimiento medieval de la filosofía moral aristotélica produjo un cambio cualitativo en diferentes temas de la filosofía práctica; como consecuencia de ello, a partir del siglo XIII, una parte importante de la teoría política tomó de Aristóteles el concepto de *natura* y muchos tratados se apoyaron en él y lo utilizaron para fundamentar el nacimiento del orden político que Aristóteles llamó *polis*, Tomás de Aquino *civitas vel provincia* y Juan de París *communitas civitatis vel regni*. Con todo, aunque el concepto aristotélico de *natura* fue relevante y aunque el modelo aristotélico logró inspirar a los autores de textos políticos medievales, la *natura* aristotélica no fue la única *natura* a la que recurrieron los textos políticos al momento de fundamentar teóricamente el surgimiento del orden político. El artículo analiza los diferentes conceptos de *natura* y reconstruye su lugar dentro de las explicaciones del nacimiento y constitución de las distintas variantes del orden político en la filosofía política medieval.

**Palabras clave:** Aristoteles - edad media - teoría política - naturaleza

**Abstract:** The circulation at the end of the thirteenth century of the *libri morales* of Aristotle widely transformed medieval Ethics and medieval Political Theory producing a conceptual winding on chief topics. From thirteenth century onwards an important section of Political Theory was based on the aristotelian concept of *natura*, that some political treatises used in order to find a theoretical foundation of political order. It was called *pólis* by Aristotle, *civitas vel provincia* by Thomas Aquinas, *communitas civitatis vel regni* by Jean Quidort, and so on. But even though the influence of Aristotle's concept of *natura* was decidedly relevant and Aristotelian model markedly inspired medieval authors of political texts, it was not the unique. The paper researchs on the different meanings of *natura*, and shall reconstruct the place that this key concept takes in each treatise in the explanation of the raise and constitution of political order.

**Key words:** Aristoteles - middle ages - political theory - nature

## 1. La *natura* en el mundo medieval

Cada época de la historia de la filosofía presenta un modelo propio que facilita nuestro acceso al conocimiento de la realidad. Entre estos modelos la *natura* ha ocupado un lugar de privilegio en el mundo clásico y medieval. Llamo a la *natura* «modelo de conocimiento» porque ella constituye un conjunto de informaciones que se articulan entre sí como principio explicativo único de la operatividad y del movimiento de la realidad que nos permite conocerla en su totalidad. En este contexto *natura* equivale a lo que sucede en la realidad entendida como totalidad de fenómenos y a la legalidad que opera como regulativa de esos fenómenos.

Los estudiosos del concepto de *natura* en la Edad Media sostienen que, hasta el siglo XII, la *natura* fue predominantemente entendida como directa expresión de la voluntad creadora de Dios. Hacia principios del siglo XII Hugo de San Víctor ofrece un paradigma de esta concepción: «universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei [...] et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam».<sup>1</sup> Puesto que cada cosa se agota en ser expresión de lo que Dios ha querido que ella sea, las cosas que constituyen la *natura* se presentan como un conjunto de símbolos que remiten *directamente* a la *sapientia* y al *arbitrium* divinos. Por ello estudiar la *natura* equivale a estudiar un gran libro que contiene un grupo de símbolos diseñados por el *digitus Dei*. Tres notas definen esta concepción: ella manifiesta una relación directa y estrecha entre cada cosa y la voluntad divina; ella refiere el mundo *immediate* a Dios excluyendo toda explicación de la realidad fuera de la voluntad divina; ella es la única causa de los fenómenos naturales. De allí que en esta concepción resulte muy difícil encontrar mediaciones causales entre Dios y el mundo.

La ruptura de este modelo de *natura* tuvo lugar cuando algunos autores intentaron escudriñar la *virtus* que la *natura* posee en sí misma. Guillermo de Conches, por ejemplo, quizá bajo influencia platónico-estoica, comienza a llamar a la *natura* con expresiones

---

1 PL,176, 814 B

nuevas: *causarum series*, *vis genitiva* y *vis quaedam rebus insita similia de similibus operans*.<sup>2</sup> En este nuevo modelo la voluntad divina deja de ser la causa inmediata de la *natura*. La legalidad de la *natura* comienza a buscarse en un principio interior a la realidad, en una *virtus* ínsita en las cosas que opera causalmente como legalidad inmanente a partir de la cual pueden ser explicadas esas cosas. Dios no desaparece, pero su función causal es sensiblemente alejada respecto de la *vis insita in rebus* y de la *series causarum* que ahora constituyen, en el nuevo programa científico de Guillermo de Conches, el objetivo de nuestro conocimiento de la realidad natural.<sup>3</sup>

El tercer momento de la *natura* coincidió con la recepción del *corpus* aristotélico que culminó en 1265. Si la tradición platónica y estoica habían ofrecido la base para la apertura hacia un nuevo naturalismo, el gran expositor de la *natura* como serie causal y legalidad natural fue Aristóteles, cuyo naturalismo introdujo nuevos elementos que se hicieron extensivos a todos los espacios de la realidad. La *natura* se transformó en un tejido de leyes inmanentes a la realidad, de vastas relaciones causales, frecuentes y reiterativas entre las cosas. El finalismo teleológico comenzó a ser utilizado no solo para analizar los fenómenos naturales sino también los humanos. Así, en el ámbito de la ética y de la teoría política surgió un sistema que logró imponerse casi sin competencia.

La fuerte irrupción de este naturalismo puede colegirse a partir de un interesante testimonio de Egidio Romano quien, en 1279, luego de estudiar en París y de regreso en Italia, describe en su tratado *De regimine principum* el lugar que ocupaba el naturalismo aristotélico entre algunos maestros de artes parisinos de la segunda

---

2 *Dragmaticon Philosophiae* (ed. G. Gratarolo, Argentorati, 1567), p. 64 ss. He tomado estos textos del trabajo de T. GREGORY, «L' idea di natura nella filosofia medievale prima dell' ingresso della fisica di Aristotele», en: *Interpretazioni del Medioevo* (a cura di M. A. DEL TORRE), Il Mulino, Bologna, 1979, p. 288. Los textos citados en nota 1 han sido tomados también de GREGORY, *ibid.*, p. 273.

3 Comentarios acerca de ambas concepciones de *natura* en T. GREGORY, «L' idea di natura...», *ut supra*, nota 2, *passim*. Un estudio específico del naturalismo de Guillermo de Conches ofrece T. GREGORY en *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze, 1955.

mitad del siglo. Según Egidio había en París «personas vanidosas de su racionalidad que afirmaban que la teología se transforma en superflua tan pronto como conocemos la ciencia de la naturaleza que nos instruye acerca de todo ente». <sup>4</sup> Además de denunciar ese intento de sustituir la explicación teológica del mundo por una explicación filosófica de carácter físico-naturalista, Egidio denuncia la pretensión de sustituir la *teología moral* por la *filosofía moral* de Aristóteles, pues esos mismos vanidosos de su racionalidad también sostenían «que la ley evangélica y la ley divina son superfluas, porque poseemos la ley humana y la ley natural, que prohíben todo vicio y prescriben toda virtud». <sup>5</sup> Para un teólogo como Egidio esa ofensiva filosófico-naturalista equivalía a un intento de sustituir toda la teología por la nueva filosofía aristotélica; por ese motivo exhorta a recuperar la vigencia integral de la *lex evangelica et divina* y la teología.

Aunque esta síntesis del naturalismo medieval ha sido esquemática y ha omitido nombres y escuelas, puede afirmarse que el apogeo del naturalismo aristotélico en la segunda mitad del siglo XIII no sustituyó a los otros naturalismos, sino que se trató de un momento de *acumulación* de distintos naturalismos. El resultado de esa acumulación fue un naturalismo múltiple en el que es posible identificar, o bien la coexistencia entre distintas formas de naturalismo, o bien la combinación de algunas de sus variantes: un naturalismo simbólico, otro más filosófico de tendencia estoico-ciceroniana, otro aristotélico representado en su forma más radical por los maestros de artes parisiños, y por último -es el caso de Egidio Romano, que intentó recuperar la vigencia de la *lex evangelica* y de la teología frente al extremo naturalismo de los artistas-, también hubo esfuerzos por determinar las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural, y en estos esfuerzos también se percibe la importante presencia de una concepción acerca de una *natura* que busca encontrar espacio

---

4 «Fuerunt enim aliqui de suo ingenio praesumentes, dicentes Theologiam superfluere, ex quo habemus physicas disciplinas, in quibus determinatur de omni ente» (AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, Roma, 1607 [repr.: Aalen, 1967], III, II, XXX, p. 316)

5 «[...] et [dicentes] superfluere legem Evangelicam et divinam, ex quo habemus legem humanam et naturalem, quae videntur omnia vitia prohibere et omnes virtutes praecipere». (*ibid.*)

e identidad propios cuando debe definir sus relaciones con el orden sobrenatural. En síntesis, hacia fines del siglo XIII el naturalismo fue variopinto; no parece haber dominado un naturalismo excluyente de otros, sino que distintas formas de naturalismo estaban disponibles a quienes quisieran utilizarlos e incorporarlos en sus sistemas filosóficos.<sup>6</sup>

## **2. La *natura* en la historiografía de la teoría política medieval**

La existencia simultánea de estas diferentes maneras de concebir la *natura* permite presumir que todas ellas podían ser utilizadas como base conceptual no solo por distintos sistemas filosóficos, sino también por la teoría política. Con todo, la historiografía de la teoría política medieval sostuvo que, hasta la segunda mitad del siglo XIII, esa teoría política había consistido en una teología política apoyada en la teología revelada, pero que en ese momento, gracias a la entusiasta y rápida incorporación de un dominante naturalismo aristotélico, éste logró sustituir totalmente la teología revelada. Esa sustitución significó una inflexión en el pensamiento político occidental, una revolución intelectual que transformó a la teoría política en filosofía política.<sup>7</sup> Nos encontramos, pues, con dos diferentes lecturas del mismo fenómeno histórico, i.e. la teoría política de la segunda mitad del siglo XIII. La primera lectura sostiene que en ese momento se produjo una revolución consistente en el abandono de la teología como base teórica de la política y su reemplazo sin reservas por otra base teórica: el naturalismo exclusivamente aristotélico. La segunda lectura dice que el naturalismo que se instauró en el ambiente intelectual centroeuropeo no fue exclusivamente aristotélico, sino que la teoría política incorporó diferentes naturalismos,

---

6 Más información sobre el tema de la *natura* en el mundo medieval puede encontrarse en *La filosofía della natura nel Medioevo* (Atti del III Congresso Internazionale di filosofia medioevale), Società Vita e Pensiero, Milano, 1966

7 Por ej. W. ULLMANN, «Some observations on the medieval evaluation of the *Homo naturalis* and the *christianus*», en: *L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge* (Actes du I<sup>er</sup> congrés international de philosophie médiéval), Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1960, p. 149

provenientes de corrientes diversas.

Interesa destacar aquí las consecuencias de la primera lectura, pues fue ésta la que predominó hasta hace pocos años en la historiografía. En efecto, para referirse a la politicidad natural del hombre y al carácter natural de la *pólis* Aristóteles había empleado dos formulaciones: *homo natura animal civile y civitas est natura*.<sup>8</sup> Si bien casi todos los autores de textos políticos medievales utilizaron ambas formulaciones, no hicieron de ellas argumentos excluyentes, sino que las utilizaron junto a otros argumentos interpretando la *natura* aristotélica con cierta amplitud y atribuyéndole a veces un contenido conceptual distinto del aristotélico.

En síntesis, existió una relación de simultánea cercanía y distancia entre los textos políticos medievales y Aristóteles.<sup>9</sup> A pesar de ello la historiografía identificó integralmente el contenido conceptual de la naciente teoría política medieval de la segunda mitad del siglo con el contenido conceptual de esas dos formulaciones tal como lo había definido Aristóteles. Ello tuvo dos consecuencias. La primera fue la instauración de un *locus communis* según el cual, a partir de Tomás de Aquino, toda la teoría política fue tributaria del naturalismo implícito en esas fórmulas aristotélicas latinizadas por Guillermo de Moerbecke.<sup>10</sup> La segunda fue la aparición de cli-

8 «[...] ex hiis igitur manifestum, quod eorum quae natura civitas est, et quod homo natura civile animal est » (*Politica*, I, 1, 1253a 1ss., en la trad. de Guillermo de Moerbecke [*Aristotelis Politicorum Libri Octo cum Vetus translatione Guilelmi de Moerbeka*. Recensuit Franciscus Susemihl, Lipsiae, 1872], p. 7

9 Sobre el tema v. mis trabajos: «Nähe und Distanz zu Aristoteles. Die neue Bedeutung von *civitas* im politischen Denken des 13. bis XV. Jahrhunderts: zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues», en: L. CESALLI, N. GERMANN, M.J.F.M. HOENEN (eds.) *University, Council, City, Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 324/347 [trad. esp. «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval», en S. FILIPPI (ed.), *Cuestiones de Antropología y Ética en la Filosofía Patrística y Medieval*, Rosario, 2006, pp. 203/223].

10 «El concepto omnicomprendivo de naturaleza iba a imponer su sello [...] a la teoría de la sociedad humana: sólo en virtud del carácter de este concepto (aristotélico) de naturaleza era posible convertirlo en instrumento dentro del campo del pensamiento social. Tomás adopta totalmente la teleología aristotélica con respecto a la naturaleza junto con la consideración del Estado como

chés tendientes a mostrar la continuidad entre el naturalismo de Aristóteles y el de la teoría política medieval. Puesto que -entre otros motivos- a causa de su relevancia teórica Tomás de Aquino ocupó durante años y casi con exclusividad la escena del pensamiento filosófico y teológico medieval, el cliché más exitoso para expresar esa continuidad fue el que expresaba una suerte de *naturalismo político aristotélico-tomista*, es decir, el que aludía a una sorprendente continuidad teórica entre un autor del siglo IV a.C. y otro del siglo XIII.<sup>11</sup>

Con ello la historiografía fabricaba una realidad inexistente. Pues en primer lugar la nueva teoría política del siglo XIII ni fue un fenómeno teórico de carácter filosóficamente puro ni excluyó toda explicación teológica, sino que en ella convivieron explicaciones filosóficas y teológicas. Y en segundo lugar, al momento de hacer del naturalismo aristotélico el fundamento teórico exclusivo de esa nueva teoría política, la historiografía pasó por alto que el naturalismo utilizado por la teoría política no fue exclusivamente aristotélico, sino multifacético. Estas tesis ya han recibido oportunas críticas orientadas a mostrar que las aventuras de la *natura* en la teoría política no fueron tan simples como lo mostraba la historiografía.<sup>12</sup> Hay,

---

producto de ella» (W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1978<sup>4</sup> [en la ed. esp., *Principios de gobierno y política en la edad media*, Alianza, Madrid, 1961, p. 246]; id., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975<sup>3</sup> [en la ed. esp., *Historia del pensamiento político en la edad media*, Ariel, Barcelona, 1983, p.167]).

- 11 «En su esencia [los principios de gobierno postulados por Tomás] no son más que una aplicación de los conceptos de naturaleza y de los teoremas aristotélicos dentro de un sistema de pensamiento teocéntrico» (W.ULLMANN, *Principios de gobierno...*, nota 10, p. 249); v. también M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien ueber das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2), München, 1934, p. 8
- 12 A. BLACK, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 17 y 30; C. NEDERMAN, «Nature, Sin and the origins of society: The ciceronian tradition in medieval political thought», en *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26; id., «Aristotelianism and the origins of 'political science' in the twelfth century», en: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), pp. 179-194 y «The meaning of 'Aristotelianism'

con todo, algunos aspectos de la *natura* que esas críticas aún no han puesto de manifiesto y que es necesario destacar aquí.

El primero concierne a la determinación del significado de la expresión *natura* en los tratados políticos que utilizan las expresiones aristotélicas *homo natura animal civile* y *civitas est natura* para justificar el naturalismo del orden político. Pues los tratados políticos que intentaron explicar el nacimiento del «Estado» -concepto anacrónico en el medioevo- como surgido de la naturaleza, ni utilizaron la expresión *natura* unívocamente ni siempre respetaron el significado que le atribuyó Aristóteles, sino que la expresión *natura* fue muchas veces resemantizada para asumir en cada tratado un significado que solía combinar distintas tradiciones naturalistas y que, por ello, debe ser considerado como tributario o bien de las corrientes que desde el mundo clásico llegaron hasta el siglo XIII o bien de algún naturalismo producido por este mismo siglo, como podrían ser algunas variantes del naturalismo averroista.

El segundo aspecto concierne al modo como la teoría política a partir del siglo XIII resolvió la convivencia teórica entre filosofía y teología. La forma general que asumió esa convivencia fue la de la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, pero esa relación muestra distintas variantes: hubo modelos en los que naturaleza y sobrenaturaleza aparecen como dos legalidades paralelas, sin interferencias ni subordinación; otros distinguen entre ambas, pero subordinan la naturaleza a la sobrenaturaleza; y otros modelos disuelven la naturaleza en la sobrenaturaleza; en este caso la *natura* sufre la fuerte omnipotencia que sobre ella ejerce el carácter absoluto del orden sobrenatural (*potentia Dei absoluta*) e intenta definir su propio significado y alcance a partir de sus vínculos con esa dominante legalidad sobrenatural.

### 3. Tres momentos difíciles de la *natura* en los tratados políticos

Ambos aspectos pusieron a la argumentación de la teoría política

---

in medieval moral and political thought», en: *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), pp. 563-585. NEDERMAN reunió sus trabajos en *Medieval Aristotelianism and its limits*, Ashgate, Aldershot, UK/Brookfield, USA, 1997.



frente a dificultades que ella misma debió resolver. Una detallada presentación de esas dificultades equivaldría a reproducir un programa de investigación imposible de resumir. Sintetizaré solo tres casos para mostrar, en términos puramente ejemplares, textos en los que la *natura* aparece como concepto operativo, pero de cuya utilización resultan problemas teóricos. En el primer caso la *natura* es presentada como aristotélica pero sin respetar su sentido genuinamente aristotélico; aquí la dificultad consiste en resolver teóricamente la compatibilidad entre la concepción aristotélica de *natura* y otras concepciones de *natura* no aristotélicas. En el segundo caso encontramos textos que recurren simultáneamente a *natura* e historia de la salvación para ofrecer una explicación teórica del mismo problema, por ejemplo, para fundamentar el surgimiento del orden político; en este caso las dificultades aparecen cuando los autores recurren simultáneamente a ambas para explicar el nacimiento del «Estado». Y el tercer caso es el de textos que explican el orden político privilegiando decididamente el orden sobrenatural; a causa de ese privilegio la *natura* padece una cierta violencia de la sobrenaturaleza y apenas logra hacerse un restringido espacio en la teoría política; en este caso la dificultad consistió en lograr una definición de *natura* dentro de un contexto en el que la legalidad dominante era la sobrenaturaleza. En síntesis, en los tres casos, en lugar de encontrarse en un ámbito de argumentación fluida, la *natura* encuentra dificultades para encontrar su lugar en la argumentación.

### **3.1. La pérdida del sentido aristotélico de *natura***

El primer caso presenta un malentendido en la lectura que algunos autores de textos políticos medievales hicieron de pasajes de la *Política* I,1. Allí Aristóteles se expide acerca de su naturalismo político en dos discursos acerca de la *pólis*.

El primero describe un proceso histórico-genético que parte de las comunidades más primitivas y más conocidas «para nosotros», «las partes más pequeñas del todo», y culmina en la *pólis*.<sup>13</sup> Este discurso explica el surgimiento de la *pólis* sugiriendo una continuidad entre ella y las comunidades anteriores, pues la *pólis* resulta

---

13 *Política*, I, 2, 1252b 12-22

de un proceso de complejización de relaciones prepolíticas, cada una de las cuales cristaliza en una comunidad tendiente a satisfacer diferentes necesidades de la vida, i.e. el simple «vivir», el hombre y la mujer, la casa, la aldea, y por último la *pólis*. En el segundo discurso, lógico-ontológico, la *pólis* no es última, sino primera. Su lugar se invierte pues ella no es considerada históricamente, sino «en sí», i.e. ontológicamente. Aristóteles la define así: «por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros», y agrega que la *pólis* es anterior a las otras comunidades menores porque es su causa final, es decir su entelequia y perfección.<sup>14</sup> En este caso la *pólis* satisface el «bien vivir»;<sup>15</sup> su existencia no está atada al proceso de surgimiento de las comunidades anteriores que satisfacen necesidades de la vida; ella surge como ruptura respecto de aquellas y como salto cualitativo desde lo necesario para la vida hacia la vida virtuosa. Tres notas distinguen la *pólis* de las comunidades prepolíticas: a) ella es más que una sociedad gregaria; b) las comunidades prepolíticas satisfacen las necesidades de la vida, la *pólis* existe en vistas de la realización del «bien vivir», superior a esas necesidades;<sup>16</sup> c) en la vida *oikonomica* de la casa predomina el dominio despótico sobre sus miembros, en la *pólis* se verifican vínculos de dominio que descansan en la razón, no en la fuerza.<sup>17</sup>

Los dos discursos no aluden a dos realidades distintas, sino a la misma realidad, pero desde dos perspectivas diferentes. El primero expresa mi consideración histórica (según nosotros) de la misma realidad que el segundo discurso presenta como ontológica (en sí). La existencia de una única realidad resulta de la afirmación de la anterioridad por naturaleza de la *pólis* respecto de las comunidades prepolíticas; por ello el discurso acerca de la anterioridad «predomina» sobre el primer discurso, unifica los dos procesos desdoblados sólo pedagógicamente y neutraliza la dicotomía. La unificación de ambos discursos permite a Aristóteles sostener que la misma *pólis*

14 *Politica*, 1252b 32.

15 *Politica*, 1253 a 29-30.

16 Cfr. *Politica*, 1253 a 29-30. Según la traducción de Guillermo de Moerbeke: «consequens est dicere [civitas] facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi » (Susemihl, ut supra, nota 8, p. 7).

17 *Politica*, I, 2, 1255b 16 ss.

satisface las necesidades de la vida y la vida virtuosa. Si el discurso ontológico no predominara sobre el histórico, éste correspondería a la satisfacción de necesidades de la vida social y haría de la *pólis* una *societas* premoderna, y aquél correspondería a la *pólis* como espacio virtuoso en el que se logra la plena actualización de la naturaleza humana. Ello implicaría una dicotomía entre sociedad y *pólis*. Esta dicotomía, que Aristóteles logró superar, aparece en algunos textos políticos medievales que presentan dos modelos yuxtapuestos acerca de la *civitas* o *regnum*; uno explica su *origen* histórico-genético como comunidad *social* fundamentada en las necesidades de la vida, otro explica su *fin* virtuoso como *regnum*, pero ambos sin relación conceptual entre sí y, por ello, separados uno de otro.

Es el caso del *De regno* de Tomás, que trata dos temas, el origen del reino y las obligaciones del rey.<sup>18</sup> Tomás entiende por origen del reino el origen del orden político, y lo explica como consecuencia de la vida en sociedad a la que los hombres tienden naturalmente para satisfacer las urgencias de la vida.<sup>19</sup> Puesto que en esa vida social los hombres privilegian lo propio, no lo común, debe existir un gobierno (*regnum*) que conduzca a los hombres al bien común. Ese gobierno o vínculo de dominio, equivalente al orden político, es un *plus* respecto de la vida social y diferente de ella. Luego de explicar el origen del *regnum*, Tomás transita hacia la función del *rex* (*officium regis*) que define como conducir lo gobernado a su fin debido.<sup>20</sup> Descarta que ese fin sea una reunión de hombres solo en vistas de vivir o adquirir riquezas, pues esa reunión no diferiría de la vida animal o bien sería sólo un acuerdo entre hombres de negocios.<sup>21</sup> Por ello insiste en que el fin natural del hombre es la vida

---

18 Cito página y líneas de la ed. de HYACINTHE-F.DONDAINE, *De Regno ad regem Cypri* (=DR), in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma,1979. Aquí: DR, 449, 4-5

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

20 «...gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere» (DR, 465, 5-7)

21 «Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregatonis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent» (DR, 466, 66-70)

virtuosa.<sup>22</sup> Tomás, pues, no olvida el fin virtuoso de la política, pero se distancia de Aristóteles cuando sostiene que la política irrumpe como momento lógicamente posterior respecto de la *societas* y es una instancia diferente de ésta. Para Tomás la política ya no constituye una entelequia o perfección del hombre ni es «por naturaleza, anterior a la casa y a cada uno de nosotros», sino *posterior* a la sociedad; ella resulta del tránsito desde situaciones de falencia y conflicto entre intereses individuales en la *societas* hacia un estadio en el que el *rex* neutraliza el conflicto entre quienes pugnan por imponer su bien individual.

Esta distancia respecto de Aristóteles se radicaliza en un discípulo de Tomás, Juan de París.<sup>23</sup> También Juan insiste en el carácter virtuoso del *regnum*, que debe satisfacer no sólo las necesidades de la vida, sino «omnia [...] necessaria ad totam vitam», expresión con la que Juan alude al carácter ético y racional del fin del *regnum*. Pero ese carácter virtuoso se diluye cuando Juan afirma que el *regnum* es consecuencia de las falencias de los hombres que en su vida con otros privilegian lo propio;<sup>24</sup> lo común es alcanzado recién como resultado del ejercicio del gobierno del *rex* cuya función es arbitrar en los litigios entre individuos que defienden su propiedad.<sup>25</sup>

---

22 «Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae» (ibid., 58-64)

23 Juan Quidort de Paris, *De regia potestate et papali* (=DRPP). En lo sucesivo cito página y líneas de la edición de JEAN LECLERCQ, *Jean de Paris et l'écclésiologie du XIII*, Vrin, Paris, 1942.

24 «Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus solus sibi non sufficit [...] necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudinē que sibi sufficiat ad vitam [...]» (DRPP, p. 177, ll. 1-5).

25 «Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quod est alterius usurpat, quia etiam interdum homines que sua sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitati vel utilitati patriae expedit, ideo positus est princeps a populo qui in talibus preest ut iudex decernens iustum et iniustum, et ut vindex iniuriarum et ut mensura

Para Aristóteles el *oikos* es el ámbito de lo privado que satisface las necesidades de la vida; cuando esas necesidades son satisfechas irrumpe la *pólis* como ámbito público que excluye lo privado, común a todos los ciudadanos iguales y libres y que constituye una perfección ético-racional «natural», donde «natural» significa su anterioridad ontológica respecto de las comunidades que satisfacen las urgencias de la vida. En cambio para Tomás el *rex* ejerce un vínculo de *dominium* despótico, no entre libres, y para Juan el *regnum* equivale al ámbito de satisfacción de las urgencias de la vida y a las falencias que surgen entre los hombres como consecuencia de su vida en común. Así ambos «economizan» la política pues le asignan funciones que Aristóteles había limitado a la casa. Pero la diferencia más importante reside en que Aristóteles logró explicar la función de la *pólis* como simultánea protagonista del «vivir» y del «bien vivir» fundamentando ambos modos de vivir en una misma naturaleza; pues al mismo tiempo que la *pólis* es última en un proceso en el que cada comunidad natural se complejiza y origina el surgimiento de una comunidad nueva y más rica en cuanto a la satisfacción de necesidades, esa misma *pólis* es -también por naturaleza- causa final de las comunidades prepolíticas; por ello es su fin y realiza la vida virtuosa. Esa unidad de un mismo proceso en el que la naturaleza cumple al mismo tiempo las funciones de «origen» y «fin», fue leído por los autores medievales como dos procesos separados protagonizados por dos naturalezas diferentes: una teleológica, asociada a la conducción del hombre a la vida en la *pólis* como fin equivalente a la vida virtuosa; otra definida por una causalidad no teleológica, sino eficiente, donde cada necesidad genera, «desde atrás», la formación de una comunidad más compleja y cuya función es satisfacer las necesidades no satisfechas por la comunidad anterior. De allí las reiteradas referencias de los textos políticos medievales a dos temas aislados entre sí: por un lado el origen, por el otro el fin de la *civitas* o *regnum*, ambos sin vínculos que los unifiquen en un mismo proceso «natural».<sup>26</sup> Esos textos no

---

in accipiendo bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitate vel utilitate communi» (ibid., p. 189, ll. 24-30).

26 Para Tomás de Aquino, v. *De regno*, 449, 4-5; para Juan de París, v. *De regia potestate...*, p. 176: «Quid sit regimen regale et unde habet ortum»; y

explican por qué el mismo orden político que es competente para neutralizar una situación negativa como lo es la satisfacción de las necesidades o las falencias del hombre, lo es también para conducir al hombre a la vida virtuosa, es decir, no explican cómo conviven en el mismo orden político la negatividad de su origen (satisfacer falencias) y la positividad de su fin (realizar la virtud humana).

### **3.2. La explicación del surgimiento del orden político mediante el simultáneo recurso a naturaleza y sobrenaturaleza**

El segundo caso es el que presentan algunos tratados, incluso considerados como estereotipo de un extremo naturalismo político, que explican temas centrales de la teoría política recurriendo simultáneamente a la *natura* aristotélica y a la historia de la salvación, es decir a la teología revelada. Aquí las dificultades surgen porque ambos recursos -naturaleza y sobrenaturaleza- son presentados como fundamento teórico de la explicación del mismo fenómeno -por ej. el surgimiento del orden político (*civitas, regnum* o *imperium*)-, pero sin ofrecer una satisfactoria explicación de cómo y porqué ambas legalidades causales diferentes -natural y sobrenatural- se compatibilizan al superponerse como lectura teórica del mismo fenómeno.

Protagonista de esta modalidad es la *Monarchia* de Dante, en cuyo Libro I, cap. III puede leerse una detallada explicación teleológico-aristotélica del surgimiento del Imperio. Dante recurre allí a la *operatio humanae universitatis*, consistente en poner en acto toda la potencia del intelecto posible. En este caso la existencia de una única *operatio* natural propia de toda la *humana universitas* justifica una consideración de la multiplicidad de todos los hombres como una totalidad (*universitas*) y permite el ingreso de una autoridad única que la gobierna: el *Imperium*. Sin embargo, en el Libro III,

---

p. 183: «Regnum vero ordinatum est *ad hoc*, ut multitudo congregata vivat secundum virtutem... »; para Marsilio de Padua v. *Defensor Pacis* (ed. R. SCHOLZ, [MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui, 7]), Hannover, 1932 I, iii («De origine communitatis civilis») y I, iv («De causa finali civitatis...»). Cito el *Defensor Pacis* con la sigla DP.

cap. IV, Dante ofrece también una explicación del Imperio como momento de la historia de la salvación, pues si la humanidad no hubiera padecido las consecuencias del pecado adánico, no habría necesitado del correctivo de la autoridad imperial. De allí que define al Imperio como un *remedium contra infirmitatem peccati*.

Del mismo modo procede Marsilio de Padua en la *dictio I del Defensor Pacis*. Con el fin de explicar el nacimiento de la comunidad política propone allí un método rigurosamente racional y diferenciado de todo recurso a la revelación. Así menciona las «primeras causas y primeros principios» como recurso para explicar los fenómenos políticos, tal como Aristóteles procede en su Física.<sup>27</sup> Sin embargo, cuando explica el nacimiento de la comunidad política, también recurre a la revelación y fundamenta ese nacimiento en una consecuencia del pecado original: «Si el primer hombre hubiera permanecido en este estado de inocencia, ni para él ni para su descendencia habría sido necesaria la institución o diferenciación de los distintos oficios de la ciudad; pues en ese caso la naturaleza habría producido todo lo necesario y placentero para la vida suficiente en el paraíso terrestre, sin ninguna pena ni fatiga para el hombre».<sup>28</sup> Este recurso a la teología parece olvidar la radical separación entre razón y revelación y defrauda todas las expectativas racionalistas de la *dictio*.

En ambos casos, Dante y Marsilio colocan a la *natura* en una situación difícil por dos motivos. Primero, porque aunque ella irrumpe con aplomo en ambos tratados, su lugar predominante en la argumentación es sólo aparente, pues ese predominio es debilitado rápidamente por el simultáneo recurso a la sobrenaturalidad; de allí que resulte difícil atribuir a esos tratados una identidad plenamente «naturalista». Y segundo, porque esa simultaneidad de recursos argumentativos provoca una dificultad aún mayor consis-

27 «Nec homines aliter scire arbitrabantur unumquodque, nisi cum causas illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa» (DP, I, iii, 2)

28 «In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficiencie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacumque» (DP, I, vi, 1) Cito la ed. de R.SCHOLZ, *ut supra*, nota 26.

tente en explicar cómo el mismo fenómeno al que se le atribuye un lugar dentro de la causalidad natural ocupa también un lugar en la causalidad sobrenatural, de donde resulta la colocación del mismo fenómeno dentro de dos modelos causales diferentes y de difícil conciliación.

### **3.3. La *natura* bajo la omnipotencia del orden sobrenatural**

El tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano sostiene que en la realidad todos los poderes políticos se reducen a un poder superior -el papal- mediante intermediarios. Si se pregunta por qué existen poderes inferiores si todos se reducen a uno superior, la respuesta no pasa por la incapacidad del poder superior, sino por la conveniencia de que, en casos normales, el superior actúe mediante poderes inferiores. Pero si la espada temporal se ocupa de cosas materiales en casos normales, en casos excepcionales la espada espiritual puede ocuparse de las cosas materiales de las cuales, en casos normales, se ocupa solo la espada temporal.<sup>29</sup> Pero no por existir la espada espiritual superior, la espada temporal deja de existir o de cumplir sus funciones.<sup>30</sup> La función de la espada temporal está prevista para casos normales y caduca solo en caso de excepción. Egidio análoga la relación que existe entre Dios y las criaturas y la relación que existe entre la espada espiritual y la temporal. El argumento está basado en dos ideas. La primera es *la omnipotencia divina*: todo lo que Dios puede con la criatura lo puede también sin ella, puede calentar sin fuego y enfriar sin agua.<sup>31</sup> La segunda es

---

29 «Non dicimus autem, quod si casus immineat, quod non possit spiritualis gladius circa materialia intendere ... Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinatione et ex decencia» (Cito la ed. de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Scientia, Aalen, 1961, p. 115)

30 «...nec tamen propter potestatem spiritualem, que est generalis, superfluit potestas terrena» (p. 117)

31 «...quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura...Posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua, salvare transfretantes et transeuntes mare sine ligno... » (p. 131).



la superabundante bondad de Dios que comunica su propia dignidad a las creaturas para que también éstas actúen como causas de las cosas. Por ello les concede la capacidad de actuar de modo tal que *Dios obra en la realidad a través de ellas del mismo modo como podría hacerlo sin ellas*. Asimismo, la espada espiritual recurre a la espada temporal para gobernar con ella y ejecutar, a través de ella, actos de gobierno que si fueran ejecutados directamente por ella, no serían ejecutados tan convenientemente como cuando los ejecuta a través de la espada temporal. Ésta, pues, no es superflua, sino que ejerce acciones propias que coactúan en el gobierno que la espada espiritual ejerce sobre los hombres. Esta situación, que crea un espacio para ambas espadas, de ningún modo es presentada como una situación *esencialmente o cualitativamente* diferente a la situación en la que todo el poder sería ejercido solo por la espada espiritual. Dos tesis fundamentan su argumentación: (a) todo lo que la espada espiritual puede con la temporal lo puede también sin ella; (b) la existencia de la espada temporal como *potestas* no superflua se justifica porque ella puede hacer en la realidad, *de otro modo*, lo mismo que la espada espiritual puede hacer en la misma realidad directamente y *simpliciter*. De estas dos tesis solo la tesis (a) presenta una situación esencialmente inalterable, pues ella se refiere a la *esencia de los poderes*. En cambio la tesis (b) presenta una situación referida al *modo de ejercicio* de los poderes, acerca de cuya esencia e inalterabilidad -no acerca del modo de ejercitarlos- se expide la proposición (a). Así, la tesis (b) es inalterable en todo lo que ella reitera de la tesis (a) o en todo aquello de la tesis (a) que está contenido en la (b); pero la (b) es alterable en todo lo que ella agrega o excede a la tesis (a), i. e. en cuanto *al modo* como los poderes referidos por la tesis (a) son ejercidos en este mundo. Egidio presenta la situación (b) (=el coejercicio de ambas espadas en el ejercicio del poder) como la situación normal de gobierno. Aquí aparece la paradoja de la política intuita por Egidio: la tesis (b), que expresa la situación normal de gobierno, no coincide con (a), i. e. con la naturaleza esencial del poder que puede, sin la espada material, todo lo que puede con la espada material. Esa no coincidencia se deriva del hecho de que si bien puede ser alterado el *modo* de ejercicio normal del poder, no puede ser alterada la *esencia* del

poder. El principio de alterabilidad del modo de ejercicio regular -i.e. en casos normales- del poder se fundamenta en una paradoja según la cual en lo que sucede normalmente no se manifiesta la esencia del poder, sino solo uno de sus modos de ejercicio; por ello ese modo de ejercicio puede ser alterado; en cambio, en lo que sucede excepcionalmente [= (a)], el poder se manifiesta en su esencia propia. Por ello la tesis (a) no puede ser alterada.

En síntesis, el poder político natural existe, pero su condición ontológica se define recién en el momento en que la potencia causal de la *plenitudo potestatis* papal lo neutraliza ontológicamente y lo reconduce hacia su origen, es decir hacia ese mismo poder absoluto del Papa que Egidio análoga con el poder absoluto de Dios (*potentia Dei absoluta*). En este caso nos encontramos frente a un poder político que padece una sensible violencia cuando es neutralizado por un absoluto ontológico, del mismo modo como las entidades naturales sujetas a la *potentia Dei ordinata* se resienten al ser neutralizadas por la *potentia Dei absoluta*. En este caso el orden político natural espera la irrupción de un absoluto para conocer su propia naturaleza; sin la manifestación de ese poder como tal, i.e. como absoluto, no puede ser aferrado el status ontológico del poder político sujeto a la *potentia Dei ordinata*. Ello equivale a decir que la naturaleza desaparece como instancia protagónica del sistema, o lo que es lo mismo, que la legalidad natural nunca logra definirse desde sí misma o nunca llega a ser aferrada en su estructura interna, sino recién cuando ella puede ser absorbida por el absolutismo y la omnipotencia del poder papal.

#### **4. Conclusión**

Son obvias las dificultades implícitas en el doble trabajo consistente, primero, en deconstruir y limpiar los significados cristalizados por el uso reiterativo que la historiografía hizo del vocablo *natura* para encontrar el significado genuino que *natura* asume en cada texto político, y segundo, en encontrar una respuesta satisfactoria a la presencia en los tratados políticos de una explicación teórica que recurre simultáneamente a la naturaleza y a la sobrenaturaleza para explicar un mismo fenómeno. Se trata, en suma, de dos aspectos que en los tratados políticos provocaron fuertes dificultades teóricas

cuando esos tratados debieron encontrar una resolución satisfactoria a los problemas propios de un texto filosófico: el primer aspecto fueron las variantes teóricas insospechadas y, en muchos casos, hasta opuestas al naturalismo aristotélico que la *natura* reviste en la literatura política, y el segundo fueron las combinaciones presentes en los tratados entre *natura* e historia de la salvación. Por ello resulta complejo hablar de naturalismo político medieval: exige revisar conceptos cristalizados y definir nuevamente la legitimidad otorgada al orden natural.

---

*Francisco Bertelloni es profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires e investigador principal del CONICET.*

*fbertelloni@sinectis.com.ar*

Recibido: 10 de enero de 2011.

Aceptado para su publicación: 15 de febrero de 2011.