



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Ferreiro, Jazmín

La emergencia de la vida y el lugar del cuerpo en la teoría política tardomedieval

Tópicos (México), núm. 57, 2019, Julio-Diciembre, pp. 287-306

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i57.1033>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323062999010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i57.1033>

The Emergence of Life and the Place of the Body in Late Medieval Political Thought

La emergencia de la vida y el lugar del cuerpo en la teoría política tardomedieval

Jazmín Ferreiro
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de General Sarmiento
Argentina
jazminferreiro@icloud.com

Recibido: 25 – 02 – 2018.

Aceptado: 04 – 04 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Historiographical studies have provided a wealth of information on the *naturalistic* background of medieval political thought, having incorporated Aristotle's thesis resulting from the reception of *Politics*. The goal of our study is to provide the hermeneutics of this *natural philosophy* using as a common thread the body as an attribute of the human constitution which imposes certain needs and from which emerge certain impulses that determine its social and political condition. Specifically, we will analyze the treatises *De regno ad regem Cypri* and *Defensor pacis* by Saint Thomas Aquinas and Marsilius of Padua, respectively, regarding how the notion of body is especially important because it is the center of a series of activities which are decisive for life.

Keywords: naturalism; Middle Ages; body; biopolitics.

Resumen

Los estudios historiográficos han dado sobrada cuenta del antecedente *naturalista* de la teoría política medieval, resultado de la incorporación de tesis aristotélicas con la recepción de la *Política*. El objetivo de nuestro trabajo es hacer una hermenéutica de ese *naturalismo* tomando como hilo conductor al cuerpo como aspecto de la constitución humana que impone ciertas necesidades y del que emergen ciertos impulsos que determinan su condición social y política. En particular, analizaremos en los tratados *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino y *Defensor pacis* de Marsilio de Padua cómo la emergencia de la vida y la noción de cuerpo cobra protagonismo por ser la sede de una serie de operaciones determinantes para la vida.

Palabras clave: naturalismo; Edad Media; cuerpo; biopolítica.

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar en dos importantes tratados de teoría política medieval la presencia y el rol del *cuerpo* como dimensión de la existencia humana desde la cual emerge un *impulso por la vida* determinante de los vínculos sociales y políticos. No es el uso metafórico del cuerpo humano como símil del cuerpo social, ni la metáfora organicista lo que nos interesa estudiar a continuación. En efecto, se hace uso de tal metáfora en los textos medievales que proponemos, pero tal uso ha sido y sigue siendo objeto de numerosos estudios.¹ No es este uso, por lo tanto, el que nos interesa referir, sino la apelación al cuerpo como aspecto significativo del hombre para la conformación de sus vínculos políticos. Intentaremos mostrar cómo tal mención del cuerpo constituye un anticipo del giro biologicista catalogado por Foucault como “biopolítica” y que, según el filósofo francés, es propio del pensamiento moderno.

En primer lugar presentaremos un marco general para la comprensión de las tesis foucaultianas en relación con una propuesta interpretativa de Hannah Arendt sobre el tránsito de la filosofía política clásica a la moderna. Es en el entramado de ambas propuestas donde hallamos una clave para notar la originalidad de los tratados políticos medievales respecto de sus fuentes clásicas. Nuestra hipótesis, entonces, afirma que en algunos textos de los siglos XIII y XIV irrumpe como elemento central para fundamentar la necesidad de la comunidad política, lo corpóreo como sede de lo vital, lo propio de la especie, y así en tales textos se anticipa cierta “estatización de lo biológico”, característica de la Edad Moderna. En segundo lugar analizaremos dos tratados centrales: el *De regno* de Tomás de Aquino, texto inaugural de una serie de tratados políticos medievales, y el *Defensor pacis*, obra célebre de

¹ En los tratados medievales es usual encontrar un uso del cuerpo como metáfora de la organización y la unidad de la comunidad política, tal uso es una herencia de la tradición grecorromana. Ya la *República* de Platón ofrece un modelo para pensar la ciudad en el que se equipara al gobernante con la cabeza de un cuerpo conformado por agricultores (el vientre) y los guardianes (los pies). En la Edad Media el *Policraticus* de Juan de Salisbury es célebre por el uso de la metáfora organicista. También en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua encontramos un uso político de la metáfora del cuerpo. Para el uso metafórico del cuerpo en el *De regno* de Tomás de Aquino, ver Morin, 2005; Shogimen, 2007. Sobre tal uso metafórico en Marsilio de Padua, ver Shogimen, 2007 y 2011.

Marsilio de Padua, en la que se continúan algunos aspectos presentes en la obra del aquinate y se radicalizan otros. Luego, extraeremos algunas conclusiones.

I

Foucault señala como nota determinante de la política moderna la irrupción de lo biológico en la esfera de lo político. Con el término *biopolítica* designa el fenómeno según el cual: “Por primera vez en la historia, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que solo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa a ser parte del campo del control del saber y de la intervención del poder” (Foucault, 2005: 172). Tal proceso de irrupción de lo biológico en la dimensión política se habría desarrollado de forma continua desde el siglo XVII, y en clara oposición al paradigma aristotélico predominante por siglos en la consideración de lo político: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente. Tal transformación tuvo consecuencias considerables” (Foucault, 2005: 173). Como es bien sabido, la noción de biopolítica como matriz hermenéutica explicativa de una amplia serie de fenómenos políticos e históricos, tuvo una decisiva repercusión en los desarrollos teóricos contemporáneos. Agamben, ampliando la tesis de Foucault, analiza algunos de los pasajes más salientes de la *Política* de Aristóteles (Pol. 1252a26-35) distinguiendo como propio del mundo clásico la consideración según la cual “la simple vida natural es excluida del ámbito de la *pólis*” quedando confinada, en tanto mera vida reproductiva, al ámbito del *oîkos* (Agamben, 1995: 10). Foucault habría percibido y tipificado como *biopolítica* a la tendencia a diluir la distinción excluyente entre el simple vivir (*tò zén*) y la vida políticamente cualificada (*tò eû zén*) para dar paso a la mera vida en el ámbito de la *pólis*: “el ingreso de la *zôé* en la esfera de la *pólis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de la categorías político-filosóficas del pensamiento clásico” (Agamben, 1995: 12). Tal tipificación de la filosofía política moderna supone una continuidad entre la filosofía política antigua y la medieval, continuidad del “pensamiento clásico” y del paradigma aristotélico. Sin embargo, el afirmar una continuidad entre el pensamiento político de la antigüedad y el del medioevo dificulta

la comprensión del surgimiento de la moderna filosofía del Estado. Habermas objeta en líneas generales tal presunción de continuidad: “¿Cómo se ha llevado a cabo, de Aristóteles a Hobbes, la transformación de la política clásica en la moderna filosofía social? (...) Entre ambos autores viene a mediar, de un modo singular, la filosofía social de Tomás de Aquino” (Habermas, 1963: 14-15).

Atendiendo a tal crítica, encontramos una propuesta de Hannah Arendt, quien, veinte años antes de *La voluntad del saber*, había notado el lugar preponderante que la vida biológica adquiere en la escena política moderna. La filósofa, desarrollando la noción de *homo laborans*, señaló el progresivo avance de la esfera privada sobre el espacio público en las sociedades modernas (Arendt, 2010: 11). Ahora bien, si ambos coinciden en una ruptura entre el modelo clásico y el moderno, difieren en lo que se refiere al momento en que tal quiebre se produce. Para Arendt el desplazamiento de tales aspectos vinculados con la materialidad de la existencia hacia la esfera política comienza a realizarse en la Edad Media. En efecto, Arendt afirma que el cambio de paradigma de comprensión de lo político, entre el modelo clásico y el moderno, comienza a realizarse en la Edad Media y se refleja en la transmisión latina de la definición aristotélica del hombre. Según Arendt, la célebre formulación griega que define al hombre como un “*zôon politikón*”, es transmitida por Tomás de Aquino en la formulación: “*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*”, donde la irrupción de la caracterización del hombre como ser “social” y la indistinción respecto de lo político expresaría la pérdida del sentido original griego. Habermas expuso las consecuencias teóricas de la irrupción de la noción de *societas*, afirmando que el antagonismo entre *pólis* y *oîkos*, bien desarrollado por Arendt, queda conciliado por el denominador común de la *societas* (Habermas, 1963: 38).

A continuación, a partir del estudio de los textos, intentaremos mostrar que el quiebre con el paradigma clásico aristotélico comienza a verificarse en los textos medievales, no sólo respecto del agregado de la noción de *societas* a la definición del hombre. Uno de los fenómenos que manifiestan tal quiebre es la irrupción de una noción de naturaleza distinta de la que opera en la *Política*, a partir del protagonismo que adquiere el cuerpo biológico.

II

1. La *necessitas naturalis* en el *De regno* de Tomás de Aquino

El caso de Tomás de Aquino es muy peculiar. Encontramos en el *De regno ad regem Cypri* (= DR) *in nuce* aspectos que serán desarrollados en profundidad en otros tratados medievales posteriores.² Nos dedicaremos a identificar las sugestivas referencias al cuerpo desde la perspectiva que presentamos. Muchas de las referencias al cuerpo que encontramos en el DR lo hacen en el marco del uso de la metáfora orgánica para pensar la relación de las partes con el todo en la conformación de la unidad política, pero no es este uso el que nos interesa indagar, como ya anticipamos. Dejando de lado las múltiples referencias metafóricas, encontramos tres especiales recurrencias de lo corpóreo en los pasajes iniciales del texto en los que se despliega la justificación de la existencia del orden político. En estas referencias, a partir de comparaciones con la vida animal, el cuerpo y la suficiencia de vida son los dos aspectos determinantes de la condición de vida del hombre que explican la necesidad de la vida social.

El inicio y desarrollo del texto se organiza en función de dar respuesta a una pregunta: ¿qué se entiende con el término “rey”? (DR I, 1, 1-3). En su comentario al capítulo segundo de la *Política*, Tomás distingue dos metodologías: la *via resolutionis* y la *via compositionis* (In Pol. Lectio I, 5: 38). En el primer capítulo el DR recorrerá una *via compositionis*: para llegar a la definición de *rex*, parte del análisis de los elementos simples que van encontrando su lugar en tal definición. Nos corresponde analizar en particular el modo en que se justifica teóricamente la existencia de la vida en común. En el argumento principal Tomás introduce la célebre definición aristotélica: “Cada hombre tiene naturalmente en su interior la luz de la razón, para con la cual en sus actos dirigirse hacia el fin. Y si le conviniera al hombre vivir en soledad, como a muchos animales, no precisaría de nadie que lo dirija al fin, sino que cada uno por su cuenta sería rey de sí mismo bajo el sumo Rey Dios, porque por la luz de la

² El tratado de Tomás de Aquino no deja de enmarcar la tipificación de la naturaleza humana ni los vínculos políticos en un horizonte teológico. Lo que se percibe en el tratado y se acentúa en los textos posteriores es una tendencia a separar el poder político de su significación histórico salvífica (Cf. Schneider, 2003: 6).

razón, de origen divino, podría dirigirse a sí mismo en sus actos. Pero corresponde al hombre que sea un animal social y político, que vive en una multitud más aún que todos los otros animales; lo que, por cierto, su necesidad natural revela”³ (DR, I, 1, 18-28). Tomás define al hombre como agente racional, y a continuación presenta un condicional contrafáctico: si fuera propio del hombre una vida solitaria, su razón lo dirigiría en sus actos. En el hombre la *ratio* cumple el rol de *dirigens* que lo conduce a su fin propio. En esta afirmación, Tomás resalta el carácter suficiente de esa razón, connatural al hombre, para alcanzar el fin que le es propio en un estado de soledad. Si fuera propio del hombre vivir solo, su razón sería suficiente y cada hombre sería su propio rey bajo el gobierno de Dios. La posibilidad de que el hombre se dirija a sí mismo hacia su fin es negada al definir al hombre como un animal *socialis et politicum*, como un ser que vive en cierta *multitudo*. La vida *in multitudine* (opuesta a la vida *singulariter*) corresponde al hombre más aun que a cualquier otro animal. Y esto lo declara la *necessitas naturalis*. Si es hombre se define por su razón, no menos determinante es su *necessitas naturalis*. Es esta necesidad natural la que explica que sea un animal social y político.⁴

A continuación se desglosan tres argumentos (1, 2 y 3) que dan cuenta de la *necessitas naturalis* propia de la naturaleza humana, en última instancia la causa de la condición de vida *in multitudine* del hombre y de su carácter social y político. Son en particular estos tres argumentos los que nos interesa revisar pues es aquí donde encontramos una novedad en la comparación entre la vida del hombre y la vida animal, respecto del uso aristotélico.

(1.) *Ratio y officium manus*

“En efecto, a los otros animales la naturaleza les deparó la comida, sus pieles, su defensa, como colmillos, cuernos, garras o al menos velocidad para la fuga. El hombre en cambio, está desprovisto de estos recursos dados por la naturaleza, pero en lugar de todos éstos, le fue dada la razón por la cual pudiera, mediante el trabajo de sus manos, obtener todas esas cosas. Para obtener todas éstas un solo hombre no se basta,

³ Seguimos la traducción española de Aquino, (2003).

⁴ Es necesario recordar que el atributo “social” no forma parte de la definición aristotélica y su introducción en la célebre fórmula tiene importantes consecuencias teóricas. (Cfr. Ferreiro, 2004; y Tursi, 2005).

pues un solo hombre por sí no podría pasar su vida con suficiencia; en consecuencia, es natural al hombre vivir en sociedad de muchos" (*DR*, I, 1, 28-38). A diferencia de los animales, la compleción del hombre es definida en términos de carencia. El hombre debe hacerse de aquello con lo que la naturaleza dispensa al resto de los animales, y para ello fue provisto de razón, con la cual puede obtener aquellas cosas mediante el trabajo de sus manos (*officium manus*). Si bien el hombre puede reparar la falta anterior, y por medio del trabajo abastecerse de lo necesario para su alimento y defensa —es decir, cubrir sus necesidades inmediatas—, la multiplicidad de cosas de las que debe proveerse para garantizar su supervivencia hacen que un solo hombre no se baste a sí mismo. Por lo tanto, y como conclusión de este razonamiento, Tomás afirma que es propio del hombre la vida en sociedad (*societas multorum*).

(2.) *Ratio y cognitio*

"Más aun, a los otros animales les es ínsita una habilidad natural respecto de las cosas que les son útiles o nocivas, como la oveja naturalmente estima al lobo como enemigo; incluso algunos animales por su habilidad natural conocen ciertas hierbas medicinales y otras necesarias para su vida. En cambio el hombre tiene sólo en común el conocimiento natural de esas cosas que son necesarias para su vida, de modo que valiéndose de él, por medio de la razón, puede, a partir de los principios naturales, llegar al conocimiento de las cosas particulares que son necesarias para la vida humana. Es, pues, imposible que un solo hombre alcance todas esas cosas por medio de su razón; en consecuencia, le es necesario al hombre vivir en multitud, de modo que uno ayude al otro, diversos se ocupen en investigar diferentes cosas por medio de su razón, por ejemplo, uno la medicina, otro otra cosa y otro otra cosa diferente" (*DR*, I, 1, 39-55).

La segunda comparación enfatiza la habilidad natural de los animales para reconocer lo útil o nocivo, y así asegurar su subsistencia. Esta habilidad les permite reconocer los peligros (por esta habilidad la oveja reconoce en el lobo su enemigo) y conocer lo necesario para su vida. El hombre, por otra parte, tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida sólo *in communi*, esto es, el hombre tiene cierto conocimiento general bajo la forma de principios universales. Mediante la razón puede aplicar dichos principios para el conocimiento de las cosas particulares, que son las necesarias para su vida. Al igual que

en el argumento anterior, la razón por sí sola no es suficiente. La vida solitaria del hombre encuentra un condicionamiento en el hecho de que los conocimientos necesarios son múltiples y variados y exigen la aplicación de la racionalidad de una multiplicidad de hombres. En el argumento anterior se afirmaba la insuficiencia de un solo hombre para producir por medio del trabajo la totalidad de cosas necesarias para su vida. La vida *in multitudine* se presenta como espacio donde intercambiar los productos del trabajo. En este argumento, la idea de la necesidad de intercambiar los productos del trabajo se extiende al intercambio de conocimientos. La conclusión de este argumento es la misma que la del anterior: es propio del hombre la vida en cierta *multitudo*.

(3.) *Locutio*

Finalmente, el argumento según la *locutio* extiende la comparación entre hombres y animales al aspecto comunicativo: “Incluso esto es manifiesto con toda evidencia por el hecho de que es propio del hombre el uso del habla, por la cual un hombre puede expresar a otros sus pensamientos de manera cabal. Ciertamente algunos animales expresan mutuamente sus pasiones en común, como el perro su ira por medio del ladrido, y algunos animales algunas pasiones de diferentes modos; entonces el hombre es más comunicativo para otro hombre que cualquier animal gregario que pueda verse, como la grulla, la hormiga y la abeja” (DR, I, 1, 56-64). Asociado al argumento anterior, el presente muestra el habla como el medio adecuado para que los hombres se transmitan unos a otros aquellos conocimientos necesarios para la vida. En este sentido, y a diferencia de las dos comparaciones anteriores, la condición del hombre es inicialmente mejor que la de los animales. Mientras que los animales expresan mutuamente sus pasiones de diferentes modos, es propio del hombre el uso del habla, con la cual puede expresar sus pensamientos de forma cabal. El hombre es “más comunicativo” que los animales gregarios, y la capacidad de habla para comunicar sus pensamientos sólo puede ser plenificada en la vida con otros hombres. La condición hablante del hombre indica, pues, que es propio de su naturaleza la vida en multitud. El habla o *locutio* cumple una función instrumental. Mientras los animales expresan mediante distintos sonidos sus pasiones, el hombre puede expresar sus pensamientos mediante el habla, lo que lo hace más comunicativo que otros animales gregarios, como la grulla, la hormiga y la abeja. El habla le sirve para comunicarse

aquel conocimiento de lo particular que necesita para su vida y que debe intercambiar con otros hombres.⁵

A partir de los argumentos analizados (1, 2 y 3) Tomás concluye en la necesidad de la *vita in multitudine*. La *necessitas naturalis* del hombre conlleva a la vida social. Al ser propio del hombre la vida en *multitudo*, tal como queda evidenciado por la *necessitas naturalis*, es necesaria la existencia del dirigente, sin la cual la vida social no se mantiene. La argumentación pone de manifiesto el carácter lógicamente anterior de la *necessitas naturalis* respecto del carácter social del hombre, y el carácter anterior de la vida social respecto de la politicidad –la existencia del dirigente– en tanto esta última se instituye para preservar la primera.

En el texto analizado irrumpe, en la descripción del hombre como ente teleológico, la descripción fáctica de una existencia marcada por la carencia.⁶ Si bien define al hombre en términos clásicos, como ser racional, a partir de la imposibilidad de alcanzar la suficiencia de vida como otros animales, su racionalidad despliega un aspecto instrumental: es junto con el *officium manus* aquello que provee de lo necesario para suplir las necesidades de alimento, defensa, etc. Esta comprensión instrumental de la razón se percibe en los dos primeros argumentos que analizamos. De este modo, la caracterización tomasiana de la naturaleza humana está en permanente tensión entre, por un lado, cierta plenitud del hombre en tanto participa de la *ratio divina* y posee un conocimiento general de principios universales, y por otro, una carencia asociada a las limitaciones materiales del cuerpo y las circunstancias que requiere de una racionalidad no dirigida a las verdades universales sino a la satisfacción de las necesidades inmediatas de la vida. Es este aspecto de la naturaleza humana determinada por las urgencias de la vida lo que anticipa lo propio de los tratados modernos. En efecto, Arendt percibió el cambio producido respecto del planteo aristotélico según el cual es un rasgo distintivo de la esfera doméstica la vida en función de las necesidades, y como opuesta a dicha vida, la vida de la *pólis*: “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 y la familia” (Arendt, 2010:

⁵ “Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc”, *DR*, I, 1, 55-58.

⁶ El hombre definido en función de cierta *necessitas naturalis* tiene como fuente posiblemente a Avicena, *De anima* V, 1, más que a la *Política* de Aristóteles (Cfr. Eschman, 1949: 4, n. 3).

39). El análisis del texto muestra cómo la argumentación tomasiana no sólo no advierte la oposición entre la dimensión de la vida en función de las necesidades y la vida política, sino que funda ésta última en aquella.

El DR rompe con la tradición aristotélica en la centralidad que cobra la naturaleza como dimensión ligada a las necesidades vitales. Para Aristóteles la necesidad es un rasgo característico de la organización de la casa y, existiendo la esfera doméstica para la satisfacción de tales necesidades, la esfera política se caracteriza por la libertad, condición indispensable para la *eudaimonía* (Arendt, 2010: 30- 31). La libertad, atributo determinante de la esfera política, es posible gracias al confinamiento de las necesidades vitales y su satisfacción en ámbito de la esfera privada, el *oikos*. Los argumentos que fundamentan la vida política en el DR son, pues, más económicos que políticos.

2. La ciencia política y la ciencia natural en el *Defensor Pacis*

Analicemos algunos pasajes del *Defensor Pacis* (=DP) de Marsilio de Padua.⁷ Nos interesa resaltar dos aspectos del tratado: el carácter central de *sufficientia vitae* que en la argumentación es tomado como “principio de todas las demostraciones” y las características del cuerpo que explican la necesidad de la *communitas civilis* y sus partes componentes. En primer lugar veamos cómo un aspecto que ya se anunciaba en Tomás de Aquino, la potencia explicativa del orden político direccionada hacia la necesidad de garantizar la vida, se vuelve en Marsilio primer principio de su ciencia política.⁸ En efecto, al comienzo del tratado, Marsilio nos presenta la metodología de la primera *dictio*: esta consistirá en demostraciones racionales a partir de proposiciones evidentes por sí mismas. (DP, I, XIII, 2). La primera proposición evidente por sí misma, principio de todas las demostraciones, es la siguiente: “Y asentaremos como principio de todas las demostraciones, principio inserto en la naturaleza, creído y admitido por todos, que todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no sólo se admite para los hombres, sino también para los animales de todo género, según

⁷ Cito *dictio*, capítulo y párrafo de Marsilius von Padua, 1932, [1989].

⁸ La *scientia polititica* o la *civilis scientia* como término para referirse al conocimiento político expresado en la obra homónima de Aristóteles es ya utilizado por Tomás de Aquino: “*politica... id est civilis scientia*”, In *Pol. Proemium*, n. 5; también en *In Ethic.*, lc. 2, n. 25; lc. 4, n. 43.

Tulio L.1 *De los deberes*, cap. 3, donde dice así: Lo primero, proveyó la naturaleza a todo género de animales de lo necesario para que defiendan su cuerpo y su vida, y eviten aquello que les resulte nocivo, y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir. Cosa que también, por inducción razonable, palmariamente puede cualquiera aceptar” (DP, I, 4, 2).

Defender el cuerpo y la vida es aquello que persigue todo ser vivo. La universalidad de tal principio es evidente porque se constituye a partir de observaciones que cualquiera puede realizar: cualquiera admite esta afirmación *ex induccione sensata*. A continuación, y como había anticipado, extrae una primera conclusión de este principio: la necesidad de la comunidad civil. El método utilizado para alcanzar las formulaciones de la *scientia civilis* es el método propio de las *ciencias naturales*. Marsilio asegura que cualquier hombre que no sufra de algún impedimento puede “observar” la evidencia del principio propuesto. De la observación repetida de un evento, Marsilio extrae entonces un principio de validez universal. Esta verdad, originada en la observación repetida de casos –casos que se extienden a todo el género animal– debe ser admitida por cualquiera hombre en la plenitud de sus capacidades. Es por su carácter evidente y universal que este principio puede constituirse en fundamento de las demostraciones subsiguientes. Formulado sobre la base de acontecimientos observables *en el mundo físico*, se obtiene pues un principio que regirá todas las demostraciones *en el orden político*. La fuente del conocimiento que permite concluir la necesidad de la comunidad civil es, para Marsilio, la experiencia, pero la experiencia entendida en términos científicos, esto es, la *empiria*.⁹ Por una inducción empírica se afirma el impulso existente en todo ser vivo hacia la conservación de sí. Y la garantía de las afirmaciones extraídas por inducción, que se constituyen en los principios de demostraciones subsiguientes, es la regularidad e invariabilidad de la naturaleza: “Y que sean tantos en número los que no quieran vivir civilmente que prevalezcan sobre aquellos otros todos, a saber, los que quieren la sociedad, es una cosa imposible. Y que sea una cosa imposible, es manifiesto, porque esto sería errar o fallar la naturaleza en la mayor parte de los casos”. La premisa mayor del argumento que acabamos de citar

⁹ Jeannine Quillet afirma que en Marsilio el recurso a la experiencia, a la evidencia inmediata y sensible constituye el único principio metodológico (Cfr. Quillet, 1970: 61).

es la señalada por Marsilio como principio de todas las demostraciones: todos los hombres quieren la suficiencia de vida. Como la suficiencia de vida sólo se da en el marco de la *comunitas civilis*, la primera conclusión que es posible extraer es la necesidad de la comunicación civil de los hombres. La argumentación se extiende a la necesidad de la ley como segunda conclusión (DP, I, XIII, 2). La existencia de la ley, sin la cual no es posible la permanencia de la *civitas*, es necesaria pues sin ella no hay *civitas* y, como afirmó anteriormente, sin la *civitas* no se da la *sufficientia vitae*. Si la mayoría de los hombres quiere que permanezca la sociedad civil: “quiere también aquello sin lo cual la sociedad no puede conservarse. Esto es la regla de lo justo y lo útil dada como precepto, llamado ley”. Para Marsilio, tal quiebre en la naturaleza y el arte, en la mayoría de los casos, no se admite como posible por la ciencia natural (DP I. 13. 2).

Sobre la regularidad del orden natural se apoyan las afirmaciones universales que constituyen el conocimiento propio de las ciencias naturales. Y sobre estas afirmaciones universales Marsilio asienta el fundamento del orden político. Marsilio aborda el análisis de la realidad política desde la metodología propia de las ciencias naturales. La ciencia demostrativa se elabora según el modelo de las matemáticas. Ahora bien, en el caso de las ciencias naturales la cuestión *an sit* precede necesariamente a la cuestión *quid sit*. Mientras que en las matemáticas es posible establecer la existencia de sus propias entidades partiendo de la definición nominal –por ejemplo de triángulo o de círculo–, no ocurre lo mismo en el caso de las ciencias naturales, que trabajan sobre entidades reales, los entes naturales y sus propiedades. Respecto de este tipo de entidades, es necesario que su existencia sea aprehendida de algún modo para que se pueda captar su esencia. La definición en las ciencias naturales debe partir pues de comprobaciones a partir de observaciones reiteradas. No parte de premisas primeras e inmediatas¹⁰ sino que su premisa mayor descansa en la inducción. La inducción hace posible la intuición intelectual de la esencia y supone una organización de la naturaleza acorde con las exigencias del intelecto. Por tanto, en su valoración de la experiencia como forma de conocimiento que se deriva de la observación, Marsilio es fiel a la epistemología aristotélica propia de

¹⁰ Aquello definido por Aristóteles como principios indemostrables: “Llamo principios a las verdades cuyo “hay” es imposible de demostrar” (Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 2, 71 b 21).

las ciencias naturales.¹¹ En este punto, Marsilio hace algo muy novedoso y en clara ruptura respecto del paradigma aristotélico. Recordemos brevemente que Aristóteles niega que sea posible introducir en el ámbito del conocimiento práctico métodos de demostración o exigencias de precisión propios de las ciencias teóricas. Aristóteles es claro al señalar la necesidad de buscar la precisión o exactitud en la medida en que lo permita la materia en cuestión (Aris. *EN* 1094 b 23-27). En el estudio de la ética y la política no se puede buscar un rigor científico, sino dialéctico, pues la verdad de los asuntos humanos se infiere del cotejo de los hombres más experimentados y sabios (*EN*, 1143 b 11). Marsilio no repara en esta fundamental restricción aristotélica. Otros elementos dan cuenta de esta peculiar fundamentación del orden civil: junto a citas de la *Política* y la *Ética* aristotélicas, son muy frecuentes las citas a la *Física* y a los tratados *De partibus animalium*, *De generatione et corruptione*, *De caelo et mundo*, *De motibus animalium*, *De animalium generatione*.¹²

¹¹ Castello Dubra afirma que hay en Marsilio “un interés predominante por el conocimiento natural, tomando como paradigma, a la física y la biología aristotélicas, de lo cual resulta, en el plano antropológico, una tendencia a absorber la realidad específicamente humana en el ámbito de lo natural: dicho de otro modo, a reducir la antropología a un capítulo de la *scientia naturalis*” (Cfr. Castello Dubra, 1997: 671). Es posible señalar tres elementos predominantemente averroístas y característicos del medio intelectual que comparte Marsilio de Padua con pensadores como Pedro Abano o Juan de Jandún: 1. la aplicación al plano práctico de la estricta delimitación entre el conocimiento racional y demostrativo y lo sabido sólo por la fe; 2. la trasposición a nivel político de tesis especulativas averroístas, por ejemplo, la unicidad del intelecto agente; 3. La tendencia predominante a subsumir los aspectos de la realidad política humana en las bases de la ciencia natural (Cfr. Castello Dubra, 1997: 672).

¹² En la primera *dictio* hay cinco citas de la *Física*: 184a10yss.; 194a22; 198b35yss.; 199a16. DP, I. 15. 6 en I. 3. 2; I, 15. 3; I, 16. 9 y I 17. 9 respectivamente; el tratado *De partibus animalium* 665 a 29 y ss. en I. 15. 5; El *De generatione et corruptione* 336a 13 en I.15.7; *De caelo et mundo* 301a8 en I.16.9; *De motibus animalium* 698a15,700a26yss. y 702a21yss. en I.17.7 y 8; *De animalium generatione* L. I, cap. 18 en I. 4. 3. Sobre las fuentes de Marsilio, Syros señala la dificultad de reconocer muchas de ellas dado que Marsilio no suele revelarlas. Enumera variadas fuentes e influencias entre las cuales la más importante en relación al tema que presentamos es sin duda la de Pedro de Abano y su filosofía natural (Cfr. Syros, 2012: 21). Recientemente se ha señalado la importancia de una fuente olvidada para la fundamentación científica del DP, el tratado astrológico *Lucidator* de Pedro de Abano (Cfr. Mulieri, 2018).

Pasemos ahora a un segundo aspecto a analizar en el texto, la descripción del cuerpo biológico como condición explicativa de la necesidad de la *civitas* y de las partes que la conforman. En el origen del orden político, sostiene Marsilio, como causa explicativa hayamos una tipificación del hombre como sustancia compuesta por elementos contrarios. La descripción marsiliana pone especial énfasis en la caracterización del hombre como ser carente pues es en razón de esta carencia que debe producir un tránsito hacia una instancia no-natural que permita neutralizarla: “Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones se corrompe continuamente algo de su substancia, y además, por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos. Las cuales artes, no pudiendo ser ejercitadas sino por mucha gente, ni mantenerse sino por su recíproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes” (DP I, 4, 3).

El hombre es descrito, pues, en primer lugar, como un ser que nace compuesto de elementos contrarios, susceptible a la corrupción por sus acciones y pasiones contrarias. En segundo lugar, como ser que nace desnudo e inerme, lo que lo vuelve pasible y corruptible “por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales”. Tal constitución natural es así la causa de la institución de las diversas artes que vienen a reparar la insuficiencia humana. Como consecuencia directa de la fisiología humana se establecen, pues, los diversos oficios para que la naturaleza humana se complete o perfeccione a través del arte. El hombre debe completar por medio de su razón aquello que no recibe de modo perfecto –esto es, acabado– por naturaleza. Sus acciones, pasiones y sentimientos encuentran en los productos de la razón un modo de regularse. Para el análisis de las pasiones y acciones del hombre, Marsilio parte de lo primero y más general de la naturaleza humana, al estilo de tratados como el *De anima* –citado por lo demás en este contexto–, para avanzar hacia lo más específico. En primer lugar, identifica de modo esquemático las “porciones del alma” que reciben su acabamiento por parte de las artes y los oficios. Distingue así entre las acciones y pasiones propias de la “porción nutritiva”, que se caracterizan por proceder de las causas naturales sin conocimiento, de aquellas virtudes o fuerzas apetitivas y cognoscitivas. “Para moderar

estas acciones y pasiones todas y darles cumplimiento en aquello que pueden por su naturaleza, se inventaron diversos géneros de artes y fuerzas, como ya dijimos antes, y se instruyeron diversos hombres en diversos oficios para ejercitar aquellas artes con vistas a remediar la humana indigencia; esos órdenes no son sino las partes de la ciudad antes mencionadas” (DP, I, 5, 5). Para regular por medio de las artes los distintos aspectos de la constitución natural del alma humana, el hombre habría creado una forma de arte. Para la parte nutritiva del alma, y con fin de moderar sus actos propios, se instituyó la agricultura y la cría de ganado “para moderar y salvar los actos propios de la parte nutritiva del alma, cesando los cuales se corrompería absolutamente el animal, como individuo y como especie” (DP I, 5. 5). Para ordenar aquellas acciones y pasiones que se vinculan con la capacidad sensitiva del alma, y por lo tanto se relacionan con los elementos exteriores, se inventaron las artes que pertenecen al género de lo mecánico. Para regular aquellas acciones y pasiones relacionadas con las fuerzas motivas se establece una parte u oficio que corrija los excesos, reestableciendo la igualdad. Es la parte judicial, gubernativa o deliberativa, la que hace posible que la comunidad permanezca unida y no se disuelva como consecuencia de los conflictos y luchas entre los ciudadanos. A estas partes de la ciudad, que se corresponden con diversos oficios, se agrega la parte militar, cuya función es la defensa de la comunidad de enemigos externos y también la de hacer cumplir, a través de un poder coactivo, lo sentenciado por los jueces. Una quinta parte es la tesorera, cuya función es la acumulación y administración de bienes para la vida en común. Marsilio describe, en último lugar, la parte de la ciudad llamada sacerdotal.

En síntesis, la disposición, por naturaleza carente, del hombre lo obliga a instituir diversas partes u oficios de la ciudad, los cuales se corresponden a su vez con las diversas partes que componen la ciudad. La comunidad perfecta se define como aquella que alcanza la mejor diferenciación de sus partes. La división del trabajo y de los oficios se apoya, por su parte, en ciertas disposiciones naturales de los hombres, las que los hacen más aptos para determinado oficio u otro (DP I, 7. 1.).

Marsilio define la *civitas* como una agrupación perfecta y de extensión suficiente, determinada por la diversidad y multiplicidad de partes y por los diferentes órdenes y oficios. Como la congregación humana conduce a contiendas y reyertas, que acabarían con la destrucción de la comunidad civil, es necesario establecer una norma de justicia y un guardián o ejecutor. Esta necesidad determina la existencia de la parte

gubernativa de la ciudad. En otras palabras, si la *civitas* es condición de posibilidad de la *sufficientia vitae*, la institución de la parte gubernativa es condición de posibilidad de la permanencia de la *civitas*. La *communitas civilis* tiene un fundamento en el orden natural, pero su desarrollo involucra procesos que no son naturales, sino que completan o acaban impulsos naturales a través del arte (DP, I, v, 2). Desde este punto de vista, naturaleza y arte no se oponen, pero tampoco se identifican, pues el arte es el acabamiento de procesos que tienen su origen en el mundo natural. Toda comunidad se origina en la búsqueda de la *sufficientia vitae*, el crecimiento cuantitativo del género humano¹³ empuja el despliegue hacia la institución de diversas comunidades que permiten satisfacer las necesidades de vida de una especie que se propaga y multiplica. A la importancia otorgada a la búsqueda de la *sufficientia vitae*, a la aplicación de una metodología propia de las ciencias naturales para el estudio de la comunidad política, y a la fundación de las artes y los oficios asociada a las partes y elementos del cuerpo hay que agregar un elemento del tratamiento marsiliano novedoso y que anticipa preocupaciones de los tratados modernos: la propagación de la especie. Es el aumento de la especie humana lo que explica la conformación de las sucesivas comunidades.

III

Para terminar, algunas conclusiones. La historiografía ha dado sobrada cuenta del antecedente *naturalista* de la teoría política medieval. Desde los clásicos estudios de Ullmann (1985) hasta las revisiones y críticas de Nederman (1996, 2004), Coleman (2000), Black (2003), los especialistas difieren en la importancia otorgada a la *Política* de Aristóteles pero coinciden en la tipificación del naturalismo que perciben en los tratados medievales y en el texto aristotélico. En trabajos anteriores cuestionamos la posibilidad de aplicar la categoría *naturalista* a los tratados medievales con el mismo sentido que se lo hace cuando se hace referencia al fundamento aristotélico del orden político (Ferreiro, 2017). En esta oportunidad intentamos ofrecer una aproximación a la interpretación del naturalismo medieval a partir del análisis de la

¹³ La importancia otorgada en el tratado a la multiplicación del género humano es otro elemento que merece ser señalado. Las referencias más importantes se encuentran en DP I.I.2; DP, I, 3, 3; DP I, 3, 5.

preminencia del cuerpo como enclave desde donde vida resiste a la muerte. Dentro de un marco más general en el que se ha caracterizado a los textos de teoría política medievales como naturalistas, por su apelación a la naturaleza en la fundamentación del orden político, nos interesa recorrer un camino menos transitado como lo es el estudio del cuerpo en tanto dimensión de lo natural de donde emerge el impulso vital. La mención del cuerpo y lo corpóreo, como vimos, es central en los tratados mencionados pues es sede de determinaciones, impulsos y necesidades vinculados con la suficiencia de vida. El lugar del cuerpo cobra protagonismo por ser enclave de una serie de operaciones determinantes de la vida biológica. Sus limitaciones y urgencias juegan un papel muy importante en la economía de los textos. Nuestra propuesta afirma que es posible percibir en el *De regno ad regem Cypri* (c. 1271) y el *Defensor Pacis* (c. 1324), a partir del protagonismo que adquiere el cuerpo biológico, una tendencia a privilegiar en la argumentación el impulso vital o la emergencia de la mera vida –el simple *vivere*– en detrimento de la “vida buena”. En el caso particular de Marsilio de Padua es interesante el tránsito desde el discurso y las categorías de la ciencia médica hacia el discurso y las categorías políticas. Como señala Shogimen (2007: 211), tal relación ha escapado de la atención de los especialistas porque han atribuido a la metáfora orgánica una función exclusivamente retórica. Este autor se esfuerza por demostrar que el uso de las metáforas médicas, lejos de ser solo un recurso retórico, prueba que la experiencia y los estudios médicos son determinantes del pensamiento político del padovano.¹⁴ Sin embargo, tal fluidez disciplinar es considerada exclusiva del medio de pensamiento marsiliano, y así se le escapan las importantes implicancias que tal intensificación tendrá en el pensamiento político moderno y contemporáneo, al punto de negar que en la actualidad sea relevante el pensamiento médico para las ideas políticas (Shogimen, 2011: 115). Consideramos que, lejos de ser una excepción, la presencia del vocabulario médico, de la metodología de las ciencias médicas y la estatización de lo biológico tienen plena vigencia. Los análisis biopolíticos contemporáneos estudian cómo la técnica del poder se aplica a la vida de los hombres, en tanto éstos conforman una especie que se ve afectada por los mismos procesos vitales. Hemos

¹⁴ “Medical learning and practice in early fourteenth-century in probably a (if not *the*) correct context in which Marsilius ought to be situated” (Cfr. Shogimen, 2011: 115).

querido mostrar que la incursión de lo biológico en lo político ocurre en los tratados medievales, y anticipa aquello que Foucault sitúa en la modernidad.

Ediciones y traducciones

Tomás de Aquino

Sancti Thomae de Aquino. (1979). *De Regno ad Regem Cypri*. En H. F. Dondaine (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII*. Roma: Editori di San Tommaso.

St Thomas Aquinas. (1949). *On Kingship to the King of Cyprus*. G. B. Phelan. (trad.), I. TH. Eschmann. (int. y notas), Canadá: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Tomás de Aquino. (2003). *Del reino*. A. Tursi (trad.), Buenos Aires: Losada.

Marsilio de Padua

Marsilius von Padua. (1932). *Defensor pacis*. Hannover: Herausgegeben von R. Scholz.

Marsilius of Padua. (1928). *The Defensor Pacis of Marsilus of Padua*. C. W. Previté-Orton (ed.), Cambridge.

Marsilio de Padua. (1989). *El defensor de la paz*. L. Martínez Gómez (est. prel., trad. y notas), Madrid: Tecnos.

Bibliografía

Agamben, G. (2002). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. A. G. Cuspinera (trad.), Madrid: Editora Nacional.

Arendt, H. (2010). *La condición humana*. R. G. Novales (trad.), Buenos Aires: Paidós.

Black, A. (2003). *Church, State and Community: Historical and Comparative Perspectives*. United Kingdom: Ashgate Variorum.

Castello Dubra, J. (1997). Nota sobre el Aristotelismo y el Averroísmo político de Marsilio de Padua. *Veritas*, 42, 671-677.

Coleman, J. (2000). *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*. USA: Blackwell.

Ferreiro, J. (2004). La recepción del Aristóteles político en el *De Regno* de Tomás de Aquino. En *A recepcao do pensamento Greco-Romano Árabe e Judaico pelo ocidente medieval*. (pp. 409-420). Porto Alegre: EDIPUCRS.

- (2017). Tensiones entre *physis* y *nómos* en la teoría de la *pólis* de Aristóteles. *Revista Jurídica Digital Uandes*, 1, 2, 92-108.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber* (1976). U. Guiñazú (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Habermas, J. (2000). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía Social*. Madrid: Tecnos.
- Morin, A. (2005). Las referencias corporales en el *De regno* de Tomás de Aquino. *Argos*, 29, 69-89.
- Mulieri, A., (2018). Marsilius of Padua and Peter of Abano: the Scientific Foundations of Law-making in *Defensor Pacis*. *British Journal for the History of Philosophy*, 26, 2, 276-296.
- Nederman, C. (1996). The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, 57, 4, 563-585.
- (2004). What is Dead and What is Living in the Scholarship of Walter Ullmann. En *Pensiero Politico Medievale*, 2, 11-19.
- Quillet, J. (1970). *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Shogimen, T. (2007). 'Head or heart?' Revisited: Physiology and Political Thought in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. *History of Political Thought*, 28, 2, 208-229.
- (2011). Medicine and the Body Politic in Marsilius of Padua's *Defensor Pacis*. En G. Moreno-Riaño y C. J. Nederman (eds.), *Companion to Marsilius of Padua*. (pp. 71-115). Leiden: Brill.
- Schneider, J. H. (2003). La filosofía política en el *De regno* de Tomás de Aquino. *Patristica et Mediaevalia*, 24, 3-27.
- Syros, V. (2012). *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tursi, A. (2005). El hombre, un animal social y político, en las consideraciones medievales: -Tomás de Aquino y Juan Quidort de Paris. *Deus Mortalis*, 4, 9-30.
- Ullmann, W. (1985). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza.