

ANIMAL DOMESTICUM ET CIVILE: ORDEN ECONÓMICO Y ORDEN POLÍTICO EN TOMÁS DE AQUINO, JACOBO DE VITERBO, JUAN QUIDORT Y DANTE ALIGHIERI

Animal domesticum et civile: Economic and Political Order in Thomas Aquinas, James of Viterbo, John Quidort and Dante Alighieri

Mariano Pérez Carrasco
CONICET – Universidad de Buenos Aires

Resumen

El artículo explora el modo en que las ideas políticas de Aristóteles fueron interpretadas por pensadores medievales como Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort de París y Dante Alighieri. La tesis central es que esos pensadores han tendido a establecer una profunda continuidad entre el orden económico y el orden político, y han dado pasos decisivos para comprender al ser humano no tanto como un animal político, sino como un animal doméstico (*animal domesticum et civile* es expresión tomística), es decir, como un ser fundamentalmente económico.

Palabras clave

Aristotelismo medieval; filosofía política; economía política; Modernidad

Abstract

This paper explores the way in which Aristotle's political philosophy was interpreted by medieval scholars such as Thomas Aquinas, James of Viterbo, John Quidort of Paris and Dante Alighieri. The main thesis is that they established deep continuity between the economic and political orders, and by doing so took a decisive step towards a new understanding of the human being: not so much as a political animal, but mostly as a domestic one (*animal domesticum et civile* is a Thomistic expression), i.e., as a fundamentally economic being.

Keywords

Medieval Aristotelianism; political philosophy; political economy; Modernity

1. Introducción

El progresivo y lento abandono de la visión de la política como continuación de la ética, y su correlativa asimilación a la esfera de la economía, sería un hecho determinante en el nacimiento de la ciencia política moderna. La ruptura respecto a un paradigma que podemos llamar clásico comienza a manifestarse ya con Maquiavelo, y acaso también con Tomás Moro, aunque alcanza su consumación en la obra de Thomas Hobbes. Sin embargo, el relativo abandono de los aspectos virtuosos que habían caracterizado la filosofía política clásica puede constatarse ya en el aristotelismo medieval. En autores como Tomás de Aquino, Juan de París, Jacobo de Viterbo y Dante Alighieri se verifica una doble y común característica: por un lado, conservan el lenguaje y el esquema argumentativo aristotélicos acerca del origen del orden político, así como –aunque ya parcialmente devaluada– la concepción de la política como realización de la vida virtuosa; por otro lado, todos ellos tienden, de un modo u otro, a diluir la distinción cualitativa entre el *oikos* y la *pólis* –y, a fortiori, entre la economía y la política– sobre la que se fundaba la teoría expuesta en el comienzo mismo de los *Libri Politicorum*. En estos autores no se produce, por cierto, la decisiva ruptura entre ética y política, pero sí la progresiva identificación de la política y la economía, en la forma de la identidad de la *civitas* con la *societas*. Esa identificación daría lugar, entre los siglos XVII y XVIII, al nacimiento de una nueva disciplina, la economía política, que acabaría por absorber la especificidad de lo político en la cada vez más ubicua esfera de la economía.

Ese cambio en las ideas políticas ha sido señalado, en un trabajo ya clásico acerca del origen de la ciencia política moderna, por Jürgen Habermas, quien ha expuesto con especial claridad ese deslizamiento interpretativo de la política a la economía a propósito de la exégesis tomística del pensamiento aristotélico. Según él, en Tomás de Aquino se produce una sugestiva despolitización del ámbito de la política:

Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad [la *pólis*] de una forma genuinamente política: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas* [...]. De una forma característica, en Tomás de Aquino falta la distinción, tan decididamente expuesta por su filósofo, entre el poder económico de disposición del señor de la casa y el poder político de dominio en la opinión pública [...]. La oposición entre *pólis* y *oikos* se ha nivelado bajo el denominador común de la *societas*; ésta se interpreta en analogía con la vida familiar y doméstica regulada patriarcalmente, así pues, apolíticamente según criterios aristotélicos [...]. Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía de lo social.¹

¹ Habermas, J., *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Neuwied am Rhein y Berlin, Hermann Luchterhand, 1963 [*Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Trad. esp. de S. Más Torres y C. Moya Espi, Revisada por J. Muñoz, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 55-56]. Sobre la interpretación habermasiana de Santo Tomás, véase Bertelloni, F., «Jürgen Habermas escribe sobre Tomás de Aquino: Acerca de la expresión ‘animal sociale et politicum’ en el *De regimine principum*», en R.A.

Habermas sostiene que en Santo Tomás la *societas* ha sustituido a la *civitas*; pero el ámbito propio de la *societas* corresponde a la esfera de los intercambios económicos; de allí que, si es verdad que en el aristotelismo medieval se produce una asimilación de lo político a lo social, el resultado será una progresiva comprensión de lo político en términos económicos. En efecto, estos pensadores insisten, con un énfasis ajeno a la filosofía de Aristóteles, en el rol central que tienen las necesidades económicas en el origen del orden político.² El resultado de ese énfasis en los aspectos económico-sociales por sobre los aspectos específicamente políticos en sentido aristotélico conduciría a una suerte de despolitización de la teoría política, esto es, a una progresiva sustitución de la política por la economía. En lo que sigue quisiera rastrear esa economización de la política en cuatro autores muy diversos en sus posiciones políticas, pero coincidentes en su nuevo modo de comprender el fenómeno político como tal: Santo Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort de Paris y Dante Alighieri. Pero, antes de estudiar algunas de sus obras más representativas, será útil examinar el vínculo que Aristóteles establece entre la esfera propia de la política, la de la economía y el orden natural en los primeros capítulos de los *Libri Politicorum*. De ese modo se podrá luego observar mejor el carácter novedoso del aristotelismo medieval.³

2. Economía, política y orden natural en los *Libri politicorum*

El discurso acerca del vínculo entre la esfera privada de la producción y administración de los bienes materiales y de la vida –el ámbito propio de la economía– con la

Ulmann (org.), *Consecratio Mundi: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, pp. 388-403.

² Ya Fioravanti, G., «La Política aristotelica nel Medioevo: Linee di una ricezione», *Rivista di storia della filosofia*, 1 (1997), pp. 17-29, cit. pp. 25-26, sostuvo que en el *De regno* Santo Tomás había introducido «un concetto non presente nel testo aristotelico: quello dell'uomo come 'animale di bisogni'», lo cual «non si armonizza facilmente con la prospettiva di Aristotele», y Lambertini, R., «Il Re e il Filosofo: Aspetti della riflessione politica», en L. Bianchi (a cura di), *La filosofia nelle università*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 345-385, cit. p. 353, señaló que al estudiar la politicidad natural del hombre «l'Aquinata insiste molto sull'incapacità dell'individuo a bastare a se stesso». Véanse, en el mismo sentido, Bertelloni, F., «Cuatro modelos de resolución ético-intelectual de la política en la Baja Edad Media», en M.C. Pacheco y J.F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, Turnhout, Brepols, 2004, vol. III, pp. 1901-1914. Sobre la recepción de Aristóteles, véase Dumbabin, J., «The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics», en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), E. Stump (ass. ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge, Cambridge University, 1982, pp. 723-737.

³ Sobre el aristotelismo «político» medieval, véase el reciente Briguglia, G., *Il pensiero político medievale*, Torino, Einaudi, 2018; Bianchi, L. y Randi, E., *Le verità dissonanti: Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma – Bari, Laterza, 1990; y el clásico Van Steenberghen, F., *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, trans. by L. Johnson, Louvain, Nauwelaerts, 1955.

esfera pública del gobierno de la ciudad es desarrollado por Aristóteles en los dos primeros capítulos del primer libro de la *Política*, donde, luego de establecer, en clara continuidad con la *Ética nicomaquea*, que todas las comunidades tienen por fin el bien (ya que el bien es aquello por lo cual los hombres actúan),⁴ se pregunta si existe una distinción específica entre la administración de una casa y el gobierno de una ciudad. Se trata de una cuestión clave en el desarrollo de su filosofía política, ya que, si no hubiera una distinción cualitativa entre la administración de una casa y el gobierno de una ciudad, no tendría sentido una *téchne politiké*. Para resolver esta cuestión, Aristóteles plantea una hipótesis. Supongamos que la administración de una casa y el gobierno de un Estado fuesen específicamente idénticos, y que su única distinción fuese de tipo cuantitativo, es decir, que la diferencia entre la administración de una casa y el gobierno de una ciudad consistiese en que la primera se ejerciese sobre pocas personas y el segundo sobre muchas.⁵ Si esto fuese así, es evidente que no habría política propiamente dicha. En lugar de la política como actividad específica y arquitectónica respecto de las restantes actividades humanas, habría más bien una suerte de “economía política”, es decir, ya no el gobierno, sino la administración de una *pólis* que en nada se distinguiría del *oikos*, excepto por el hecho de que sería una mera sumatoria de *oikoi*. Se trataría, en efecto, de una economía política, dado que en ese caso el gobierno de la *pólis* sería enteramente administrativo y económico, indistinguible –a no ser, repito, cuantitativamente– de la administración de la casa. Contra quienes sostienen que no hay una distinción esencial, específica, ontológica, entre la administración de la casa y el gobierno de la ciudad, Aristóteles se propone demostrar que tal distinción no se basa en la cantidad, sino en la naturaleza misma de las cosas; o sea, se propone mos-

⁴ Cf. *Aristotelis Politicorum libri octo*, Cvm vetusta translatione Gvulielmi de Moerbeka, Recensvit Franciscvs Svsemhil, Accedvnt variae lectiones Œconomicorum, Lipsiae, In aedibus B.G. Tevneri, MCCCCLXXII, I, 1, 1252a 1-7: «Quoniam omnem civitatem videmus communitatem quandam existentem et omnem communitatem boni alicuius gratia institutam (eius enim quod videtur boni gratia operantur omnes), manifestum quod omnes quidem bonum aliquod coniecurat, maxime autem principalissimi omnium omnium maxime principalis et omnes alias circumplectens, haec autem est quae vocatur civitas et communicatio politica», que obviamente remite al *incipit* de la *Ética nicomaquea*, que enuncia el principio según el cual todas las cosas persiguen el bien: «Omnis ars, et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quoddam appetere videntur. Ideo bene enunciaverunt, bonum quod omnia appetunt». Cito el texto de la traducción latina de Guillermo de Moerbeke de *S. Thomae Aquinatis In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Cura et studio P. Fr. R.S. Spiazzi, O. P., Taurini – Romae, Marietti, 1964, I, 1, 1294a. La edición de Susemhill reproduce el texto griego de la edición bekkeriana, que translitero según las normas tradicionales en castellano, respetando los acentos, pero sin señalar las vocales largas.

⁵ *Aristotelis Politicorum* I, 1, 1252a 7-16: «Quicumque igitur quidem existimant politicum et regalem et yconomicum et despoticum idem, non bene dicunt (multitudine enim et paucitate putant differre, sed non specie horum unumquodque, puta siquidem paucorum, paterfamiliae, si autem plurimum, yconomicum, si autem adhuc plurimum, politicum aut regale, tamquam nihil differentem magnam domum aut parvam civitatem: et politicum et regale, quando quidem ipse praest, regale, quando autem secundum sermones disciplinae talis secundum partem principans et subiectus, politicum: haec autem non sunt verae)».

trar que hay un orden natural (*phýsis*) que distingue específicamente entre el ámbito de la economía y el de la política. La *téchne politiké* aristotélica tiene entonces como presupuesto la distinción natural entre la política y la economía, consideradas como dos ámbitos cualitativamente diversos.

El punto central de la argumentación tiene lugar en el segundo capítulo del libro primero, donde Aristóteles desarrolla una teoría que funda el origen del orden político no tanto en las necesidades de la vida, cuanto en la realización de una vida que es calificada como buena (*eu zen*). Esa vida buena consiste –como ya había anticipado en la *Ética nicomaquea*– en la búsqueda de la felicidad a través de la práctica de la virtud. Aristóteles explica que, si se analiza el problema del origen del orden político, se ve que la primera asociación se produce entre aquellos individuos que no pueden vivir separados, no debido a una falta de naturaleza económica, sino por un impulso natural que sólo pueden satisfacer realizando una actividad común. La causa física de la primera comunidad, entonces, no es la indigencia de la vida individual, sino la satisfacción de un impulso inscripto en la naturaleza humana. Nótese que, si la causa de la asociación política fuese económica, entonces la comunidad política tendría un *origen externo*, fundado en la decisión de los individuos de unirse para formar una *societas*; si, por el contrario, la causa primera de la asociación fuese biológica –como sostiene Aristóteles–, entonces la comunidad política tendría un *origen interno*, fundado en un impulso instintivo, que no depende de la decisión de los individuos. De allí que la primera comunidad (el *oikos*, la *domus*), esté constituida por una doble unión natural: por un lado, la unión del hombre y la mujer, y, por otro lado, la unión del amo y del esclavo.⁶ La primera unión se establece para cumplir un fin que ni el hombre ni la mujer podrían realizar por separado, la procreación. Ella no es el resultado de una decisión (*hoc non ex electione*), sino de un impulso natural –que el hombre comparte con los otros animales y con las plantas, es decir, con todas las formas vivas– a dejar tras de sí un ser idéntico a sí: «quale ipsum tale derelinquere alterum».⁷ También la segunda unión tiende a satisfacer un impulso natural. Se trata de la unión de aquel que por naturaleza es dado para el mando (*árchon*: el que puede comandar, el que manda) y la de aquel que es por naturaleza dado para la obediencia (*archómenon*: el que es mandado, el que debe obedecer). La unión del mandante (*principans, dominans*) y del mandado (*subjectum, servum*) no tiene, tampoco ella, un fin meramente económico. El fin de esa

⁶ Sobre la recepción medieval de la teoría aristotélica de la esclavitud, véase Fioravanti, G., «Servi, rustici, barbari: Interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Estratto Classe di Lettere e Filosofia)*, 11/2 (1981), pp. 401-429.

⁷ *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1252a 26-35: «Necesse itaque primum combinari sine invicem non possibiles esse, puta feminam et masculum generationis gratia (et hoc non ex electione, sed sicut in aliis animalibus et plantis naturale appetere quale ipsum tale derelinquere alterum), principans autem et subiectum natura propter salutem (quod quidem enim potest mente praevidere, principans natura et dominans natura, quod autem potest haec corpore facere, subiectum et natura servum: propter quod domino et servo idem expedit). Natura igitur distinguitur femina et servum».

unión es la salvación de ambos (*dià tèn soterían; propter salutem*). La casa queda así constituida por dos uniones igualmente naturales que no dependen de la decisión individual, ya que lo que transforma a un hombre en esclavo (*subjectum*) es la incapacidad de organizar su vida adecuadamente de un modo racional, mientras que la capacidad de prever con la mente es lo que caracteriza al amo; uno, en suma, puede hacer (*potest haec corpore facere*) lo que el otro planifica (*potest mente praevidere*). La casa no es sólo la unión biológica entre el hombre y la mujer para la procreación, sino también una primera –e igualmente natural– relación de servidumbre. El *oïkos*, entonces, está signado por una doble relación biológica que, aun siendo pre-política –y paradójicamente pre-económica en sentido moderno, ya que no hay intercambio de bienes– es la causa de la desigualdad natural que determina ulteriormente la esfera de la política.

La esfera de la economía caracteriza la segunda comunidad aristotélica, la aldea (*kóme, vicus*). Aquí sí tenemos una libre asociación de casas que se juntan para vivir mejor a través del intercambio de bienes.⁸ Pero entre la aldea y la ciudad no hay sólo un crecimiento cuantitativo, como si la ciudad fuese una mera sumatoria de aldeas, así como la aldea era una sumatoria de casas. Entre las dos comunidades previas y la *pólis* Aristóteles constata un salto cualitativo, ya que mientras que la casa y la aldea comparten un mismo fin –la mera vida– la ciudad persigue un fin de naturaleza cualitativamente diversa, la vida buena.⁹ El ámbito de lo político tiene su origen en la esfera de la economía, pero su finalidad es ética y metafísica, de allí que el gobierno político no pueda ser asimilado a la administración de una casa o de una empresa. La naturaleza ética de la política –el hecho de que la ciudad exista *gratia bene vivendi*– se funda en una característica exclusivamente humana, el lenguaje, cuya finalidad –sostiene Aristóteles– consiste en expresar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, en suma, lo que hoy llamaríamos «valores». Todas las comunidades humanas, desde la casa hasta la ciudad, se caracterizan por esa participación comunitaria en los valores, esto es, en una comprensión común de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto.¹⁰ Como veremos en el próximo capítulo, los aspectos de la filosofía política aristotélica que aquí hemos señalado sufrirán cambios significativos por parte de los filósofos medievales.

⁸ *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1252b 15-17: «Ex pluribus autem domibus communicatio prima usus non diurnalis gratia vicus. Maxime autem videtur secundum naturam vicus vicinia domuum esse».

⁹ *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1252b 27-30: «Quae autem ex pluribus vicis communitas perfecta civitas iam, omnis habens terminum persufficientiae, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi».

¹⁰ *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1253a 6-18: «Quod autem civile animal homo omni ape et omni gregali animali magis, palam. Nihil enim, ut aimus, frustra natura facit: sermonem autem solus habet homo supra animalia: vox quidem igitur delectabilis et tristabilis est signum, propter quod et aliis existit animalibus, usque enim ad hoc natura eorum pervenit, ut habeant sensum tristabilis et delectabilis et haec significant invicem: *sermo* autem est in ostendendo conferens et nocivum, quare et iustum et iniustum, hoc enim ad alia animalia hominibus proprium est, solum boni et mali, iusti et iniusti et aliorum sensum habere: horum autem communicatio facit domum et civitatem».

3. Un giro economicista en el aristotelismo medieval

La historiografía discute en la actualidad cuál ha sido el verdadero impacto de la circulación de la *Política* aristotélica a partir de que fuera traducida por Guillermo de Moerbeke en la década del Sesenta del siglo XIII. Luego de un período en el que se vio el «regreso» de Aristóteles al Occidente latino como una verdadera revolución, una suerte de cambio de paradigma que habría roto con el paradigma agustiniano y teocrático al introducir una perspectiva fuertemente naturalista,¹¹ en las últimas décadas se ha tendido a creer que más que una revolución, la introducción del aristotelismo supuso sobre todo el ingreso de un nuevo lenguaje y de nuevos esquemas teóricos que, sin embargo, fueron más bien asimilados a los contenidos filosóficos previamente existentes, muchos de ellos de origen patrístico y agustiniano, pero también estoicos y platónicos.¹² En suma, es claro que el masivo uso del lenguaje y de los esquemas teóricos aristotélicos no supone la plena asimilación de la filosofía política del mismo Aristóteles. Pero tampoco supone necesariamente una falta de comprensión de esas teorías por parte de los pensadores medievales. Estamos en presencia, en mi opinión, de una filosofía política nueva, que no debe ser leída exclusivamente a partir de sus fuentes; esta filosofía política debe ser apreciada como la original reacción de aquellos pensadores ante la realidad política de su tiempo. Para comprender esa realidad, utilizaron el lenguaje que les proporcionaban los *libri morales* aristotélicos, pero en sus textos –como veremos inmediatamente– ese lenguaje fue adquiriendo sentidos nuevos. Aquí quisiera detenerme en tres pensadores cuyas obras establecen una relación conceptual con la filosofía política de Dante, que abordaremos en el próximo capítulo. Me refiero, por un lado, a Santo Tomás, que constituye una referencia decisiva del entero pensamiento político medieval, y, por otro lado, a dos pensadores que, en el contexto de la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, escriben desde posiciones políticas antagónicas, pero manteniendo esquemas conceptuales similares: Jacobo de Viterbo y Juan de París.

El pensamiento político de Santo Tomás da cuenta de cambios que acaso no tengan tanto que ver con la interpretación de la filosofía aristotélica cuanto con una diversa comprensión de la vida del hombre en sociedad, motivada por una situación

¹¹ Ejemplar, en este sentido, el influyente esquema teórico de los modelos políticos ascendentes y descendentes propuesto por Ullmann, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Routledge, 2010 [1961], e Idem, *A History of Political Thought in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, 1965.

¹² La reacción a la tesis de la ruptura sostenida por Ullmann fue en verdad inmediata. Véanse Oakley, F., «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60 (1963), pp. 3-48, Capitani, O., «A proposito di un recente libro di Walter Ullmann», *Studi medievali*, 3/3, fasc. 1 (1962), pp. 297-314, y, más recientemente, Nederman, C., «Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», en C.J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th - 15th Centuries*, Aldershot (Hamp.), Variorum, 1997, pp. 3-26, y el ya citado Fioravanti, «La *Politica* aristotélica nel Medioevo: Linee di una ricezione», op. cit., pp. 24-25.

histórica diversa. Probablemente estemos asistiendo en estos textos al nacimiento de una nueva comprensión del ser humano, en la que se otorga un peso siempre mayor a los aspectos económicos y utilitarios, y tiende a producirse una devaluación –no desaparición– de los aspectos virtuosos en la esfera de la política.¹³ Esa diversa comprensión del ser humano conducirá a la progresiva absorción de la política por la economía en los tiempos modernos, y al surgimiento de la idea misma –auto-contradictoria dentro del marco aristotélico, como se señalará en las conclusiones– de una economía política.

En su reconstrucción del origen del orden político en el *De regno*, compuesto probablemente en torno a 1267 para Hugo II de Chipre,¹⁴ Santo Tomás introduce dos importantes novedades en el esquema aristotélico: por un lado, tiende a absolutizar la función de las necesidades como causas del origen del orden político; por otro lado, y en relación con la mayor relevancia que adquieren las necesidades, Santo Tomás otorga al trabajo (*officium manuum*) un valor parejo al de la razón en la explicación de la politicidad natural del hombre. Ese valor está ciertamente ausente del discurso aristotélico, y adquirirá un lugar central, como veremos, en el pensamiento de otro dominico, Juan Quidort. Tomás comienza su argumentación imaginando una situación de completa anarquía, en la cual –en ausencia de un poder directivo– cada uno sería rey de sí mismo. Se trata de una imagen casi edénica. Guiado por la innata luz de la razón, cada hombre se dirigiría por sí mismo hacia la realización del fin de la naturaleza humana. Al vivir en soledad, como muchos otros animales, bastándose por sí mismo, todo gobierno sería superfluo.¹⁵ La plena autosatisfacción, y la soledad que es su consecuencia, conducen a un estado de completa, e idílica, anarquía.¹⁶ Pero Santo Tomás

¹³ Sobre la desaparición de los aspectos virtuosos característicos de la filosofía política aristotélica en el pensamiento moderno, véase la clásica monografía –centrada en los aspectos éticos más que estrictamente políticos– de MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame, 1981, que estudia los aspectos histórico-filosóficos de la recepción medieval de Aristóteles en el capítulo décimotercero, «Medieval Aspects and Occasions», pp. 154-168, y Sigmund, P.E., «Law and Politics», en N. Kretzmann y E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University, 1993, pp. 217-231.

¹⁴ *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leoni XIII P.M. edita*, T. XLII, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, pp. 424-425. Utilizo siempre esta edición del *De regno ad regem Cypri*. Sobre la filosofía política de Santo Tomás, véase Finnis, J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University, 1998.

¹⁵ *De regno* I, 1, ll. 18-25: «Est autem unicuique homini naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conueniret singulariter uiuere sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis diuinitus sibi datum in suis actibus se ipsum dirigeret».

¹⁶ Acerca de las ideas de Santo Tomás sobre la «anarquía», véase la cuestión sobre la existencia del *dominium* en el *status innocentiae*, en la *Summa theologiae*, I, q. 96, a. 4, así como los trabajos de Bertelloni, F., «¿Qué significa ‘política’ en *S.th.* I, q. 96, a. 4? Sobre la génesis de la semántica de un vocablo», en J. Meirinhos y O. Weijers (éds.), *Florilegium mediaevale: Études offertes à Jacqueline Hamesse à l’occasion de son éméritat*, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2009, 2009, pp. 19-37; Barbier, M., «Pouvoir et propriété chez Thomas d’Aquin: La

señala inmediatamente que el hombre no es un animal al que le sea posible vivir en soledad. La causa de esa imposibilidad está inscrita en la misma naturaleza humana, que Tomás presenta bajo la forma de una deficiencia respecto a los otros animales, a los que la naturaleza dotó de recursos suficientes para poder vivir sin necesidad de gobierno. El hombre carece tanto de los recursos físicos (garras, colmillos, velocidad, cuernos), cuanto instintivos (la capacidad de reconocer inmediatamente lo que es beneficioso y lo que es perjudicial para su supervivencia) que la naturaleza ha otorgado a los animales. En lugar de esos recursos, la naturaleza ha dado al hombre dos instrumentos que no tienen una eficacia inmediata. Para ser eficaces, requieren de un lento esfuerzo no sólo individual, sino también colectivo: la razón (*ratio*) y el trabajo (*officium manuum*). Mientras que el instinto y los recursos físicos de los animales bastan para que éstos alcancen la plena autosuficiencia –de allí que el gobierno no sea necesario entre ellos, porque la organización comunitaria, cuando la hay, está inscrita en sus instintos–, la razón y el trabajo precisan de un proceso de deducción y de una colaboración social para alcanzar resultados satisfactorios, de otro modo el hombre sería incapaz de superar el estadio de indigencia. La sociabilidad humana viene presentada por Santo Tomás como el resultado de un proceso económico en el que las deficiencias inmediatas de las habilidades dadas al hombre por la naturaleza son suplidas por un natural impulso a la vida en sociedad.¹⁷ La razón, que trasciende el plano económico de las necesidades, representa sin embargo un problema para la satisfacción inmediata y espontánea de esas mismas necesidades, pues aprehende la realidad a través de un proceso deductivo, y sólo llega al conocimiento de lo necesario para la vida –así como de lo útil y lo dañino– mediante una deducción a partir de principios universales. Por ese motivo, la división del trabajo es natural en los seres humanos, y no el resultado de un contingente proceso histórico, puesto que sólo a través de la colaboración el hombre puede satisfacer, gracias a la combinación del trabajo de las manos y las deducciones de la razón, sus necesidades. La división del trabajo es el motivo por el cual el hombre está naturalmente inclinado a vivir en sociedad (*in multitudine*): «est igitur necessarium homini quod in multitudine uiuat, ut unus ab alio adiuuetur, ut diuersi in diuersis inueniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et alius in alio».¹⁸ Por supuesto que Santo Tomás no abandona

notion de *dominium*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 94 (2010), pp. 655-670; Briguglia, G., *Stato d'innocenza: Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017.

¹⁷ *De regno* I, 1, ll. 28-34: «Aliis enim animalibus natura preparauit cibum, augmenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, unges, uel saltem uelocitatem ad fugam; homo autem est instituto nullo horum sibi a natura preparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi hec omnia officium manuum posset preparare. Ad que omnia preparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter uitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum uiuat».

¹⁸ *De regno* I, 1, ll. 44-55: «Homo autem horum que sunt sue uite necessaria naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem ualente ex naturalibus principiis ad cognitionem singulorum que necessaria sunt humane uite peruenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat; est igitur necessarium homini

completamente la finalidad virtuosa que caracterizaba la naturalidad del orden político para Aristóteles, si bien coloca ese fin virtuoso –el fin último, el sumo bien del hombre– fuera del plano terreno (lo considera *extrinsecus*), y, en consecuencia, bajo la jurisdicción no del reino, sino del sacerdocio, con lo cual logra justificar la dependencia del poder temporal respecto del espiritual.¹⁹

Entiendo que este giro economicista no supone una ignorancia, ni una falta de comprensión del texto de la *Política*. Santo Tomás no sólo no ignora, sino que ha comprendido cabalmente el pensamiento aristotélico, como es evidente en su exposición de los *Libri Politicorum*.²⁰ Sin embargo, incluso en ese comentario Tomás enfatiza los aspectos económicos de la esfera política. También allí, por ejemplo, la *civitas* es la *communitas perfecta* porque en ella se satisfacen todas las necesidades humanas («in ea inveniamur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam») gracias al desarrollo de la división del trabajo que se produce por la presencia en la ciudad de múltiples aldeas: «Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars tectoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta».²¹ Pero téngase presente que, luego de haber enfatizado los aspectos económicos que conducen a la *civitas*, Santo Tomás subraya tanto el contenido virtuoso de la comunidad perfecta, cuanto la lógica teleológica que conduce a ella, es decir, el hecho de que la ciudad es el fin de las demás comunidades.²² Y así la buena vida coincide con el desarrollo de las virtudes, que son alcanzables gracias a la mediación de las leyes, por eso Aristóteles

quod in multitudine uiuat, ut unus ab alio adiuuetur, ut diuersi in diuersis inueniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et alius in alio». Sobre la división del trabajo en Dante, véanse *Pd.* VIII, 91-48 y *De vulgari eloquentia* I VII 4, donde la división internacional del trabajo aparece como resultado del castigo por la torre de Babel.

¹⁹ Cf. *De regno* II, 3. Pero incluso el *bonum humanum* es interpretado por Santo Tomás en términos prevalentemente económicos, véase al respecto *S.th.* I-II, q. 96, a. 4, Resp., donde el bien humano es identificado con la utilidad común, las cargas proporcionales, la no extralimitación en las funciones. Véanse al respecto las notas de Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari, Laterza, 2011 [1973], pp. 127-128, y Bertelloni, F., «*Facere de necessitate virtutem*: El principio *conservatio sui* en la teoría política medieval», *Deus mortalis*, 11 (2015), pp. 11-41, p. 27, que ve en el *De regno* «una yuxtaposición no resuelta de dos instancias teóricas diferentes», correspondientes, por un lado, a la identificación de la *societas* con el reino de la necesidad, que conduce a la concepción del *regnum* como un «espacio de neutralización de conflictos», y, por otro lado, a la concepción del *regnum* como «un lugar de realización de la *virtus* humana». El primer momento correspondería al libro I, el segundo, al II: «Pero el momento teórico que Tomás privilegia en su argumentación es el *regnum* como espacio resultante de la necesidad, no de la virtud»; y véanse también, en el mismo trabajo, las pp. 27-33, sobre Juan de París.

²⁰ S. *Thomae Aquinatis In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Cura et studio P. Fr. R.M. Spiazzi, O.P., Taurini – Romae, Marietti, 1951, I 13-15.

²¹ *In libros Politicorum*, I 131.

²² *In libros Politicorum*, I 132: «Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo civitas est naturalis».

ostendit ad quid civitas ordinata sit: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.²³

Pero incluso en el comentario a la *Política*, los aspectos virtuosos parecen encontrarse devaluados, lo que explica que, al momento de desarrollar con mayor libertad su pensamiento político en el *De regno*, las cuestiones económicas adquieran la preponderancia que se ha señalado. Eso se ve en la comprensión del lenguaje (*loquutio humana*), donde Tomás –al comentar el pasaje citado *supra* en la nota 10– tiende a acentuar el aspecto instrumental, que consiste en la comunicación de lo útil y lo nocivo (*utile et nocivum*): «Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur vel non adaequentur in rebus utilibus et nocivis».²⁴ Y dado que la comunicación de lo justo y de lo injusto, de lo útil y de lo nocivo, funda la casa y la ciudad, entonces –concluye Santo Tomás– el hombre es un animal –nótese la sugestiva reformulación del aristotélico *zoon politikón*– doméstico y civil:

Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.²⁵

Tal vez nada muestre mejor esa economización de la política a la que venimos refiriendo que esta consideración del hombre como un *animal domesticum et civile*, en la cual la *domus* aparece al mismo nivel de la *civitas*; y, dado que en Santo Tomás no hay ningún elemento que sugiera que lleva a cabo una politización de la economía (no piensa a la *domus* como un lugar de injerencia directa del poder político), pareciera que estamos más bien en presencia de una economización de la política.

Ese modo de comprender el fenómeno político iniciado por Tomás de Aquino sería característico del aristotelismo medieval. En el *De regimine christiano* (1301-1302), una de las obras más representativas de la hierocracia papal (está dedicada a Bonifacio VIII a través de una epístola antepuesta al prólogo), Jacobo de Viterbo explica en términos fundamentalmente económicos el origen del orden político. Con la obligatoria referencia a Aristóteles, Jacobo sostiene que el hombre está naturalmente inclinado a la formación de comunidades o sociedades. El motivo de esa inclinación es el mismo que había señalado Santo Tomás y que volveremos a encontrar en el *Convivio*: «quod unus homo non potest sufficienter uiuere per seipsum, sed indiget ab alio adiuuare». E incluso el lenguaje –cuyo fin era para Aristóteles la comunicación de los valores sobre

²³ *In libros Politicorum*, I 1 31.

²⁴ *In libros Politicorum*, I 1 37.

²⁵ *Ibid.*

los cuales se funda la comunidad, y que ya había sido parcialmente instrumentalizado por Santo Tomás– tiene ahora una finalidad vinculada a la satisfacción de las necesidades, y por eso se subraya ante todo su utilidad (*utilius*):

Harum autem communitatum seu societatum institutio ex ipsa hominum naturali inclinationi processit, ut Philosophus ostendit primo Politicorum. Homo enim naturaliter est animal sociale et in multitudine uiuens; quia ex naturali necessitate prouenit, eo quod unus homo non potest sufficienter uiuere per seipsum, sed indiget ab alio adiuuare. Vnde sermo datus est homini, per quem alii homini suum conceptum exprimere possit ac per hoc utilius aliis communicare et conuiuere.²⁶

Otro importante tratado político, escrito, en este caso, en favor del rey de Francia, el *De regia potestate et papali* (1302) de Juan Quidort de París, presenta una línea argumentativa muy similar. El origen de la politicidad natural del hombre se encuentra – argumenta, siempre sobre las huellas de Aristóteles no menos que de Santo Tomás– en la indigencia del individuo (nadie es suficiente por sí mismo para adquirir el necesario alimento, la vestimenta y la defensa) y en el hecho de que el hombre posea la palabra, que se dirige naturalmente a otro. Juan subraya que sólo en la ciudad o reino se encuentra todo lo necesario para la alimentación, el vestido y la defensa.²⁷ Concibe así la política (*civitas vel regnum*) como el ámbito de la plena satisfacción de las necesidades. Pero el planteo de Juan Quidort es más radical que el de los dos autores antes examinados. Con él llegamos a la consumación de la inversión del pensamiento de aristotélico. Mientras que Aristóteles afirmaba que de ningún modo puede concebirse la ciudad

²⁶ Cf. James of Viterbo, *De regimine Christiano, A critical edition and translation*, Edited by R.W. Dyson, Leiden – Boston, Brill, 2009, Prima pars, cap. 1, p. 8. Además del ya clásico Miethke, J., *De potestate papae: Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, véanse también Briguglia, G., *La questione del potere: Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano, FrancoAngeli, 2010, así como Bayona Aznar, B. y De Souza, J.A. de C.R. (eds.), *Iglesia y Estado: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, en especial el capítulo de De Souza, J.A. de C.R., «Santiago de Viterbo y la plenitud del poder papal», op. cit., pp. 97-114.

²⁷ Bleierstein, F., *Johannes Quidort von Paris: Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, Stuttgart, Ernst Klett, 1969, cap. 1, pp. 75-76: «Est autem tale regimen [regale] a iure naturali [...] derivatum. Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, cuiusmodi non est communitas domus vel vici sed civitatis vel regni, nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno». Véase De Boni, L.A., «João Quidort e o *De regia potestate et papali*», en Idem, *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2003, pp. 163-189; Ubl, K., «El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social», *Patristica et Mediaevalia*, 26 (2005), pp. 3-30; y García, R.M., «La propiedad según Juan de París y Egidio Romano», *Revista española de filosofía medieval*, 22 (2015), pp. 181-192.

como una casa grande (y Santo Tomás lo repetía casi *ad litteram*²⁸), esto es, que entre la política y la economía hay un salto cualitativo, por el cual la finalidad de una (las necesidades de la vida) es cualitativamente distinta de la finalidad de la otra (el desarrollo de la vida virtuosa), en Juan de París encontramos no sólo una economización del ámbito político, sino una autonomización de la *societas* tanto respecto de la *civitas vel regnum*, cuanto respecto del papado. Los bienes de los laicos son «acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria», y por eso las «personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium».²⁹ Al tener derecho, poder y verdadero dominio sobre el producto del propio trabajo, el individuo (*singula persona*) puede hacer con su propiedad lo que guste: «potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus».³⁰ Juan Quidort subtrae así del dominio del papa y del príncipe ese ámbito de la propiedad creado por el trabajo, el arte y la industria de los individuos, que será luego la moderna sociedad civil (*societas civilis*), y que es caracterizada en términos esencialmente económicos:³¹

Et ideo talia bona non habent ordine et connexionem inter se nec ad unum commune caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito. Et ideo nec princeps nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus.³²

Juan está mucho más interesado en definir el espacio de la propiedad privada, que el carácter virtuoso del orden político. A él le interesa demostrar que los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad, y, por eso, ni la Iglesia ni el reino tienen jurisdicción sobre ellos, salvo, por supuesto, en casos excepcionales. El principio en juego es claro: «temporalia laicorum non sunt communitatis».³³ El individuo tiene, en consecuencia, un pleno *dominium* sobre el producto de su trabajo, según el cual cada uno es el único administrador (*dispensator*) de su propiedad: «Quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator».³⁴

Las posiciones que acabamos de estudiar podrían multiplicarse sin mucha dificultad, ya que esta economización del ámbito de la política es característica del pensamiento medieval, independientemente de las diferentes posiciones políticas de sus

²⁸ *In libros Politicorum* I 1 15: «Quod quidam dicebant tamquam nihil differret domus a civitate nisi magnitudine et parvitate; ita quod magna domus sit parva civitas, et e converso; quod ex sequentibus patebit esse falsum».

²⁹ *De regia potestate et papali* cap. VII, p. 96.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Véanse al respecto los ensayos reunidos en Bobbio, N., *Stato, governo, società: Per una teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1985 [*Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*, trad. J.F. Fernández Santillán, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001].

³² *De regia potestate et papali*, cap. VII, pp. 96-97.

³³ *De regia potestate et papali* cap. III, p. 82.

³⁴ *Ibid.*

autores. Ya sean curialistas o defiendan alguna de las posiciones de los poderes temporales (los reinos o el Imperio), estos autores prestan especial atención a la relación entre la esfera de lo político y sus motivaciones de tipo económico. Aquello que Aristóteles había separado desde un punto de vista teórico en la *Política*, aparecía ahora nuevamente vinculado por aquellos que habían hecho propios el lenguaje técnico y los esquemas argumentativos de la filosofía política aristotélica. Como he sugerido antes, no creo que esa interpretación deba atribuirse a una falta de comprensión del texto de Aristóteles, o a un ingenuo eclecticismo, es decir, a la unión del lenguaje aristotélico con teorías que no sólo le habrían sido ajenas, sino incluso contradictorias, como distintas formas del estoicismo o del neoplatonismo. Esto resulta evidente sobre todo en pensadores originales como Tomás de Aquino o Dante, quienes ciertamente no escriben –como es el caso de Juan de París y de Jacobo de Viterbo– urgidos por las circunstancias políticas inmediatas (el *Convivio* fue escrito sin ninguna urgencia inmediata, y la composición de la *Monarchia* probablemente sea independiente de la campaña de Enrique VII, y deba datarse hacia el final de la vida de Dante³⁵), sino que presentan una visión de la política orgánica y bien estructurada. Se trata, en efecto, de pensadores originales, cuyas diferencias respecto de sus «fuentes» deben buscarse en los diversos intereses que los mueven a pensar el fenómeno político, y, muy en especial, en la cesura histórica radical –una verdadera mutación antropológica– que supuso la revalorización del trabajo por parte del cristianismo.

4. La dialéctica regresiva del deseo

En la obra de Dante, el giro economicista que he señalado en el capítulo anterior se encuentra fundamentalmente en el *Convivio*, compuesto pocos años después de los tratados de Jacobo de Viterbo y Juan de París, en torno al 1303-1304 y el 1307-1308.³⁶ Pero, como sucede siempre con Dante, hay en sus argumentos algunos aspectos verdaderamente originales. En el pasaje en que Dante presenta por primera vez la teoría del Imperio, la evolución de las comunidades está motivada no tanto por una interna predisposición ontológica cuanto por una serie de circunstancias externas, que parecen determinar ulteriormente la naturaleza política del hombre. El fundamento de la comunidad perfecta –que Dante identifica no con la *cittade* o el *regno*, sino con la *Monarchia* o *Impero*– es, al igual que en la argumentación de Aristóteles y de los otros

³⁵ Como ha sostenido Furlan, F., «Introduzione», en Dante Alighieri, *Monarchia*, Con il *Commentario* di Cola di Rienzo e il *vulgarizzamento* di Marsilio Ficino, Traduzioni di P. D'Alessandro, F. Furlan, N. Marcelli e M. Martelli, Introduzione, nota bibliografica, nota ai testi e commento di F. Furlan, Milano, Mondadori, 2004, pp. XXIII-LXXIX; datación criticada por Casadei, A., «Ancora sull'inciso di *Monarchia* I 12.6», en Idem, *Dante: Altri accertamenti e punti critici*, Milano, FrancoAngeli, 2019, pp. 103-119, esp. p. 107, n. 7.

³⁶ Véase Dante Alighieri, *Convivio*, A cura di G. Fioravanti, en Dante Alighieri, *Opere*, Edizione diretta da M. Santagata, Vol. II, Milano, Mondadori, 2014. Para la cuestión de la datación, ver las pp. 8-18 de la «Introduzione».

aristotélicos medievales, la vida feliz, y esa vida feliz no puede ser alcanzada individualmente, ya que nadie es capaz satisfacer por sí solo todas las necesidades. De allí que la naturaleza haya hecho del hombre un *compagnevole animale*. La sociabilidad – esto es, la reunión de los individuos en comunidades, que es la condición de la realización del fin de la politicidad– tiene una causa de tipo económico, la indigencia del individuo.³⁷ Si bien esta lectura que enfatiza la indigencia del hombre –presente ya, en parte, también en Aristóteles– es común al aristotelismo medieval, en la argumentación dantesca encontramos un aspecto de mayor complejidad respecto a otros pensadores a él contemporáneos.

Una vez mostrado el carácter necesario de la vida en comunidad, Dante procede a rastrear el origen del orden político. Para lo cual recurre al esquema aristotélico de las comunidades. Al igual que los pensadores que hemos visto, Dante tiende a soslayar el despliegue lógico-ontológico de las distintas comunidades para colocar en primer plano una lógica progresiva de tipo económico, esto es, la satisfacción de necesidades cada vez más complejas por parte de comunidades que –en virtud de esas nuevas necesidades– ya no se reducirán a las tres señaladas por Aristóteles, sino que se ampliarán a cinco.³⁸ Así se suceden el individuo, la familia, la aldea y la ciudad. Ninguno de ellos posee una plena *sufficienza*, y por eso dependen de una entidad mayor que los comprende. Con el reino, sin embargo, la suficiencia de la vida está ya alcanzada. El despliegue de las comunidades podría terminar perfectamente en él, como sucede en otros autores medievales en los que la lógica del progreso político (la evolución de las comunidades) coincide plenamente con la lógica del progreso económico (la satisfacción de necesidades más complejas). Pero Dante introduce un elemento nuevo, que hará estallar el tradicional esquema aristotélico de las comunidades abriéndolo a una instancia de características originales respecto a la tradición aristotélica. Si hasta aquí la dinámica que determina la evolución del orden político había sido esencialmente progresiva, esto es, había explicado cómo cada nueva comunidad lograba satisfacer las necesidades hasta ese momento insatisfechas por la comunidad anterior, y se producía entonces un progreso económico de la casa a la aldea, de la aldea a la ciudad, y de la ciudad al reino, ahora aparecerá un elemento negativo que impondrá una lógica de carácter regresivo a la dinámica de las comunidades políticas. Se trata de la aparición del deseo como elemento político. Una vez satisfechas en el reino las necesidades que impedían el acceso a la felicidad, aparece un nuevo escollo, ya no físico, sino metafísico –el deseo–, que impulsa al hombre a ir más allá de los límites que le han sido fijados:

³⁷ *Conv. IV IV 1*: «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, cha a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; a la quale nullo per sé è sufficiente a venire sanza l'aiutorio d'alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo è compagnevole animale».

³⁸ Cf. *Conv. IV IV 2*: «E sì come un uomo a sua sufficienza richiede compagnia domestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza: altrimenti molti difetti sosterrebbe che sarebbero impedimento di felicitade. E però che una vicinanza a sé non può in tutto satisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la cittade. Ancora la cittade richiede alle sue arti e alle sue difensioni vicenda avere e fratellanza colle circavicine cittadi; e però fu fatto lo regno».

Onde, con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni delle cittadi, e per le cittadi delle vicinanze, e per le vicinanze delle case e per le case dell'uomo; e così s'impedisce la felicitade.³⁹

Este carácter ilimitado del deseo constituye un elemento de subversión del orden e impide el cumplimiento del fin, es decir, de la buena vida en la que puede alcanzarse la felicidad. Este es el motivo por el que Dante describe una desordenada regresión desde el reino –que, si no existiese ese ilimitado deseo, sería ya la *perfecta communitas* aristotélica– hasta el individuo. A partir del desorden producido por el deseo, Dante postula la necesaria existencia de una comunidad ulterior capaz de garantizar el cumplimiento del fin último del hombre: el Imperio. Universal en su extensión, el Imperio aparece como una supra-comunidad encargada de limitar los ilimitados deseos de los reyes. Su representante, el Emperador, debido al lugar único que ocupa en el orden político, posee una naturaleza excepcional que le permite cumplir con su igualmente excepcional función.⁴⁰ En virtud de una completa ausencia de deseo, que es producto de su jurisdicción universal («tutto possedendo e più desiderare non possendo»), el Emperador dantesco es capaz de sustraerse a la dialéctica infinita deseo y limitar lo ilimitado. Por ese motivo, el Emperador es el principal garante de la paz. Y es el único capacitado para cumplir dicha función, ya que los reyes particulares, al tener posesiones limitadas, tienen un deseo insatisfecho que es causa de conflictos. La paz, a su vez, aparece como la condición del amor y la concordia que debe haber entre las distintas comunidades, para que, una vez satisfechas las necesidades naturales, el hombre pueda alcanzar su verdadero fin, la felicidad:

Il perché, a queste guerre e alle loro cagioni tòrre via, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, e in questo

³⁹ Conv. IV IV 3.

⁴⁰ Una función que podemos calificar como metapolítica, ya que las leyes positivas (*leges municipales*, correspondientes a las jurisdicciones limitadas de los reyes particulares), que son las que competen directamente a la esfera política, están bajo la inmediata jurisdicción de los reyes particulares, mientras que el Emperador se encuentra por sobre esa esfera estrictamente política, como encargado de asegurar que las leyes positivas, en su diversidad, respeten siempre la ley natural. Cf. Mon. I XIV 4-8. Sobre la metapolítica, en relación con Aristóteles, véase Riedel, M., *Metaphysik und Metapolitik: Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975 [*Metafísica y metapolítica, I: Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. de E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1976].

amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente: che è quello per che esso è nato.⁴¹

El Emperador es, en consecuencia, el único hombre que puede sustraerse a la codicia, y, como no es parte de los conflictos causados por el inmoderado deseo, se constituye en juez imparcial de todos los hombres. Ese es el motivo por el cual el Emperador se encuentra fuera de la dinámica propiamente política (los conflictos entre las ciudades y los reinos, y al interior de ellos), y por eso puede regularla. La paz asegurada por el Emperador permite no sólo la tranquilidad de las ciudades y el amor entre las aldeas, sino sobre todo la satisfacción de las necesidades en las casas, para que de ese modo los hombres puedan vivir felices. Dante introduce así, incluso en la esfera más alta de la vida política, en la comunidad perfecta, el elemento esencialmente económico del deseo (nada cambia, a mi juicio, que en este caso sea el deseo de adquirir gloria), elemento que para Aristóteles era propio de las comunidades pre-políticas, y era en cierto modo trascendido en la vida civil.⁴² En suma, en el *Convivio* Dante funda la necesidad de la existencia de una comunidad superior a las ciudades y a los reinos particulares –el Imperio– sobre la base del carácter ilimitado del deseo. Y aunque en la *Monarchia* el discurso sobre el origen de la comunidad perfecta sea significativamente más complejo, y el fundamento de la majestad imperial no sea ya sólo la satisfacción de las necesidades y la dialéctica de los deseos individuales, sino el logro de un fin colectivo de naturaleza intelectual, la estructura de la teoría política dantesca permanece sustancialmente idéntica, y la excepcional ausencia de deseos del emperador continúa siendo un punto central en la argumentación, esta vez vinculada estrechamente a la realización de la justicia:

Iustitie maxime contrariatur cupiditas, ut inuit Aristotiles in quinto *ad Nicomacum*. Remota cupiditate omnino, nichil iustitie restat adversum; unde sententia Phylosophi est ut que lege determinari possunt nullo modo iudici relinquuntur. Et hoc metu cupiditatis fieri oportet, de facili mentes hominum deterquentis. Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passionis esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdictio terminatur Oceano solum: quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad

⁴¹ *Conv.* IV IV 4.

⁴² Digo que en Aristóteles la economía es «en cierto modo» trascendida en la *pólis* porque, siendo la economía una parte de la ética (*Ética nicomaquea* V v), y la ética, a su vez, una parte de la política (*Ética nicomaquea* I II), es obvio que *a fortiori* la economía forma parte de la política. Pero esta última es específicamente independiente, y tiene una lógica distinta respecto a la de la economía, como hemos visto en el segundo capítulo. Esa diferencia ontológica se encuentra ausente en el *Convivio*. Véase, para lo que hace a la relación entre el carácter ilimitado del deseo y la economía en Aristóteles, el capítulo nono del primer libro de la *Politica*, donde Aristóteles habla de la naturaleza *eís ápeiron* de la *epithymía* a propósito del segundo tipo de crematística, esto es, de la economía monetaria; y, en relación con la moneda, véase el capítulo quinto del quinto libro de la *Ética nicomaquea*.

alios terminantur, ut puta regis Castelle ad illum qui regis Aragonum. Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter mortales iustitie possit esse subiectum.⁴³

En la *Monarchia*, el deseo aparece como el mayor obstáculo a la realización de la justicia; de modo que, si pudiese haber alguien carente por completo de deseos, sería, *ipso facto eoque ipso*, un hombre plenamente justo. El Emperador, dada su jurisdicción universal, posee ya todo, de modo que no le quedan objetos disponibles a su deseo. El Emperador es, pues, el único hombre que ha superado plenamente los deseos (*passiones*), por poseer ya todos sus posibles objetos, y es, en consecuencia, el más puro sujeto de la justicia, capaz por ello de poner fin a la decadencia moral causada por los efectos deletéreos de una *cupiditas* que –como denuncia repetidamente y de modos diversos Dante en *Doglia mi reca*, en *Tre donne*, en *Poscia ch'Amor*, en *Le dolci rime* y en el tratado del *Convivio* que la comenta (en especial IV XI-XII), y, sobre todo, en la figura de la *lupa* al inicio del *Inferno*, y luego en la entera *Commedia*– ha perdido ya todos los controles. Un examen cabal del pensamiento dantesco acerca del orden económico y el orden político debería sin dudas tener en cuenta los textos mencionados. Aquí he procurado solamente poner de manifiesto cómo la evolución de la casa al Imperio en Dante –al igual que en los otros pensadores estudiados, que lo anteceden– está caracterizada por una prevalencia de motivos económicos. Pero en Dante –contrariamente a cuanto sucede en los otros autores aquí estudiados–, hay también una notable politización del ámbito económico, que se lleva a cabo no tanto en los términos demostrativos de un discurso filosófico, cuanto en los persuasivos propios de un registro poético y retórico. El examen de esa centralidad de la casa en el pensamiento dantesco –en especial en los cantos de Cacciaguida– será abordado en otra ocasión.⁴⁴ Podemos ahora extraer algunas conclusiones generales.

5. Conclusiones

Quizás porque desde un punto de vista aristotélico –masivamente adoptado por los pensadores tardo-medievales– la expresión «economía política» presenta un carácter marcadamente auto-contradictorio, la idea misma de una ciencia tal no se desarrolló sino hasta el siglo XVIII,⁴⁵ es decir, cuando el aristotelismo, en sus diversas formas, ya estaba claramente agotado. El hecho de que no existiera el término ni el concepto no significa, sin embargo, que el pensamiento medieval no desarrollase específicas teorías referidas a la economía, motivadas, en gran medida, por el incremento del

⁴³ Cf. Dante Alighieri, *Monarchia*, A cura di D. Quaglioni, en Dante Alighieri, *Opere*, vol. II, op. cit., I xi 11-12.

⁴⁴ Véase al respecto Pertile, L., «Dante's She-Wolf: Luxury and Greed in the *Divine Comedy*», en C. Kovesi, *Luxury and the Ethics of Greed in Early Modern Italy*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 21-46, así como Brilli, E., *Firenze e il profeta: Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci – Sapienza, 2012.

⁴⁵ Aunque el término haya hecho su aparición en un sugestivo prosímetro publicado en 1615: Antoine de Montchrétien, *Traicté de l'Economie Politique, dédié au Roy et à la Reyne mère du Roy, par Antoyne de Montchrétien, sieur de Vateville*, Rouen, Jean Osmont, 1615.

comercio, de la economía monetaria y de los instrumentos financieros a partir de los siglos XII y XIII. Los trabajos de Pedro Juan Olivi, Nicolás Oresme, San Bernardino de Siena y San Antonino de Florencia, entre otros, dan ciertamente cuenta de la riqueza del pensamiento económico en la Baja Edad Media.⁴⁶ Los pensadores aquí examinados no han sido ajenos a ese renovado interés por las cuestiones económicas, aunque hayan tenido el foco puesto –especialmente en los casos de Tomás de Aquino y de Dante– en las consecuencias morales y políticas de fenómenos tales como la avaricia, la usura y el desarrollo excesivo del comercio. Esos nuevos intereses –esta es la hipótesis que aquí quisiera sugerir– han determinado la lectura economizante del pensamiento político aristotélico por parte del aristotelismo medieval. La esfera de la economía adquirió para ellos un lugar siempre más determinante en el surgimiento del orden político, y esto motivó que, aun conservando el lenguaje y los esquemas argumentativos aristotélicos, sus filosofías políticas estuviesen cada vez más lejanas de la filosofía de Aristóteles. El punto clave en esa ruptura reside en que el hiato cualitativo que en Aristóteles hay entre las comunidades pre-políticas y la *pólis* tiende a transformarse, en estos autores, en una progresión cuantitativa, que Aristóteles, como hemos visto, había explícitamente negado.

No quisiera, de todas formas, exagerar esa contraposición. El esquema acerca del origen del orden político propuesto por Aristóteles es abierto y puede ser reformulado de múltiples maneras,⁴⁷ ya sea enfatizando la progresión histórico-cronológica de la casa a la ciudad, o bien poniendo el acento sobre el despliegue lógico-ontológico de las comunidades, que supone la anterioridad de la *pólis* en relación a cada una de sus partes, el individuo incluido. Los pensadores medievales se inclinarán por la primera alternativa. Por eso se esforzarán por mostrar que es la dialéctica de las necesidades –la economía– la que conduce de una comunidad a otra hasta alcanzar la perfección en la ciudad, el reino o el Imperio. Ese *télos* tiene, entonces, un carácter fuertemente económico, mientras que en Aristóteles tenía un carácter esencialmente metafísico, basado en el principio de que el todo es anterior a las partes. La lógica económica tiñe incluso la «buena vida» que es alcanzada en la *perfecta communitas*.

Ese cambio –que he señalado en los textos aquí examinados– se mostraría crucial desde un punto de vista histórico. La buena vida (*bene vivendi*) aristotélica adquiriría

⁴⁶ Véase, a propósito de San Antonino de Florencia, la opinión de Schumpeter, J.A., *History of Economic Analysis*, edited from manuscript by E. Boody Schumpeter, and with a new introduction by M. Perlman, Abigdon (Oxon), Routledge, 2006, p. 91: «St. Antonine of Florence, perhaps the first man to whom it is possible to ascribe a comprehensive vision of the economic process in all its major aspects», así como el trabajo de Hoover, R., *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston (Mass.), Baker Library – Harvard Graduate School of Business Administration, 1967. Sobre el pensamiento económico medieval, véase Evangelisti, P., *Il pensiero economico nel Medioevo: Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carocci, 2017.

⁴⁷ Como ha señalado Bobbio, N., «Il modello giusnaturalistico», en N. Bobbio, M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna: Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979, pp. 15-109; sobre el modelo aristotélico véanse las pp. 40-48.

cada vez más un contenido económico y utilitario, y el ejercicio de la racionalidad que conduce a esa buena vida tendría cada vez más un sentido instrumental, ya que se trataría de ordenar los medios adecuados a la satisfacción de necesidades siempre nuevas y más complejas. Como efecto de esa lógica económica y utilitaria, primero la ética será independizada de la política, y luego la política acabará siendo absorbida por la economía, bajo la forma de una nueva disciplina, la economía política.⁴⁸ Pero desde un punto de vista estrictamente aristotélico –repiteámoslo– la idea misma de una «economía política» es absurda. El orden y administración de la casa (el *nómos* del *oikos*), cuya naturaleza es esencialmente privada, difiere cualitativa y específicamente de la ley de la ciudad (el *nómos* de la *pólis*), cuya naturaleza es eminentemente pública, ya que incluye al conjunto de los *polítai*. Desde el punto de vista aristotélico, entonces, la expresión «economía política» parecería aludir ora a una privatización del ámbito público, esto es, a la concepción de la *pólis* como una gran casa, lo cual conduciría *a fortiori* a la identificación de la política con la administración, ora a la correlativa politización del ámbito privado, esto es, a la transformación de los vínculos familiares en una cuestión pública, lo cual conduciría lógicamente a la conceptualización de la familia no como un organismo natural, sino como una construcción convencional que debe ser organizada según el –histórica y geográficamente relativo– *nómos*, y no según la –aristotélicamente inmutable– *phýsis*. Ese tránsito, desde ya, no se cumpliría en los pensadores que aquí hemos examinado, pero comenzaría con ellos: al considerar el lenguaje desde un punto de vista preponderantemente instrumental y utilitario, al enfatizar las deficiencias de la racionalidad humana frente a la organización instintiva de los animales, al otorgarle una importancia inusitada al trabajo dentro de la comunidad perfecta, y, por último, al seguir casi exclusivamente la dialéctica progresiva de las necesidades y los inconvenientes del deseo en el origen del orden político, las teorías de estos autores representan un paso decisivo en el tránsito hacia la moderna sustitución de la idea virtuosa de la política por una nueva concepción del fenómeno político que acabaría por abandonar la filosofía para buscar convertirse en una ciencia social; una ciencia positiva cuyo objeto no es el orden –de naturaleza ética y metafísica– de la buena vida, sino la organización –fáctica, y de naturaleza física– de la sociedad. De ese modo, la sustitución de la *civitas* por la *societas* se habría cumplido por completo, y el hombre ya no sería considerado un animal político –aunque se continuase a utilizar el término–, sino, fundamentalmente, un animal doméstico, económico y social.

Mariano Pérez Carrasco
mperezcarrasco78@yahoo.com

Fecha de recepción: 26/11/2019
Fecha de aceptación: 03/02/2020

⁴⁸ Véase nuevamente Habermas, *Teoría y praxis*, op. cit., pp. 49-54.