

LA FILOSOFÍA EXPLICA LA REVELACIÓN SOBRE EL “AVERROISMO POLÍTICO” EN EL *DEFENSOR PACIS* DE MARSILIO DE PADUA

*Francisco Bertelloni**

RESUMEN

Bruno Nardi fue el primero que tipificó el pensamiento de Marsilio de Padua como “averroismo político”. Sin embargo la edad media no tuvo acceso a la filosofía política de Averroes. Por ello es improbable que Nardi haya fundamentado la utilización de esa categoría teniendo en cuenta las ideas políticas de Averroes y de Marsilio. El artículo muestra que, en todo caso, Marsilio podría ser llamado “averroista político” teniendo en cuenta, no su pensamiento político, sino sus ideas filosóficas y, en especial, las actitudes metodológicas referidas a la relación Fe-Razón que manifiesta en su *Defensor Pacis*. A partir de Nardi el “averroismo político” se transformó en una categoría controvertida que condujo a una polémica acerca de la existencia o no de una corriente similar en el pensamiento político medieval. De hecho, en numerosos pasajes del *Defensor pacis* aparece la distinción Fe-razón utilizada en favor de un predominio de una actitud metodológica racionalista. Con todo, el racionalismo de Marsilio es fluctuante. Por ejemplo, cuando explica el nacimiento de la *civitas*, en lugar de demostrarlo a partir del concepto filosófico de *natura*, atribuye ese nacimiento al pecado original. Ese uso de la historia de la salvación y de la teología parece poner en duda el racionalismo extremo de Marsilio. El artículo propone responder tres preguntas: a) si Marsilio pone límites a la revelación en el *Defensor Pacis*; b) cuál es el alcance de ese límite; c) si ese límite que Marsilio pone a la Revelación puede ser considerado como una influencia averroista sobre el paduano.

Palabras clave: Teoría política medieval. Averroismo. Racionalismo.

* Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (UBA-CONICET). Director de la revista *Patristica et mediaevalia*. E-mail: fbertelloni@uolsinectis.com.ar

ABSTRACT

Bruno Nardi was the first in labelling Marsilius of Padua's Thought as "political averroism". However, since the Christian Middle Ages had no access to Averroes' political Philosophy, Nardi could not speak of political averroism in Marsilius' Thought regarding his political ideas but instead alluding to his philosophical conceptions and, especially, to his methodological attitudes towards the relationship Faith-Reason in the *Defensor Pacis*. From Nardi's assessment onwards "political averroism" became a polemical historiographical category, which led eventually to a scholar dispute on the existence or non existence of such a philosophical stream in the Mediaeval Thought. In fact, several passages of the *Defensor pacis* stress the distinction between Revelation and Reason, a distinction that clearly favours a rationalist attitude. Marsilian rationalism is, however, fluctuant. For instance, when Marsilius explains the birth of the *civitas*, this institution is attributed to the original sin, instead of being deduced from the concept of nature. Such a theoretical profit of the History of Salvation seems to deny (or at least to weaken) Marsilius' rationalism. This paper seeks to answer three questions: a) if Marsilius puts limits to Revelation in the *Defensor pacis*; b) which is the range of these limits; and c) if these limits to Revelation may be considered an influence of Averroes in Marsilius' Thought.

Keywords: Medieval political theory. Averroism. Rationalism.

I

Según toda verosimilitud la categoría "averroismo político" fue empleada por primera vez por el historiador italiano Bruno Nardi. En un trabajo de 1921 sobre el *Imperium* en el pensamiento político de Dante, Nardi aludió a una constelación de ideas políticas y la identificó con una corriente de pensamiento que, hasta ese momento, carecía de denominación. Según Nardi, esa corriente de pensamiento guardó una consecuente fidelidad a definidas conductas metodológicas y a determinadas doctrinas filosóficas. Las conductas metodológicas fueron dos: una marcada diferenciación

entre filosofia y teología y la radical autonomía de la razón. También las doctrinas fueron dos: una sostuvo la existencia de fines puramente naturales del Estado; la otra afirmó la posibilidad de alcanzar esos fines en la vida terrena. Nardi llamó “averroísmo político” a esta constelación de ideas, métodos y doctrinas. A ello agregó que Dante fue su primer representante y tipificó el averroísmo político dantesco como “[...] el punto de partida de las ideas que, diez años más tarde, desarrolló Marsilio de Padua”¹. Desde entonces Marsilio quedó estrechamente asociado al concepto y a la categoría “averroísmo político”.

A partir de ese momento la existencia del averroísmo político como corriente de pensamiento fue aceptado prácticamente sin reservas. En efecto, una mirada retrospectiva sobre la historiografía permite afirmar que el averroísmo político supo hacer una carrera relativamente exitosa y logró satisfacer las expectativas abiertas en 1921 por Nardi que acuñó su nombre y fue su *terminus a quo*. En efecto, historiadores como Etienne Gilson², Mario Grignaschi³ y más recientemente Alain de Libera⁴ retomaron la denominación de Nardi y continuaron tipificando conceptualmente el averroísmo político del mismo modo como lo había hecho el célebre historiador italiano. En síntesis: aunque con matices, todos estos estudiosos caracterizaron el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua como una suerte de prototipo del averroísmo político medieval.

Es obviamente imposible internarnos aquí en el análisis detallado

¹ Cfr. Bruno Nardi, “Il concetto dell’ Imperio nello svolgimento del pensiero dantesco”, en *Giornale storico della letteratura italiana* LXXVIII (1921), pp. 1-52 (repr. in: B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, SS. 215-275, hier SS. 255-6)

² “[...] le Defensor Pacis (1324) est un exemple d’ averroïsme politique aussi parfait qu’ on le peut souhaiter” (cfr. Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 1947, p. 692).

³ Mario Grignaschi, “Indagine sui passi del “commento” suscettibili dei avere promosso la formazione di un averroísmo político”, en: Carlo Dolcini (Ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna, pp. 308 ss. Véase además Alessandro Ghisalberti, “Il superamento del concordismo teologico e la crisi della diarchia”, in: Giulio D’Onofrio, *Storia della teologia nel medioevo* (III: La teologia delle scuole), Casale Monferrato, 1996, p. 557.

⁴ Alain de Libera / Maurice-Ruben Hayoun, *Averroès et l’ averroïsme*, Paris, 1991, SS. 112 ff.

de toda la literatura dedicada al problema⁵. Debe señalarse, sin embargo, que la investigación de los últimos años ha puesto de manifiesto algunas dificultades que obstaculizaron la aceptación y la utilización del averroísmo político como categoría historiográfica. Como consecuencia de ello resultó problemático seguir llamando “averroísta político” a Marsilio de Padua. Fue sobre todo Gregorio Piaia quien en 1984, en Colonia, esgrimió sólidos argumentos para desmontar el proceso de cristalización de la categoría “averroísmo político” a la que, por otra parte, Piaia prácticamente devaluó en forma total llamándola “mito historiográfico”. La argumentación de Piaia se apoyaba, sobre todo, en dos hechos: por una parte, ningún autor medieval se autocalificó como “averroísta político”, por la otra, en el medioevo tampoco ningún autor fue llamado “averroísta político”; de allí concluye que el averroísmo político nunca existió y que fue, solamente, una categoría inventada por la historiografía⁶. En la misma línea de Piaia,

⁵ Además de los títulos mencionados a lo largo de este trabajo véase también: G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, III. Le Defensor Pacis*, Louvain-Paris, 1970, pp. 308 ss.; Ch. Butterworth, “What is Political Averroism?” en F. Niewöhner, L. Sturlese, (eds.) *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, pp. 239-250; J.A. Castello Dubra, “Nota sobre el aristotelismo y el averroísmo político de Marsilio de Padua”, en: *Veritas* (Porto alegre), 42 (1997), pp. 671-677; G. Federici Vescovini, “Aristotelismo e averroísmo: dalle arti alla teologia. L'aristotelismo «secolare» in Italia” en G. D'Onofrio (Ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, Casale Monferrato, 1996, vol. III, pp. 577-604; M. Grignaschi, “Indagine sui passi del «commento» suscettibili di avere promosso la formazione di un averroísmo politico”, en: C. Dolcini (ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna, 1983, pp. 273-312; R. Imbach, “L'averroïsme latin du XIII^e siècle” en: *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento* (Atti del convegno internazionale. Roma, 21-23 settembre 1989), Roma, 1991, pp. 191-218; J. Quillet, “Breves remarques sur les *Quaestiones super Metaphysicae libros I-VI* (Codex Fesulano 161, fol 1ra-41va) et leurs relations avec l'aristotélisme hétérodoxe”, en: A. Zimmermann (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jh.* (Miscellanea Mediaevalia, 10), Berlin/New York, 1976, pp. 361-385; J. Quillet, “L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme”, en: *Medioevo* 5 (1979) pp. 81-142.

⁶ G. Piaia, „Averroïsme politique“: anatomie d'un mythe historiographique, en: A. Zimmermann (ed.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia 17, Berlin/New York 1985), pp. 328-344 (versión it., „Averroísmo político“: anatomia di un mito storiografico“, en: G. Piaia, *Marsilio e dintorni, Contributi alla storia delle idee* [Miscellanea erudita 61, Padova 1999] p. 79-103).

años después, en 1991 en Wolfenbüttel, Wolfgang Hübener tipificó el averroísmo político como un concepto que, hasta hoy, “se ha rehusado a todo intento de definición”⁷. Y por último recientemente Juergen Miethke, en Ginebra, dejó abierta la pregunta acerca de si Averroes logró efectivamente ofrecer alguna dirección clara a los debates teórico-políticos del siglo XIV⁸. Como puede percibirse a través de esta rápida síntesis de las posiciones más recientes acerca del tema, si bien el *terminus a quo* del averroísmo prometía -con Nardi y algunos historiadores posteriores- una carrera exitosa, hoy su *terminus ad quem* ya no es tan prometedor como se presumía en sus comienzos.

Más allá de las controversias historiográficas, es un hecho que todas las posiciones que sostienen o bien la existencia o bien la no existencia del averroísmo político en el medioevo tardío, coinciden en entender bajo esa categoría el mismo concepto: un grupo de ideas que restringió sensiblemente el papel de la revelación cristiana en la construcción de la teoría política. Pues en efecto, no solo las conductas metodológicas del llamado averroísmo político afectan y conciernen a la revelación, sino también algunas doctrinas atribuidas a Averroes y a los denominados “averroístas latinos” que Marsilio puede haber utilizado para construir su teoría política. Por ejemplo, las doctrinas filosóficas de la *felicitas civilis*, de la *unitas intellectus* y de la *aeternitas mundi* restringen decididamente el alcance de las pretensiones teóricas de la teología. Esta restricción de la función de la revelación y de la teología en la construcción de la teoría política es considerada como la toma de posición más relevante asociable con el averroísmo político. En otros términos: *si* el averroísmo político

⁷ W.Hübener, “Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos „politischer Averroismus“, in: *Averroismus im Mittelalter und de Renaissance* (hrsg. vom Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese), Zürich, 1994, SS. 222-238. Hier S. 222.

⁸ J. Miethke “Averroismus in der politischen Theorie des 14. Jahrhunderts? Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham”, texto en prensa (será publicado en las Actas del congreso anual en Ginebra de la SIEPM [2008] editadas por *Alain de Libera*). Agradezco a J. Miethke que haya puesto a mi disposición el texto antes de su publicación.

efectivamente existió, éste habría promovido decididamente una suerte de racionalismo en la argumentación teórico-política. Ello sugiere que, a pesar de las oscilaciones de la historiografía, Nardi consiguió que la constelación de ideas que él denominó “averroismo político” se impusiera, por lo menos, como concepto y como categoría.

Las siguientes reflexiones acerca del problema del averroismo político en Marsilio se apoyan más en un análisis histórico que sistemático. Podrá percibirse, sin embargo, que ese análisis histórico no excluye una consideración sistemática. Antes bien, ello permitirá mostrar que la discusión del problema en sede histórica tiene una particular relevancia para definir conceptualmente el espectro de problemas que conciernen a la relación entre filosofía y teología en el mundo intelectual medieval. Desde esta perspectiva histórico-sistemática intentaré responder dos preguntas: (1) si algunas tesis sostenidas por Marsilio de Padua en su *Defensor Pacis*⁹ ponen límites al papel de la revelación en la construcción de la teoría política, y (2) si esas tesis pueden ser retrotraídas hacia Averroes.

Premisa de mi análisis es la constatación de que el medioevo no conoció ninguna idea política de Averroes. De allí que el “averroismo político” nunca podría haber consistido en la recepción marsiliana de teorías *políticas* de Averroes. En consecuencia, la única posibilidad de detectar algún tipo de averroismo en Marsilio será verificar si el paduano fue receptor de alguna idea *filosófica* de Averroes y si utilizó esa idea para construir su propia teoría política. De hecho, un rápido recorrido a través del contenido del *Defensor Pacis* permite identificar algunas ideas filosóficas de Averroes que pueden haber influido sobre tesis políticas marsilianas.

II

Marsilio toma como punto de partida de su tratado la tesis que sostiene que el infortunio político de su tiempo tiene sus causas en una

⁹ Cito en lo sucesivo la edición de Richard Scholz, [MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui, 7], Hannover, 1932. Las versiones en español citadas en este artículo corresponden, a veces con ciertas variaciones, a la traducción de Luis Martínez Gómez, *El defensor de la paz*, Tecnos, 1988.

suerte de ilegítima y antinatural usurpación de tareas dentro de la *civitas* vel *regnum*¹⁰, que son los nombres que Marsilio utiliza para denominar la comunidad política. A pesar de que es el *princeps* quien debe desempeñar las funciones de la parte gobernante de esa comunidad política, sin embargo ese *princeps* no puede cumplir con sus funciones porque el Papa pretende para sí una *plenitudo potestatis* que incluye el ejercicio del poder temporal. Este conflicto entre dos poderes -*princeps* y Papa, pues ambos pretenden ejercer simultáneamente un poder coactivo sobre los mismos súbditos- provoca intranquilidad y discordia en la comunidad política.

El hecho de que la *civitas* no pueda lograr paz y tranquilidad¹¹ nos coloca ante la primera tesis del pensamiento marsiliano que suele ser caracterizada como doctrina filoaverroista: la *felicitas civilis*, es decir, la plena y completa felicidad del ciudadano en este mundo. Marsilio define la *felicitas civilis* como la más elevada de las facultades que el hombre puede realizar mediante medios naturales, una suerte de *ultimum* que, “[...] en este mundo, se presenta como lo más elevado entre las cosas que el hombre puede desear como posibles y como el fin último de todo obrar humano”¹². Sin embargo, como consecuencia de la intranquilidad y la discordia provocadas por la doctrina papal de la *plenitudo potestatis*, los hombres no logran alcanzar esa última felicidad consistente en actualizar y efectivizar todas las potencias y *virtutes* del alma práctica y especulativa realizables en este mundo¹³. Puesto que Marsilio caracteriza este fin

¹⁰ DP, I, xix, 3.

¹¹ DP, I, xix, 12.

¹² “felicitas civilis ... quae in hoc seculo possibilium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum” (DP I,i,7).

¹³ “Quod autem dixit Aristoteles: vivendi gracia facta, existens autem gracia bene vivendi, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestiae aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt *virtutum tam practice, quam speculative anime*” (DP, I, iv,1). El destacado en el texto es mío. Debe notarse que mientras el conocido averroista Juan de Jandún – llamado *princeps averroistarum* – privilegia la felicidad especulativa y le otorga el rango de fin último del obrar humano dentro del Estado, Marsilio, en cambio, identifica ese fin último con el ejercicio de las virtudes prácticas y especulativas.

último como la más elevada de las potencias del hombre, ese fin último puede ser entendido como la totalidad de las posibilidades que el hombre puede realizar en ese mundo mediante medios naturales. Con Aristóteles, Marsilio llama a ese fin último “buena vida”¹⁴. Para alcanzarla es necesaria la comunidad política. Si el sacerdocio asume y realiza las funciones que en realidad corresponden a la parte gobernante, la comunidad política se enferma, es decir, se desordena. Por el contrario, una comunidad política sana requiere que cada una de sus partes cumpla su propia función.

Sobre esta base Marsilio debe explicar, primero, el surgimiento de la comunidad política y luego la diferenciación entre sus partes. El método de su argumentación será la programática distinción entre filosofía y revelación. Como consecuencia de esa metódica distinción Marsilio presenta en el comienzo del tratado una relación entre filosofía y revelación que excluye toda ingerencia de la revelación en la argumentación racional. Esta marcada separación puede percibirse cuando Marsilio describe cada uno de los dos métodos que aplicará en cada una de las dos *dictiones* del tratado: “En la primera parte demostraré lo que me propongo siguiendo caminos seguros alcanzados mediante la razón humana sobre la base de proposiciones sólidas que cualquier razón puede intuir de forma inmediata [...]. En la segunda confirmaré lo que creo ya haber demostrado, recurriendo a los testimonios de la verdad eterna [...]”¹⁵, es decir, apelando a pruebas provenientes de la revelación de la fe cristiana. Más adelante Marsilio distingue dos formas de buena vida (*bene vivere*): la buena vida de este mundo y la de la vida eterna¹⁶.

De ese modo nos encontramos con dos métodos de la argumentación y dos formas de *bene vivere* humano. Dado que en la *dictio I* el método de Marsilio limita la utilización de argumentos a aquéllos encontrados sólo con el *humanum ingenium*, es decir sólo con la razón, y puesto que este

¹⁴ DP, I, iv,1.

¹⁵ “In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis cuilibet menti [...] In secunda vero, que demonstrasse credidero, confirmabo testimoniis veritatis in eternum fundatis...” (DP, I,i,8).

¹⁶ “Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero eternum sive celeste vocari solitum” (DP, I,iv,3).

humanum ingenium -que Marsilio presenta como equivalente a la razón de la totalidad de los filósofos- “nunca logró demostrar racionalmente la existencia de la vida eterna”, Marsilio concluye que, esa *dictio I* sólo se ocupará de la vida humana en este mundo. En otros términos, todas las afirmaciones de la *dictio I* están limitadas metodológicamente a la buena vida en este mundo y a “la necesidad de una comunidad política [...] sin la cual esa vida suficiente (*vivere sufficiens*) [la buena vida] no puede ser alcanzada”¹⁷. Esta limitación equivale a un programa de radical y consecuente separación entre filosofía y revelación: lo que la razón no puede demostrar no puede formar parte del espectro argumentativo de la *dictio I*.

La historiografía ha visto en esa separación entre razón y revelación un *locus classicus* del racionalismo marsiliano y, además, un tema filoaverroísta. Esa separación, sin embargo, parece experimentar una ruptura cuando Marsilio se ocupa del nacimiento de la comunidad política. Pues Marsilio no fundamenta ese nacimiento en la naturaleza, sino que lo presenta como consecuencia del pecado original: “Si el primer hombre hubiera permanecido en este estado de inocencia, ni para él ni para su descendencia habría sido necesaria la institución o diferenciación de los distintos oficios de la ciudad; pues en ese caso la naturaleza habría producido todo lo necesario y placentero para la vida suficiente en el paraíso terrestre, sin ninguna pena ni fatiga para el hombre”¹⁸. Pero Marsilio había anunciado para la *dictio I* una conducta argumentativa rigurosamente racional. Ahora, este sorprendente recurso a la revelación para fundamentar el nacimiento de la comunidad política y la diferenciación de sus partes defrauda todas

¹⁷ “Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de traditione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, que propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam. Unde propter ipsum consequendum concluderunt ipsi necessitatem civilis communitatis, sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest” (DP, I,iv,3).

¹⁸ “In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficiency huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacumque” (DP,I, vi,1).

las expectativas racionalistas de la *dictio I* y parece acabar con el anunciado programa de recurrir sólo a pruebas originadas en el *humanum ingenium*. En otros términos, el recurso a la revelación parece olvidar la radical separación entre razón y revelación que debía predominar en la *dictio I*.

¿Cómo se resuelve la contradicción provocada por el originario recurso a la pura racionalidad y el distanciamiento de ese racionalismo, implícito en el recurso a la historia de la salvación para explicar el nacimiento de la comunidad política? En mi opinión, en la solución de esta contradicción se pone de manifiesto la naturaleza del racionalismo marsiliano y la verdadera influencia de tendencias averroistas sobre su pensamiento. Ello me permite transitar hacia mi propia interpretación del posible averroismo político de Marsilio. En efecto, aunque es verdad que el paduano entiende el surgimiento de la comunidad política y de sus partes como una consecuencia del pecado, al mismo tiempo somete esa misma explicación teológica del surgimiento de la comunidad política a una rigurosa racionalización, y lo hace de tal manera que, ahora, esa misma comunidad política resultante de la historia de la salvación viene a ser explicada, también, recurriendo a sus “*primeras causas y primeros principios*”¹⁹, tal como Aristóteles exhortaba en su Física a explicar los fenómenos de la realidad. De ese modo la tipología de la argumentación marsiliana resulta radicalmente reformulada, pues aunque el surgimiento de la comunidad política haya sido fundamentado recurriendo a la historia de la salvación, sin embargo serán las *causae naturales* y el *humanum ingenium* el fundamento último -también- de esa misma historia de la salvación: Marsilio aplica la razón también a la revelación.

Este tránsito desde la historia de la salvación hacia su racionalización nos pone en presencia de una radical inversión de la argumentación. Esta inversión presenta una nueva relación entre razón y revelación: el mismo fenómeno que Marsilio considera como resultante de la revelación es asumido y probado ahora -en tanto resultante de la historia de la salvación- por la razón. La novedad consiste en lo siguiente: la explicación teológica del surgimiento de la comunidad política es absorbida por una explicación

¹⁹ “Nec homines aliter scire arbitrabantur unumquodque, nisi cum causas illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa” (DP, I, iii, 2).

racional que se presenta como totalitaria porque pretende dar cuentas racionalmente, además, de los hechos de la historia de la salvación. Por ello razón y revelación son diferentes solamente en apariencia. Ellas no ofrecen explicaciones paralelas, opuestas o diferentes del mismo fenómeno; antes bien, se percibe aquí una conducta consistente en transformar la historia de la salvación en un momento interno de una explicación racional omniabarcadora que incluye dentro de sí a esa historia de la salvación.

Así se entiende porqué mientras Marsilio dedica sólo cinco líneas a su explicación teológica de las causas del surgimiento de la comunidad política, en cambio se extiende generosamente a lo largo de varios capítulos para explicar esas causas racionalmente y para desarrollar detalladamente una teoría estrictamente filosófica del surgimiento de la comunidad política. Con ello se desvanece la sospecha de una contradicción entre, por una parte, el proyecto marsiliano de demostrar sólo con la razón, y por la otra su invocación de la historia de la salvación para explicar el surgimiento de la comunidad política. La contradicción se resuelve mediante la irrupción de un extremo racionalismo que se pone de manifiesto en la inclusión de la comunidad política surgida del pecado en una explicación racional de esa comunidad política. De ello resulta un largo tratamiento de las causas naturales del surgimiento de la comunidad política que Marsilio desarrolla según el método y el contenido de la *scientia naturalis*.

Debe llamarse la atención sobre el nuevo significado que Marsilio atribuye a las *causae naturales* de Aristóteles. Para caracterizar esta *scientia naturalis* no basta con tener en cuenta la explicación marsiliana de los fenómenos políticos recurriendo a *causae naturales* que acontecen *secundum plurimum y regulariter et in pluribus*²⁰. Es obvia la relevancia que asumen estos principios de la filosofía aristotélica para el naturalismo marsiliano. Existe, sin embargo, un aspecto específico de esa *scientia naturalis* marsiliana que también debe ser considerado: Marsilio ya no entiende las *causae naturales* en términos metafísico-teleológicos como lo hace Aristóteles, sino en términos mecanicistas. En efecto, cuando interpreta el surgimiento de la comunidad política basándose en causas puramente naturales y explica esa comunidad con la razón, utiliza argumentos más

²⁰ Por ejemplo, DP, I, ix, 2.

cercanos a las explicaciones empíricas de la física y la biología que a las de la metafísica aristotélica. Esas explicaciones se traducen en secuencias de momentos causales presentadas como relaciones de carácter más mecanicista que teleológico. Por ello Marsilio explica, por ejemplo, el surgimiento de la *civitas* recurriendo a la acumulación de la experiencia de los hombres cuya razón les mueve a instituir esa *civitas* para alcanzar la *sufficiens vitae*²¹. La *civitas* surge como resultado de un desarrollo equivalente a un incremento progresivo movido desde atrás -no por un *télos*- hacia relaciones entre los hombres cada vez más complejas y hacia comunidades cada vez más completas²². Esa *civitas* ya no es ni la causa final de las comunidades prepolíticas ni constituye un *prius* ontológico respecto de aquéllas²³. Ahora el *prius* ontológico lo constituye la experiencia humana que se impone sobre el carácter teleológico de la *civitas*. Al mismo tiempo que en esta explicación se esfuman los fundamentos teleológicos, estos fundamentos son sustituidos por un incremento acumulativo de la experiencia humana y por un acto de decisión de la razón instrumental que encuentra en cada nueva comunidad instituida por el hombre un medio adecuado para alcanzar la *sufficiens vitae*, es decir, para satisfacer las necesidades humanas.

Ahora el *télos* del proceso de institución de la *civitas* es la *sufficiens vitae*. En efecto, el distanciamiento respecto de Aristóteles se

²¹ “Augmentatis autem hiis [communitatibus] aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfectiores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distincione [...]” (*Defensor Pacis*, I, iii, 5 [Scholz, 15, 25-16, 4]).

²² “[...] communitates civiles [...] inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum [...] ex quibus ampliores facite huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas [...]” (*Defensor Pacis*, I, iii, 3, [Scholz, 13,14-14,3]).

²³ “[...] der Staat ist von Natur aus früher als das Haus und jeder einzelnen von uns” (*Pol.*, 1252b 32). Die hier benutzten deutschen Übersetzungen der aristotelischen Texte stammen aus *Aristoteles Hauptwerke* (ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von W. Nestle), Stuttgart, 1953.

agudiza cuando Marsilio anuncia el principio que pone a la base de todas sus conclusiones posteriores: “*todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente (vita sufficiens) y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual se admite no solo para los hombres, sino también para los animales de todo género*”²⁴. Este principio pone de manifiesto una posición ostensivamente naturalista que coloca en un mismo nivel a la especie humana y a las especies animales, pues la *sufficiencia vitae* iguala y equipara la satisfacción de las necesidades naturales de todas las especies. Para fundamentar la *sufficiencia vitae* Marsilio recurre a un radical naturalismo biologicista -o fiscalista- que opera como principio garante de la conservación de la especie humana y, al mismo tiempo, equipara ese naturalismo con el simple *vivere* de la POLITICA aristotélica. Ese naturalismo se aleja sensiblemente del *bene vivere* que Aristóteles identifica como el *télos* de la *pólis*. Así, para Marsilio, los hombres no parecen reunirse en la *civitas* para alcanzar un fin específicamente humano ético y racional (*bene vivere*), sino solo para satisfacer la vida suficiente (*sufficiencia vitae*).

Por último Marsilio ratifica ese naturalismo recurriendo a la tesis que sostiene que el motivo por el cual las comunidades prepolíticas culminan en la *civitas* es la natural indigencia humana. Marsilio deriva esa indigencia del hecho de que el hombre permanentemente pierde sustancia y continuamente debe defenderse de la hostilidad y agresividad de su entorno²⁵. Ya no se trata aquí, pues, de que el hombre se incorpora a la *civitas* o comunidad política porque tiene una tendencia a su integración en ella proveniente de su natural constitución como animal político.

²⁴ “[...] omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod etiam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium, 1º De officiis, capitulo 3º [...]” (*Defensor Pacis*, I, iv, 2 [Scholz, 17,1-5]).

²⁵ “[...] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis [...] rursusque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum.” (DP, I, iv, 3 [Scholz, 18,5-15]).

Tampoco se trata de que la integración del hombre en la *civitas* provenga de una tendencia natural que pertenece a la condición o a la estructura antropológica ya *desde antes de experimentar la indigencia*, como había sostenido Aristóteles. Marsilio invierte radicalmente el planteo de Aristóteles: no sostiene que el hombre es político por naturaleza, sino que por naturaleza el hombre tiende a asegurarse la *sufficiencia vitae* y que la *civitas* constituye una consecuencia de su indigencia, es decir, la *civitas* es la respuesta racional humana al problema de la necesidad de satisfacer esa tendencia natural hacia la superación de la indigencia. De ese modo Marsilio presenta como nuevo fundamento de la teoría política el principio de la *conservatio sui*, es decir, el principio de la autoconservación.

III

Mi segunda interpretación de un posible “averroísmo político” en Marsilio concierne directamente a su explicación del surgimiento del sacerdocio cristiano. Para el logro del bien vivir o *vita sufficiens* Marsilio no solamente considera que es necesaria la comunidad política. Ésta – agrega – surge como culminación de un desarrollo dentro del que se van autodiferenciando sus distintas partes. Cada parte cumple la función de satisfacer una determinada necesidad del hombre. Una de esas partes es el sacerdocio. Para explicar el surgimiento del sacerdocio Marsilio desarrolla una exposición que resume la teoría marsiliana del sacerdocio y que se articula fundamentalmente en tres momentos.

El primer momento esclarece el surgimiento del sacerdocio en las religiones no cristianas, es decir, en aquellas religiones que carecieron de una “correcta comprensión de la vida futura”²⁶. A pesar de ello, todas ellas coinciden en afirmar la conveniencia del sacerdocio “[...] ya que de él resultan ventajas tanto en el mundo presente como en el mundo futuro, pues en efecto, la mayoría de las religiones [...] prometen premios

²⁶ “Verum quia gentiles et omnium relique leges aut secte, que sunt aut fuerunt extra catholicam fidem christianam [...] non recte senserunt de Deo [...], ideoque nec de futura vita ipsiusque felicitate vel miseria, nec de vero sacerdotio propterea institutio recte senserunt” (DP, I,v,14).

a los buenos y castigo a los malos en el mundo futuro [...]”²⁷. Además, los gentiles argumentaron a favor de la conveniencia de la existencia de religión y sacerdocio afirmando que existen acciones humanas que, aunque no puedan ser reguladas por el legislador, no permanecen ocultas a Dios. Esta concepción tiene consecuencias en la vida social, pues ella promueve “la moralidad del obrar humano tanto en la vida individual como en la vida en comunidad” de las cuales depende la *vita sufficiens* en este mundo²⁸.

En el segundo momento el sacerdocio es considerado como *officium civitatis*. Marsilio considera cada parte de la comunidad política desde dos perspectivas: la primera es “en cuanto esas partes son *officia civitatis*”; la segunda en cuanto ellas constituyen “hábitos del cuerpo o de la mente humana”²⁹. Esa distinción concierne también al sacerdocio. Cuando Marsilio habla del sacerdocio como *officium civitatis* alude a una dimensión del verdadero sacerdocio cuyo origen no está en una institución divina sino en un acto de la voluntad humana. Se trata de la autoridad de un sacerdote sobre otros que Marsilio llama *preeminencia unius super alios*, es decir, “la posición destacada de uno de ellos” [...]. Objetivo de esa preeminencia es regular la organización interna de la Iglesia. Esta autoridad no tiene origen divino, sino humano (*sacerdotibus humana concessione tradita*) y fue concedida a los sacerdotes por los hombres: “esta autoridad no es creada inmediatamente por Dios, sino por la inteligencia y la voluntad de los hombres, como las otras autoridades de la comunidad”³⁰. Objetivo de

²⁷ “Convenerunt tamen omnes gentes in hoc, quod ipsum conveniens sit instituere propter Dei cultum [...] pro statu presentis seculi vel venturi. Plurime enim legum sive sectarum bonorum premium et malorum operatoribus supplicium in futuro seculo promittunt [...]” (DP, I,v, 10).

²⁸ DP, I,v,11.

²⁹ “Debemus autem intelligere [...] alias esse causas officiorum civitatis [...] secundum quod officia sunt civitatis, et alias [...] secundum quod sunt habitus corporis aut mentis humanae” (DP, I, vi,10).

³⁰ “Praeter hanc autem est auctoritas alia quaedam sacerdotibus humana concessione tradita, ipsorum multiplicato iam numero, propter scandalum evitandum; et haec auctoritas est inter ipsos unius preeminencia super alios dirigendos in templo ad cultum divinum debite fiendum, et ordinandum seu distribuendum de quibusdam temporalibus, que ad usum ministrorum predictorum statuta sunt [...]; quoniam non fit

este sacerdocio entendido como *officium civitatis* es mantener el orden de la Iglesia. Este sacerdocio puede ser llamado sacerdocio jerárquico.

En tercer lugar, la consideración del sacerdocio no como *officium civitatis*, sino como *habitus* nos coloca en presencia del contenido del verdadero sacerdocio. Según Marsilio, las causas finales de las partes de la ciudad en cuanto éstas son hábitos del cuerpo o de la mente humana son "... obras que provienen inmediatamente del hábito; por ejemplo la causa final del armador de barcos es la nave; el uso de las armas y la lucha es la causa final del arte de la guerra; y la causa final del sacerdocio es la predicación de la ley divina y la administración de los sacramentos..."³¹. Ello plantea la pregunta acerca del origen de este hábito. Marsilio responde que su origen es Cristo y que su contenido como hábito del espíritu es triple: enseñar la ley de salvación eterna, realizar la transustanciación del pan y el vino y ejercer el poder de liberar a los hombres de sus pecados³². Estas tres facultades no apuntan a satisfacer la indigencia humana en este mundo, sino al logro de la vida eterna. Marsilio entiende esta facultad (*auctoritas*) sacerdotal como un "carácter o forma impresa en el alma por la inmediata acción de Dios"³³. Esta fundamentación del surgimiento del sacerdocio cristiano como hábito sorprende y se presenta como problemática, pues a pesar del propósito marsiliano de proceder en la *dictio I* sólo con el *humanum ingenium*, la existencia del sacerdocio cristiano tiene tres características: 1) es explicada como una promesa a la humanidad de la revelación divina *sobrenatural*;

hoc per Deum immediate, sed per hominum voluntatem et mentem, quemadmodum officia cetera civitatis" (DP, I, xix, 6).

³¹ "Nam finales eorum causae secundum quod habitus corporis aut humane anime, sunt opera que ab illis proveniunt immediate per se, ut navifactive navis, militaris armorum usus aut pugna, sacerdotii vero preedicatio legis divine et secundum illam sacramentorum administratio..." (DP, I, vi, 10).

³² "[...] per quam siquidem legem praecepta et consilia salutis eterne in ipsius Christi atque apostolorum absencia comprehendere valeremus" (DP, I, xix, 4); noch dazu s. hauptsächlich *ibid.*, xix, 5).

³³ "Et est auctoritas hec sacerdotalis et clavium [...], character seu forma quedam anime per immediatam Dei actionem impressa" (DP, I, xix, 5).

2) “[...] su necesidad no puede ser demostrada con la razón³⁴; y 3) su surgimiento se explica mediante institución divina³⁵.

De esta teoría del sacerdocio resultan tres “tipos” de sacerdocio. El primero, o falso sacerdocio, puede explicarse racionalmente pues fue inventado por los filósofos con el objetivo de asegurar la moralidad y tranquilidad en la comunidad civil³⁶. El segundo o sacerdocio jerárquico admite también una explicación racional pues fue instituído como parte de la comunidad civil por la voluntad humana con el objetivo de satisfacer la organización burocrática de la Iglesia. El tercer sacerdocio es problemático pues se fundamenta en una institución divina y sobrenatural, y ello parece olvidar el riguroso método racional propuesto para la *dictio I*. Aquí puede plantearse nuevamente la pregunta acerca de si la fundamentación del verdadero sacerdocio implica una contradicción en la argumentación o si esa presunta contradicción es resuelta por Marsilio.

Marsilio resuelve nuevamente la presunta contradicción mediante un gesto teórico racionalista, pues también en este caso considera la historia de la salvación como un momento de la racionalidad de modo tal que aquélla es como asumida y absorbida por ésta. Así, en primer lugar, interpreta las consecuencias del pecado como una “enfermedad” de la naturaleza humana; en segundo lugar presenta a Dios como un “médico”; y por último, en tercer lugar, presenta la redención del género humano como un proceso que interpreta y lee a la luz de conceptos tomados de la filosofía aristotélica.

Así afirma que “[la naturaleza humana] fue creada por Dios en estado de salud perfecta, pero que, sin embargo, a causa del pecado de

³⁴ “Superest autem nobis de sacerdotalis partis necessitate dicere, de qua non omnes homines sic senserunt concorditer, ut de necessitate reliquarum parcium civitatis. Et causa huius fuit, quoniam ipsius vera et prima necessitas non potuit comprehendi per demonstrationem, nec fuit res manifesta per se” (DP, I,v,10).

³⁵ DP, II, xv, 1-2.

³⁶ “At extra causas positionis legum, que absque demonstratione creduntur, attenderunt philosophantes convenienter valde aliam et pro huius seculi statu quasi necessariam causam traditionis legum divinarum sive sectarum [...]. Hec autem fuit bonitas humanorum actuum monasticorum et civilium, a quibus quies seu tranquillitas communitatum et demum sufficiens vita presentis seculi quasi tota dependet” (DP, I,v,11).

los primeros padres, esa naturaleza cayó en la enfermedad³⁷. De allí que Dios, como buen médico (*peritus medicus*), haya dispuesto los medios necesarios para sanar la culpa³⁸.

Si estos pasajes sugieren una simple alegoría y aún no resultan suficientes para evidenciar una racionalización de la historia de la salvación, esa racionalización ingresa con aplomo cuando Marsilio describe el modo cómo Dios ha procedido a efectos de poner a disposición de la humanidad los medios de salvación. Pues Dios, señala, obra como la naturaleza de la Física aristotélica: “[Dios] nunca hace nada en vano ni falla en lo necesario”; por ello dispuso la historia de la salvación como un proceso rigurosamente planificado que se desarrolla de modo gradual, desde lo más simple hacia lo más complejo y perfecto. En efecto, Dios, como buen médico, quiso ofrecer “un remedio para el pecado de la humanidad³⁹. Ese remedio fue dispuesto por Él a lo largo de un extenso proceso que Marsilio, siguiendo a Aristóteles, explica como el tránsito “desde lo más fácil hacia lo más difícil⁴⁰. Por ello primero prescribió a los hombres el rito de los holocaustos; luego la circuncisión; después dió a los judíos una Ley, luego sacerdotes y levitas⁴¹; y recién por último, mediante su Hijo, anunció la ley evangélica⁴² e instituyó el sacerdocio⁴³, cuya función es “... la enseñanza y la información de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer u omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición⁴⁴”.

³⁷ “Ex hac siquidem transgressione primorum parentum infirmata est secundum animam omnis humana successio et infirma nascitur, que ante creata fuerat in statu sanitatis perfecte [...]” (DP, I, vi,2).

³⁸ Cfr. infra, nota 39.

³⁹ “[Deus] qui nunquam facit frustra quicquam, neque deficit in necessariis, [voluit] humani casus exhibere remedium [...] scilicet precepta [...], que tamquam contraria transgressioni, sanare deberent egritudinem culpe, que provenit ab illa. Processitque in hiis ordinate valde a facilioribus ad difficiliora, vel peritus medicus” (DP, I vi,3).

⁴⁰ ebda.

⁴¹ ebda.

⁴² DP, I,vi,4.

⁴³ DP, I,vi,7.

⁴⁴ DP, I, vi, 8.

Puesto que Dios obra como lo hace la naturaleza, es decir, *ordinate*, no puso a disposición de la humanidad desde el principio y de una sola vez todos los medios de salvación, aunque es obvio que Él podría haber obrado de otro modo si así lo hubiera querido. En efecto, Dios habría podido disponer inmediatamente, es decir, “desde el principio, un remedio completo para el pecado de los hombres”⁴⁵, y lo habría podido hacer como si ese *remedium* hubiera sido el resultado de su poder absoluto (*potentia Dei absoluta*). Sin embargo, Dios obró “según un orden conveniente”⁴⁶. Es por ello que Marsilio no considera la historia de la salvación como un don o una gracia *inmediata* de Dios, sino como una ordenada, paulatina y progresiva deducción divina (*deduccio divina*). Por los mismos motivos considera que la institución del sacerdocio no sólo ha sido el resultado de la voluntad divina, sino sobre todo de un paulatino despliegue que avanzó “...desde lo menos perfecto a lo más perfecto y, por fin, hacia lo perfectísimamente conveniente para la salvación del género humano”⁴⁷.

De ese modo el surgimiento del sacerdocio cristiano como institución divina se entiende como la culminación de una serie de acontecimientos ordenados y de momentos que integran un sistema abarcador y envolvente que Marsilio intenta hacer comprensible a través del empleo de conceptos de la filosofía aristotélica. Aunque Marsilio hubiera obviado esa explicación filosófica de la historia de la salvación, la existencia del sacerdocio cristiano habría tenido una fundamentación suficiente y nada habría faltado a su argumentación. Con todo, el hecho de que la institución del sacerdocio cristiano entendido como momento de la historia de la salvación ahora sea, además, interpretado y leído por Marsilio a la luz del patrimonio filosófico aristotélico, pone en evidencia su objetivo de explicar exhaustivamente *todos* los momentos de su teoría política apelando a las *causae naturales* y a los primeros principios que pueden ser alcanzados y racionalmente demostrados por el *humanum ingenium*.

⁴⁵ DP, I, vi, 6.

⁴⁶ “secundum convenientem ordinem” (DP, I,vi,4).

⁴⁷ “Fuit autem deduccio hec divina conveniens valde, quoniam de minus perfecto ad magis, et demum ad perfectissimum conveniencium humane salutis. Nec est opinandum propterea, quin Deus potuisset, si voluisset, statim a principio lapsus humani remedium adhibere perfectum. Sed sic egit, quia sic voluit et decuit [...]” (DP, I, vi, 6).

IV

Si Marsilio propone la *dictio I* como un programa expositivo absolutamente racional, podemos preguntar ahora ¿cómo deben entenderse sus simultáneos recursos a la revelación y al *humanum ingenium* para esclarecer el surgimiento del Estado y del sacerdocio? ¿Cómo se resuelve la aparente contradicción existente entre una fundamentación racional y otra apoyada en la historia de la salvación para explicar el mismo fenómeno?

Ante todo debería tenerse en cuenta como Marsilio *no* entiende las relaciones entre razón y revelación dentro del programa argumentativo de la *dictio I* del *Defensor Pacis*. Marsilio no admite una oposición o contradicción entre razón y revelación. Tampoco admite explicaciones o fundamentaciones paralelas del mismo fenómeno. Por ello tampoco puede haber admitido la doctrina conocida como “de la doble verdad” que hasta hoy constituye la doctrina más frecuentemente atribuida a los averroistas. Y aunque admite que razón y revelación son diferentes, tampoco admite una separación entre ambas, sino que ambas se encuentran estrechamente unidas. En efecto, en la *dictio I* Marsilio procede programáticamente concediendo siempre una clara primacía a la razón y atribuyendo a ésta la función de *asumir y explicar racionalmente los datos provenientes de la revelación*. De ese modo la revelación queda incluida dentro del programa explicativo de la filosofía, la cual es presentada como un nivel de conocimiento superior al que puede otorgar la teología. Así la *dictio I* no se limita a fundamentar racionalmente, sino que además se propone que la revelación sea asumida por la racionalidad. Ello hace de Marsilio un peculiar y radical racionalista que aspira a que la razón explique y dé cuentas de la historia de la salvación y de la revelación: si bien ésta constituye una verdad revelada por Dios, sin embargo ella puede ser aún mejor explicada y esclarecida por la filosofía.

Parece obvio observar que esa abarcadora y envolvente asunción de la teología por parte de la filosofía no fue frecuente en la baja edad media. En esos años ningún autor intentó explicar tan radicalmente la revelación mediante la razón y ninguno propuso que la teología fuera asumida dentro de un programa de demostración racional o filosófico. La pregunta que se impone ahora es ¿dónde aprendió Marsilio ese *modus operandi* y de dónde o de quién lo recibió?

Sabemos que los teólogos del Islam y los filósofos árabes mantuvieron largas discusiones acerca de las relaciones entre la filosofía y el Corán. No es el caso detenernos aquí en detalles acerca de ellas. Sí podemos aludir sintéticamente a la solución de Averroes, quien en su *Tratado decisivo* (*Kitāb Fasḥ al-maqāl*) se propuso establecer el correcto *status* de la filosofía en el Islam y resolver los conflictos entre razón y revelación⁴⁸. Lo hizo a partir de una diferenciación entre tres distintas clases de hombres. A la primera clase pertenecen los filósofos, es decir los hombres que proceden de modo inexorablemente demostrativo; Averroes los llama espíritus *científicos*. En segundo lugar llama espíritus *dialécticos* a los teólogos, cuyas demostraciones son sólo probables. Y en tercer lugar coloca a los simples creyentes cuyas argumentaciones son meramente *retóricas*; éstos se satisfacen sólo con las imágenes y los sentimientos de la religión y solamente saben leer el sentido literal del texto sagrado. Aunque el Corán es la verdad revelada por Dios para todos los hombres, su contenido es entendido por cada uno de ellos de acuerdo al nivel de saber en el que se encuentra: científico, dialéctico o retórico.

Aunque esta diferenciación entre las tres clases de hombres y la determinación precisa de cada clase merecería un tratamiento más profundo⁴⁹, interesa aquí concretamente la tercer clase, los filósofos. Éstos son, según Averroes, los únicos hombres que saben ir más allá de las expresiones externas o puramente simbólicas del texto; sólo ellos saben utilizar la lógica, la física y la metafísica aristotélicas para aferrar con ellas, racionalmente, el sentido oculto de la verdad revelada en el texto sagrado del Corán. Es obvio que los teólogos pueden alcanzar una interpretación probable y que también los simples fieles están en condiciones de alcanzar una verdad “popular” acerca del Corán. Pero aunque cada lectura del Corán debe mantenerse en su propio nivel, la más elevada, la más verdadera

⁴⁸ V. el tratado *Kitāb Fasḥ al-maqāl* de Averroes en la trad. francesa de Marc Geoffroy: Averroès, *Discours décisif* (Introducción de Alain de Libera) Paris, 1996.

⁴⁹ Una exégesis del *Tratado decisivo* ofrece Marc Geoffroy, “L’almohadisme théologique d’Avverroès (Ibn Rušd)”, en: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 66 (1999), pp. 9-47, esp. pp. 19-25.

y la más completa lectura de su texto la ofrece recién su interpretación filosófico-racional⁵⁰.

Estas consideraciones sugieren que la conducta de Marsilio en los pasajes del *Defensor Pacis* referidos a la explicación del surgimiento de la *civitas* y a la institución del sacerdocio cristiano pueden interpretarse a la luz de su correspondencia con la del prototipo del filósofo de Averroes, esto es, con la de los hombres que intentan aferrar racionalmente la revelación. Pues también Marsilio somete la revelación cristiana a la misma interpretación racional a la que el filósofo de Averroes debe someter el texto del Corán. Marsilio nunca alude al método que utiliza ni tampoco ofrece ninguna referencia explícita acerca de su conducta metodológica. Además es imposible demostrar con pruebas históricas que Marsilio haya accedido a una lectura inmediata de esas posiciones o conductas metodológicas en los textos de Averroes. Pero a pesar de ello podemos, por lo menos, poner de manifiesto la evidente similitud teórico-doctrinal que existe entre el procedimiento utilizado por Marsilio en la *dictio I* y la conducta que Averroes preescribe a los filósofos. Resulta muy difícil explicar esa similitud mediante una casualidad o una simple coincidencia.

V

Como lo he adelantado en I, en el *Defensor Pacis* pueden ser identificados no solamente procedimientos metodológicos, sino también ciertas ideas filoaverroistas que Marsilio parece haber utilizado para construir con ellas algunas de sus tesis políticas. En este caso nos encontramos ya no frente a métodos, sino a contenidos doctrinales, tesis filosóficas propiamente dichas empleadas al servicio de su teoría política.

De entre esas tesis debe ser mencionada, en primer lugar, la referida a la *unitas intellectus*. Puesto que la vida en común de los hombres produce conflictos, debe ser instituída una norma mediante la cual puedan ser reguladas las relaciones humanas⁵¹. Marsilio trata detalladamente el

⁵⁰ *ibid.*, p. 19.

⁵¹ “Verum quia inter homines sic congregatos eveniunt contentionem et rixam, que per normam iusticie non regulate causarent pugnas [...] oportuit in hac communicatione statuere iustorum regulam” (DP, I, iv, 4).

problema de la búsqueda del mejor legislador y de la elaboración de la mejor ley. Luego de una argumentación muy bien fundamentada – que no es el caso reconstruir aquí, pero que constituye uno de los pasajes mejor logrados del *Defensor Pacis* – Marsilio concluye que el mejor legislador es la totalidad de los ciudadanos⁵² y que la ley es “un ojo constituído por muchos ojos” (*oculus a multis oculis*)⁵³. Esta teoría marsiliana de la ley sugiere la idea de un trabajo intelectual totalizante y abarcador, que compromete la actividad intelectual pasada, presente y futura de muchos hombres. Esa idea inspiró hace ya muchos años a Erminio Troilo, quien aventuró en Padua una tesis según la cual Marsilio habría transferido la doctrina filosófica de la unidad del *intellectus agens* a la teoría política de la ley⁵⁴. La consecuencia de esa transferencia habría sido, según Troilo, la tesis política de la unidad de la *mens* y la *voluntas* de todo el pueblo en la elaboración de la mejor ley. Marsilio definió esa unidad como *anima universitatis civium*⁵⁵. Ello permitió a Troilo establecer una suerte de ecuación entre la unidad de *mens* y *voluntas* de todo el pueblo y la *unitas intellectus* que, según Averroes, es necesaria para alcanzar la verdad completa. Este mismo problema fue retomado recientemente por Alain de Libera quien definió esa actividad intelectual común de todos los hombres como una “*recherche collective de la vérité*”⁵⁶. Creo que queda fuera de toda duda que la unidad de todo el pueblo en torno de la tarea común de elaboración de la ley entendida como *oculus a multis oculis* bien puede ser interpretada como el resultado de una lectura marsiliana de la doctrina averroista de la *unitas intellectus* que luego habría sido aplicada o utilizada por Marsilio políticamente. Es verdad que tampoco en este caso tenemos

⁵² “[...] ad propositam intencionem redeamus, demonstrare scilicet legumacionis auctoritatem humanam ad solam civium universitatem aut eius valentioem partem pertinere...” (DP, I, xii, 5).

⁵³ DP, I, xi, 3.

⁵⁴ Cfr. E. Troilo, “L’ averroismo di Marsilio da Padova”, en: A. Checcini / Norberto Bobbio (Eds.). *Studi raccolti nel VI centenario della morte di Marsilio da Padova*, Padova, 1942, pp. 50-77.

⁵⁵ DP, I, xv, 6.

⁵⁶ Cfr. Alain de Libera, *Penser au moyen âge*, Paris, 1991, p. 139.

ninguna prueba histórica positiva de que Marsilio haya leído y asumido políticamente esa tesis filosófica. Por ello el averroísmo de Marsilio permanece, por lo menos en este punto, sólo como una simple posibilidad.

También una influencia – siempre posible – de Averroes sobre Marsilio es sugerida por su fugaz mención de la tesis de la *generatio hominum indeficiens*, es decir de la tesis que sostiene que la generación de la especie humana nunca puede disminuir ni, menos aún, fallar⁵⁷. Se trata de una afirmación que sugiere, a su vez, la tesis de la eternidad del mundo.

En síntesis: *felicitas civilis, unitas intellectus, aeternitas mundi*, predominio del principio de la conservación de la especie y total racionalización de la explicación teológica del surgimiento del sacerdocio y de la historia de la salvación. A pesar de ello la historiografía sigue dudando acerca de la posibilidad de que Marsilio haya recibido estas tesis de Averroes. Creo que se trata de una duda bien fundada: mientras no dispongamos de alguna prueba histórica de esa recepción solamente podremos hablar de posibilidades o de simples sospechas sugeridas por las proximidades teóricas verificables entre esas doctrinas marsilianas y las del filósofo árabe. Además Marsilio nunca se autocalificó como averroísta; tampoco fue calificado como averroísta por sus contemporáneos; y por fin, el averroísmo en el terreno de la teoría política – con excepción de algunas menciones que señala Hübener⁵⁸ – no parece haber despertado ni la atención ni la reacción de los contemporáneos de Marsilio o de los estudiosos de los siglos subsiguientes. Por todos esos motivos la categoría “averroísmo político” parece seguir siendo una invención de la historiografía inaugurada por Bruno Nardi. De allí que su demitificación (Piaia) haya logrado transformarlo en un simple nombre cuyo empleo reiterado, pero impropio, sería el responsable de la existencia del averroísmo político. Ello, sin duda, hace muy difícil seguir utilizando esa categoría.

A pesar de que la historiografía ha impugnado la utilización de una categoría, ella no puede poner en duda la efectiva presencia en Marsilio de una clarísima actitud metodológica racionalista que no encuentra

⁵⁷ “[...] *electio deficere numquam potest, generatione hominum indeficiente*” (DP, I, ix, 7); también: I,xvii,10.

⁵⁸ Cfr. Hübener, ut supra, nota 7, p. 224.

paralelo en ningún autor medieval y que solo parece explicarse a la luz del pensamiento averroista. ¿Cómo, pues, deberíamos tipificar – sobre todo – la conducta de Marsilio que se muestra tan similar a la conducta de Averroes en su búsqueda de una solución del conflicto entre filosofía y revelación y que, en Marsilio, asume la forma de la inclusión de la revelación dentro de la filosofía? Independientemente de la posibilidad de probar histórica y documentalmente que la conducta metodológica de Marsilio provenga de Averroes, ha sido mi intención plantear aquí la pregunta acerca de si, a pesar de la ausencia de esas pruebas, la historiografía no tiene el derecho de utilizar la categoría “averroismo político” para expresar con ella un determinado procedimiento metodológico. A pesar de ello siempre queda abierta la pregunta acerca de si se trata de una efectiva influencia de Averroes sobre Marsilio.

Data de registro: 10/01/2011

Data de aceite: 16/02/2011

