

**Acerca de la existencia de vínculos de dominio
in statu innocentiae.
La propuesta tomista frente a la formulación
agustiniana**

JAZMÍN FERREIRO

Resumen: Con la tardía recepción de la *Política* de Aristóteles es posible verificar la presencia de un discurso naturalista como fundamento del ámbito político. Una de las premisas representativas de este discurso afirma que el hombre es político por naturaleza. Tomás de Aquino asume este fundamento naturalista no sin percibir que este nuevo discurso parece confrontar con ciertas formulaciones agustinianas. En efecto, las tesis agustinianas sugieren una estrecha vinculación entre la dimensión política y la naturaleza caída. El presente trabajo se propone, en primer lugar, señalar la importancia de esta confrontación que busca reestablecer la dimensión natural y, en segundo lugar, analizar algunas proyecciones de este cambio de perspectiva en Marsilio de Padua.

Palabras claves: Naturalismo - Política - Tomismo - *Dominium*

Abstract: The late reception of Aristotle's *Politics* allows us to verify the presence of a naturalistic discourse as the ground of the political sphere. One representative premise of this naturalistic discourse is the one that states that man is political by nature. Thomas Aquinas assumes this naturalistic foundation knowing that this new discourse seems to confront with some Augustinian theses. Indeed, the Augustinian theses suggest a tight bond between the political dimension and the fallen nature. In this paper I intend to point out the importance of this confrontation which tries to reestablish the natural dimension, and to analyze some projections of this change of perspective, specially in Marsilius of Padua.

Key words: Naturalism - Politics - Thomism - *Dominium*

Con la tardía recepción de la *Política* de Aristóteles y su traducción latina es posible verificar en diversos textos de finales del siglo XIII y principios del XIV la presencia de un discurso naturalista como fundamento del ámbito político. Una de las premisas más representativas de este discurso naturalista es la que afirma que el hombre es político por naturaleza. Tomás de Aquino asume la fundamentación naturalista no sin percibir que este nuevo discurso parece enfrentarse a ciertas formulaciones agustinianas. En efecto, cuando Tomás se pregunta si habrían existido los vínculos de dominio en estado de inocencia, asume el desafío de ofrecer una nueva respuesta, categóricamente distinta a la ya ofrecida por el obispo de Hipona.¹ Tomás encuentra en Agustín una respuesta negativa a la pregunta en un pasaje de *Civitate Dei*.² En efecto, las tesis agustinianas citadas por Tomás, sugieren una estrecha vinculación entre la dimensión política y la naturaleza caída.

Observemos en primer lugar algunos pasajes de la obra agustiniana retomados por Tomás de Aquino que ofrecen elementos para pensar los vínculos políticos. En segundo lugar, analizaremos de qué modo Tomás de Aquino, armado con los nuevos conceptos de la *Política* aristotélica, relea los pasajes agustinianos, buscando lo que en apariencia es una conciliación de la autoridad agustiniana con las formulaciones aristotélicas, pero que significará, para la historia del pensamiento político, un tránsito hacia un nuevo modelo teórico. Por último, consideraremos algunas proyecciones de este cambio de perspectiva.

I. Coincidentemente con la recepción de la *Política* de Aristóteles se produce un tránsito desde una concepción teológico-política hacia una consideración teórico-filosófica de la política.³ El modelo teológico-político se expresa fundamentalmente en la consideración según la cual la institución política está sujeta a la

1 Esta confrontación entre formulaciones agustinianas y aristotélicas y el intento de superación tomista puede encontrarse en Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I, q. 96, a.4.

2 Agustín, *Civitate Dei*, XIX, 15.

3 W. ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, España, 1985, pp. 27-28.

institución espiritual. San Agustín representa en este contexto una importante autoridad en la consideración de los vínculos políticos en el marco de la Historia de la Salvación. Se denomina modelo teológico-político a la consideración de los vínculos de dominio políticos como instancia subordinada a un orden mayor, el teológico-espiritual.⁴ El modelo teológico-político se vincula con la tendencia que, a partir de la lectura de Arquillièrè, se ha denominado «agustinismo político». Si se considera como característica general del agustinismo la tendencia a absorber el orden natural en el orden sobrenatural, la aplicación de dicha tendencia al orden político puede denominarse «agustinismo político». Es imprescindible considerar que si bien sería posible encontrar en ciertos pasajes de la obra agustiniana apoyo para tal consideración del orden político, con la noción de «agustinismo político» el autor hace referencia a una tendencia vigente en las concepciones teocráticas de la Edad Media, y no a una doctrina.⁵

El estado de inocencia, en la concepción agustiniana, es un estado incontaminado y original que expresa la verdadera naturaleza del hombre. Por este motivo, cuando Tomás de Aquino, a partir de la recepción de la *Política* de Aristóteles, incorpora a su pensamiento la tesis que afirma la politicidad natural del hombre, se pregunta simultáneamente si en estado de inocencia existía el dominio del hombre por el hombre. Dicho de otro modo, el problema que

4 En otras palabras, se denomina modelo teológico-político a la tendencia a absorber el derecho natural del estado en la Justicia sobrenatural y el derecho eclesiástico. Cf. H. ARQUILLIÈRE, «Réflexions sur l'essence de l'agustinisme politique», *Augustinus Magister, Congrès international augustinienn*, Deux volumes. Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 992. Según Arquillièrè, esta tendencia característica del pensamiento agustiniano a fusionar el orden natural en el orden sobrenatural motiva cierto desarrollo teórico por parte del papado. Como expresiones particulares de este desarrollo teórico Arquillièrè señala las afirmaciones de Gelasio I acerca de la responsabilidad trascendente del Papa, la subordinación de la función de los reyes al servicio de la Iglesia en la formulación de Gregorio I y la formulación de los vínculos entre los poderes desarrollada por Isidoro de Sevilla. Cf. H. ARQUILLIÈRE, *L'Agustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, Vrin, Paris, 1934, p. 135.

5 Los textos fundamentales se hallarían en *Civitate Dei*, XIX, 21 y 24.

debe enfrentar Tomás a través del contrapunto entre la doctrina agustiniana –que niega el dominio en estado de inocencia– y la aristotélica –que afirma la politicidad natural del hombre– es nada menos que la determinación de la posibilidad de afirmar la autonomía y la legitimación del orden político y sus vínculos propios. Veamos entonces en qué consiste exactamente la concepción agustiniana de la naturaleza asociada al estado original previo a la Caída.

Según la posición agustiniana ofrecida por *La ciudad de Dios*, con posterioridad al pecado, la naturaleza del hombre queda viciada, pudiendo ser restaurada sólo con la Gracia. Existe una «verdadera» naturaleza del hombre tal como fue creado, y una *natura lapsa*, consecuencia del pecado. Este simplificado esquema nos permite percibir la notoria discontinuidad entre un estado y otro, y la consecuente vinculación de ciertas características con uno de los estados en contraposición al otro. Tal como lo establece uno de los pasajes más representativos de la reflexión agustiniana del gobierno del hombre por el hombre: «Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. ‘Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra’ (Gen. I, 26). Y quiso que el hombre racional hecho a su imagen dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia». ⁶

Es propio del estado de inocencia original que el hombre domine sobre las criaturas irracionales, pero no que domine sobre otros hombres. El recto ordenamiento exige la subordinación de lo inferior a lo superior, tanto en el hombre como fuera de él: el cuerpo debe ser gobernado por el alma, los apetitos más bajos por la razón y la razón misma del hombre se sujeta al gobierno de Dios. Tal es la armonía que habría prevalecido en estado de justicia original.⁷ Según Agustín, esta armonía fue rota por el pecado del hombre que se manifiesta en su deseo de afirmar su dominio sobre sus semejantes. La propiedad privada, la esclavitud y el gobierno son formas de coacción impuestas a la condición presente del hombre incapaz

6 La traducción citada pertenece a Agustín, *Ciudad de Dios*, trad. José MORAN, BAC. Madrid, 1958, XIX, 15.

7 E. FORTIN, «San Agustín», en L. STRAUSS y J. CROSEY (eds.), *Historia de la Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 183.

de vivir de acuerdo a los dictados de la razón, son medios para contener la inclinación del hombre al mal. La doble consideración del gobierno humano se presenta a continuación del pasaje citado: «Por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo».⁸

El ejercicio del poder sobre los hombres es considerado desde una doble perspectiva: por un lado, como manifestación de la naturaleza caída del hombre. Aquí, el deseo de dominar a otros hombres es un aspecto más de la *libido dominandi* que caracteriza la *natura lapsa*. Por otro lado, el poder político puede ser entendido como remedio de tal naturaleza caída (*remedium peccati*), entendiendo que los vínculos de subordinación buscan conservar y, hasta cierto punto, recuperar un orden, poniendo un freno a las inclinaciones viciadas del hombre. En este último caso, no se entiende el vínculo de sujeción como un mal en sí mismo; sin embargo conlleva aún el signo negativo de ser remedio de un estado viciado. En cualquier caso, a partir de esta consideración, no se entiende que los vínculos de subordinación con los que se identifica la politicidad formen parte de la naturaleza humana tal y como fue querida al ser creada.

El resultado negativo de la consideración agustiniana sobre la existencia de vínculos de subordinación pone de relieve, por otra parte, la importancia del carácter social del hombre dentro del pensamiento de Agustín. En efecto, si bien los vínculos de sujeción en todo caso pueden ser deseables sólo como medio para contener la *libido dominandi*, la sociabilidad es concebida por Agustín como connatural al hombre. La sociabilidad humana se basa, para el pensador de Hipona, en un hecho concreto que es la esencial igualdad entre los hombres. Esta igualdad no es meramente una semejanza (*similitudo*), sino que consiste en el origen común de todo el género humano en Adán.⁹ La capacidad de habla, exclusiva del hombre, atestigüa su naturaleza social. La discontinuidad señalada entre un estado pre-pecado (el de una naturaleza plena) y otro estado pos-

8 Agustín, *Civitate Dei*, XIX, 15.

9 Agustín, *Civitate Dei*, XII, 21.

pecado (el de una naturaleza caída), se manifiesta en relación al vínculo de subordinación y no así al lazo social. Mientras que el primero no existió en estado de inocencia, el vínculo social sí forma parte de la naturaleza humana plena.

II. La importancia de tales formulaciones agustinianas se pone de manifiesto cuando Tomás de Aquino, intentando conciliar los nuevos textos de Aristóteles que afirman la naturaleza política del hombre con la doctrina cristiana, vuelve sobre las cuestiones planteadas por Agustín en *Ciudad de Dios*. Tomás reconoce, por un lado, la necesidad de reformular ciertas tesis agustinianas para asumir la concepción «naturalista» de los vínculos de politicidad ofrecida por el texto aristotélico, pero intentando, por otro lado, no enfrentarse expresamente con la autoridad de Agustín. De este modo, el texto tomista es un claro testimonio de que la nueva concepción naturalista implicaba un fuerte desplazamiento respecto de la posición agustiniana. Tomás de Aquino enuncia en términos de cuestión la tesis que Agustín había formulado en términos negativos. Se pregunta Tomás si el hombre en estado de inocencia dominaba sobre otros hombres.¹⁰ La tesis aristotélica según la cual el hombre es político por naturaleza entra directamente en contradicción con las formulaciones agustinianas que niegan que un hombre pueda ser dominado por otro en el estado de inocencia, previo a la Caída. En última instancia esto significa que los vínculos políticos no forman parte de la naturaleza humana, pues aquellos atributos o condiciones de la vida humana que no se hallen presentes *in statu innocentiae* no formarían parte de su naturaleza.

De la respuesta ofrecida por Tomás depende la posibilidad de fundamentar la autonomía del poder temporal. A continuación presenta tres dificultades para concebir la posibilidad de la presencia de vínculos de dominio en estado de inocencia:

1. En primer lugar, asume directamente la solución dada por la autoridad.¹¹ Tomás cita el pasaje de *Civitate Dei*, en que Agustín realiza una interpretación del pasaje del Génesis

10 *Sum. Theol.*, I, q. 96, a. 4.

11 “Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur.” *Sum. Theol.*, Ia, q. 96, a. 4

(I:26) según la cual se niega que Dios haya querido que exista dominio del hombre sobre el hombre.¹²

2. En segundo lugar, asume la asociación entre el dominio de un hombre sobre otro con el estado impuesto como pena del pecado (*poena peccati*), esto es, como vínculo que no existía en estado de inocencia sino que es introducido como castigo por el pecado.¹³
3. Finalmente, Tomás establece una oposición entre el estado de sujeción (*subiectio*) y el estado de libertad. Si se identifica el *dominium* con un tipo de *subiectio* no pudo haber existido en estado de inocencia, puesto que dicho estado se define como un estado de perfección entre cuyos bienes se cuenta la libertad.¹⁴

Para resolver estas dificultades Tomás distingue, en primer lugar, entre dos acepciones del término *dominium*: *dominium* y *servitudo*. Mientras que el tipo de dominio que se ejerce sobre un siervo lleva el nombre propio de *servitudo*, una segunda acepción de *dominium* es la del tipo de sujeción definida como gobierno o dirección de personas libres.¹⁵ Esta distinción se presenta con más claridad en otro pasaje de la *Suma Teológica*.¹⁶ Tomás establece una distinción entre la *subiectio servilis* y la *subiectio oeconomica* o *civilis*. Mientras que el primer tipo de sujeción tiene por finalidad la utilidad de aquel que domina, la segunda tiene por fin el bien de aquel que es gobernado. Esta distinción entre dos tipos de vínculos del *dominium*, la *subiectio servilis* y la *subiectio oeconomica vel civiles*, permite afirmar que, mientras que la primera no existió efectivamente en estado de inocencia, ni tampoco era posible, la segunda era posible. Una vez que distingue entre ambos modos de sujeción en función del fin al que tienden— la primera al bien propio de quien domina, la segunda al bien de aquellos gobernados tanto como al bien común—, Tomás establece otra distinción central en su argumento: la distinción entre sociabilidad y politicidad. Esto le permite, en una

12 *Sum. Theol.*, I, q. 96, a. 4, arg. 1

13 *Sum. Theol.*, I, q. 96, a. 4, arg. 2

14 *Sum. Theol.*, I, q. 96, a. 4, arg. 3.

15 *Sum. Theol.*, I, q. 96, a. 4.

16 *Sum. Theol.* I, q. 92, a. 1

primera instancia, utilizar *pro domo sua* ciertas formulaciones agustinianas y, en una segunda instancia, conciliar dichas formulaciones con las nuevas formulaciones aristotélicas.

En esta línea de análisis, Bertelloni¹⁷ sostiene que la estrategia de Tomás para contestar afirmativamente a la pregunta es la siguiente: 1. distinguir entre sociabilidad y politicidad en el estado de inocencia como dos propiedades distintas entre sí y pertenecientes a la constitución antropológica de la humanidad. 2. Exponer un tránsito lógico desde el concepto de sociabilidad hacia el concepto de politicidad. 3. Definir teóricamente la politicidad denominándola *dominium* y estableciendo su contenido conceptual a la luz del concepto aristotélico de *subiectio civilis*. En relación al primer punto Bertelloni señala que el *dominium* en estado de inocencia no debe ser entendido como un hecho sino como una propiedad esencial de la constitución ontológica del hombre. Tomás no se expide acerca de la existencia de hecho de vínculos de *dominium* en *status innocentiae* sino que se limita a afirmar que tales vínculos estaban presentes como propiedades de la naturaleza humana.¹⁸

Tomás utiliza la *Política* para argumentar a favor de la posibilidad de la existencia de este vínculo. En primer lugar alude a la

17 F. BERTELLONI, «Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles)» en *A recepção do Pensamento Greco-romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004, p. 364.

18 Un elemento clave para comprender esta distinción en el argumento tomista es la utilización bien diferenciada del modo indicativo y subjuntivo. Cuando hace referencia a la posición agustiniana utiliza el modo indicativo, que expresa realidad, para exponer lo que para Agustín era un *factum*, la ausencia efectiva de vínculos de dominio entre los seres racionales en estado de inocencia. En modo subjuntivo expresa la posibilidad de que tales vínculos se hallasen presentes como propiedades de la naturaleza del hombre. Tomás afirma que, mientras que el dominio servil no existía en el estado de inocencia, cierto tipo de sujeción, la que se da entre seres libres, era posible. Tomás presenta el dominio no como existente de hecho, sino como propiedad, sin comprometerse con la existencia o la no existencia fáctica de vínculos de *dominium*, sino que solo afirma su posibilidad. Este último tipo de dominio es identificado como aquel que tiene por fin el bien del sometido o el bien común. Cf. F. BERTELLONI, *op. cit.*, p. 366.

naturaleza social del hombre: *homo naturaliter est animal sociale*. Utiliza la tesis aristotélica para definir la naturaleza del ser humano presente en el estado de inocencia. La reformulación de la tesis que caracteriza al hombre en términos de *animal sociale* y la vinculación de este atributo con la determinación política del hombre pone de manifiesto la complejidad de la estrategia tomista. Por un lado, reformula la tesis de Aristóteles («el hombre es por naturaleza un animal *político*»¹⁹) en términos agustinianos. Como vimos, Agustín niega que los vínculos de sujeción sean propios de la naturaleza humana, pero define al hombre como ser social. En otras palabras, Tomás parece utilizar la formulación aristotélica pero reemplaza el término «político» por «social», propio de la descripción agustiniana de la naturaleza humana. En segundo lugar vincula los dos atributos, exponiendo una compleja relación: siendo la sociabilidad propia de la naturaleza humana –determinación en la que Tomás continúa la tradición agustiniana–, ésta no es posible sin la existencia de alguien que dirija con miras al bien común.²⁰ Liga la vida social del hombre con el vínculo *dominium*: la vida social no se da sin la existencia de alguien que la presida. Tomás explica esta necesidad recurriendo a otra formulación aristotélica: cuando muchas cosas se ordenan a una, es necesario que exista algo rector.²¹

Ahora bien, caracterizada de esta forma, una consecuencia teórica fundamental de la posición tomista es que, por un lado, la politicidad es reducida al vínculo de sujeción o dominio y, por otro lado, tal vínculo adquiere el carácter de instrumento o medio para que sea posible la vida social. De este modo se reduce la dimensión de la vida política aristotélica y aquello que era un fin en el planteo del Estagirita -v.g. la vida política- pasa a ocupar la función de medio o instrumento para la vida social. En otras palabras, la distinción entre dos atributos distintos del hombre, la sociabilidad y politicidad, y la posterior vinculación de uno respecto del otro, es una característica propia de la teoría política tomista. Por un lado, la distinción entre ambos atributos es ajena al planteo aristotélico, y, por otro lado, Agustín -quien sí distingue entre ambos-, no vin-

19 Aristóteles, *Pol.*, 1253 a 2.

20 *Sum. Theol.*, Ia, q. 96, a. 4.

21 Aristóteles, *Pol.* 1254 a 28.

cula causalmente el atributo «social» a los vínculos de dominio. En la articulación de ambas fuentes se configura un pensamiento de características propias y originales.

III. Para terminar me interesa llamar la atención sobre una tercera utilización teórica del análisis de las condiciones de vida *in statu innocentiae* en el marco de otro texto de teoría política. Me refiero al análisis realizado por Marsilio de Padua en su *Defensor Pacis*, donde recupera la formulación que había sido presentada por Agustín y reconsiderada por Tomás de Aquino: la reflexión sobre la ausencia de vínculos de dominio en estado de inocencia original, y por lo tanto la vinculación de los mismos al pecado, pero con intenciones distintas. Lo que señalamos como un cambio de perspectiva realizado por Tomás en el contexto de los tratados políticos es interesante no sólo por el valor intrínseco de la disertación acerca del *status innocentiae* sino particularmente por las proyecciones que el análisis de tal estado tiene sobre las condiciones de vida en este siglo.

Algunos autores señalan el carácter agustinizante del pasaje marsiliano:²² «Fue también creado en estado de inocencia y justicia original (Adán)... En el cual estado, si hubiera continuado, no le hubiera sido necesaria a él ni a su posteridad la institución y la distinción de los oficios civiles, por la razón de que la naturaleza le hubiera producido para él todo lo necesario y deleitoso para una suficiencia de vida en el paraíso terrenal o de deleites, y eso sin ninguna pena ni fatiga suya. (...) De esta transgresión del mandato divino se mereció el pagar por medio de la concupiscencia toda su posterioridad».²³

En el pasaje citado se asocia la institución y distinción de los oficios civiles, esto es, de las partes que constituyen las *civitas*, con la condición del hombre posterior a la Caída. En estado de inocen-

22 C. NEDERMAN, «Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought», *Journal of the History of Ideas* XLIX (1988), p. 21.

23 Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, I, VI, 1-2, la trad. citada pertenece a *El defensor de la paz*, estudio preliminar, trad. y notas de L. MARTÍNEZ GÓMEZ, Tecnos, Madrid, 1989.

cia no eran necesarios artes y oficios porque la suficiencia de vida del hombre estaba asegurada por la naturaleza. En este pasaje se confirma, por un lado, que la institución de la *civitas* y de sus partes persigue el fin de satisfacer lo necesario para la *sufficietia vitae*, y por otro, que aquella es producto de la experiencia humana y de la necesidad de una naturaleza carente, consecuencia del pecado adánico. Desde esta perspectiva, es posible ofrecer una explicación a la ausencia en el tratado marsiliano de la definición del hombre como «animal político». En efecto, a pesar de la vinculación del orden político con el orden natural, Marsilio no recurre a la definición aristotélica que sí está presente en otros tratados como el *De Regno ad regem cypre* de Tomás de Aquino o en el tratado *De regia Potestate et Papali* de Juan de Paris. Nuestra hipótesis en este sentido es que la ausencia de tal definición es consecuente con el origen de tales vínculos.

Para decirlo más claramente, los vínculos de subordinación, la institución de las leyes con las que regular la convivencia humana, la distinción de artes y oficios que conforman y determinan la perfección de la *civitas*, no forman parte de su constitución originaria, sino que son consecuencia de su *natura lapsa*. Los vínculos y las comunidades descritas que tienen por función asegurar lo necesario para la vida del hombre no son propios de la naturaleza humana tal como fue querida al ser creada, sino consecuencias de las características de la naturaleza posterior al pecado.

Marsilio establece esta distinción proponiendo una solución opuesta a la tomista: afirma una fundamental discontinuidad entre un estado pre-pecado y un estado pos-pecado, pero, a diferencia de Agustín, no presenta el estado anterior como paradigma del subsiguiente, precisamente por motivo de la absoluta discontinuidad entre ambos. La operación marsiliana sería así la de extraer de la discontinuidad la posibilidad de afirmar el orden natural y, dentro del mismo, el vínculo político de subordinación, como autónomo respecto del poder espiritual. Marsilio otorga a la experiencia un papel fundamental en la conformación del orden político, que siguiendo un proceso que tiene un origen en un impulso natural conduce a los hombres al descubrimiento de las artes y reglamentos que hacen posibles la diferenciación de funciones de cada

parte de la *civitas*, lo que determina la perfección de la misma.

Marsilio recupera la absoluta discontinuidad entre el estado pre-pecado y pos-pecado, la misma que Tomás había tratado de salvar al establecer la continuidad entre la naturaleza del hombre definida en términos de social y político. Sin embargo, al recuperar la discontinuidad el objetivo de Marsilio es esencialmente distinto del agustiniano. Mientras que para Agustín la historia constituida por acontecimientos humanos contingentes y pasajeros tiene valor sólo si es vista a la luz de la historia de la salvación²⁴ y, en contra de toda escatología situada históricamente, resta importancia a la caída de Roma, porque el único acontecimiento de verdadera relevancia es el advenimiento de Cristo, en un gesto por completo opuesto, Marsilio sitúa históricamente el *tractatus*, afirmando que es una respuesta teórica y un intento de refutar una opinión perversa y un sofisma nacido en el tiempo, que tiene por causa el advenimiento de Cristo.

En efecto, al comienzo del *tractatus* Marsilio hace referencia a la doctrina de la *plenitudo potestatis papal* en los términos de «cierta *opinio perversa* ocasionalmente tomada de un hecho admirable acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior y más allá de las acciones que suelen ejercer las causas en las cosas».²⁵

En el pasaje citado Marsilio tipifica el modo en que un acontecimiento sobrenatural, y por lo tanto excepcional, puede irrumpir en el orden natural y ocasionar una sucesión de acontecimientos desligados del orden y la naturaleza sobrenatural. Marsilio afirma que la doctrina de la *plenitudo potestatis papal* es un acontecimiento histórico de este tipo: el advenimiento de Cristo es el «hecho admirable» que origina *occasionaliter* aquello que se constituye como la doctrina de la plenitud de poder papal. Marsilio subraya que dicho fenómeno admirable no es de carácter natural, sino sobrenatural, efecto de la causa suprema, que irrumpe en el orden causal natural

24 «Saint Augustin réduit l'histoire du monde à celle du péché et la grâce parce qu'il pense le drame cosmique en fonction du crime qui s'est joué dans son âme». E. GILSON, *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1929, p. 300.

25 Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, I. 1. 3.

e inaugura en el orden temporal una sucesión de acontecimientos desligados del orden sobrenatural. Por esto Marsilio afirma que de dicho acontecimiento se deriva una doctrina de modo ocasional, esto es, su vinculación no es necesaria sino contingente.

Marsilio traza una historia que describe las condiciones de vida de los pueblos antes y después de dicha causa. Mientras existió la paz en el mundo itálico, los hombres convivían gozando de los frutos de la paz y progresando de tal modo que terminaron sometiendo a su imperio toda la tierra habitable. Una vez que irrumpe la discordia como consecuencia de esta opinión perversa, reino e imperio pierden su poderío y en la corrupción del orden civil los hombres no alcanzan la vida suficiente.²⁶

Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* retoma la tesis agustiniana que niega la presencia de vínculos de sujeción en el estado de justicia original con el objetivo de defender la autonomía de poder temporal respecto del poder espiritual: el poder temporal es autónomo porque es una necesidad y un descubrimiento del proceso histórico de la humanidad que se inaugura con posterioridad al pecado. La comunidad política es la conclusión de un proceso histórico. La existencia de un orden natural racional susceptible de ser conocido por medio de la experiencia se ofrece como garantía para la formulación de una historia conformada por los procesos humanos, independiente de la Historia de la Salvación. Como pauta o hipótesis para un futuro análisis nos interesa exponer la peculiar

26 Marsilio caracteriza la doctrina de la *plenitudo potestatis papal* como la causa «singular y muy oculta» de la mayoría de los males que sufrió del imperio romano y su descendencia. Como tal causa se origina en el acontecimiento histórico del advenimiento de Cristo, reconoce la imposibilidad de que Aristóteles o cualquier filósofo de la antigüedad haya podido anticiparla. Para Marsilio la doctrina de la *plenitudo potestatis* «mezcla confusamente, con implicaciones varias muy difíciles de desenredar, opiniones divinas y humanas respecto de los actos humanos, tanto los privados como los civiles y públicos; y de tal mezcla de ideas inferen después, aunque sin justeza, ciertos sentidos con los que introdujeron su poder despótico», por lo tanto presenta como último objetivo del tratado desenmascarar el sofisma desentramando la confusa combinación que busca asociar acontecimientos de naturaleza sobrenatural con descripciones teóricas acerca de la naturaleza del poder temporal. Cf. Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, II, 1, 1.

formulación marsiliana, según la cual, la historia del devenir humano, de sus instituciones y vínculos políticos, a pesar de tener su origen en el pecado adánico, no queda sujeta a la Historia de la Salvación. El devenir humano, la institución del orden político y sus vínculos no queda ligado causalmente -y por lo tanto sujeto- al orden sobrenatural.

Jazmín Ferreiro es Doctora en Filosofía y Profesora Auxiliar de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
jazminferreiro@yahoo.com.ar

Recibido: 20 de enero de 2011.

Aprobado para su publicación: 15 de marzo de 2011.