

## **El *De moneta* de Nicolás de Oresme en la tradición de tratados publicistas y de la recepción de *Política* en el siglo XIV**

### **Nicole Oresme's *De moneta* in the tradition of political treatises and reception of *Politics* in the 14<sup>th</sup> century**

JULIÁN GIGLIO\*

#### **Sumario:**

1. Introducción
2. El reingreso de *Política* y la desvinculación de los modelos causales
3. El *De moneta* de Nicolás de Oresme
4. Antecedentes en la tradición publicista
5. El rol de la filosofía práctica aristotélica en el *De moneta*
6. Reflexiones finales

---

\* Julián Giglio es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, actualmente se encuentra en el Programa de Posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Este trabajo surge de su tesis doctoral “Lo económico como espacio de indeterminación o de conflicto. Análisis de un tratado monetario bajomedieval: el *De moneta* de Nicolás de Oresme”.

[thebargeman@gmail.com](mailto:thebargeman@gmail.com)

*Recibido: 22 de julio del 2022.*

*Aceptado: 30 de septiembre del 2022.*

<https://doi.org/10.48162/rev.35.033>

**Resumen:** El presente trabajo indaga el modo en que fueron recepcionados los postulados de la ontología política aristotélica del primer libro de *Política* en dos importantes tratados políticos de la primera mitad del siglo XIV, y cómo estos pueden rastrearse como antecedentes del tratado oresmiano sobre la moneda. De esta manera, analizando el modo en que Juan Quidort de París y Marsilio de Padua retoman el texto aristotélico, lo que permite la reconstrucción de una *scientia civilis* autónoma, se determinan algunos conceptos claves que dan cuenta del vaciamiento del contenido lógico-ontológico original que llevan a cabo, el cual es observado a su vez en el texto oresmiano. Así mismo, a través del análisis de algunos pasajes específicos de las obras de estos dos autores, se analiza su presencia implícita en el tratado oresmiano, y cómo este último se inserta en otras discusiones latentes del período.

**Palabras clave:** *De moneta*; Nicolás de Oresme; *Política*; Juan Quidort de París; Marsilio de Padua

**Abstract:** The present work investigates the way in which the postulates of the Aristotelian political ontology of the first book of *Politics* were received in two important political treatises of the first half of the 14th century, and how these can be traced as antecedents of the Oresmian treatise on money. Thereby, by analyzing the way in which John Quidort of Paris and Marsilius of Padua retake the Aristotelian text, which allows the reconstruction of an autonomous *scientia civilis*, some key concepts are determined that account for the emptying of the original logical-ontological content that they carry out, which is observed at the same time in the Oresmian treatise. Likewise, through the analysis of some specific passages in the works of these two authors, their implicit presence in the Oresmian treatise is analyzed, and how the latter is inserted into other latent discussions of the period.

**Keywords:** *De moneta*; Nicole Oresme; *Politics*; John Quidort of Paris; Marsilius of Padua

## 1. Introducción

El presente trabajo, aunque tiene su foco en una obra de mediados del siglo XIV como es el *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum* de Nicolás de Oresme (c. 1355), se centra en el proceso de recepción del *corpus aristotelicum* por parte del Occidente latino medieval, y las repercusiones que ésta tuvo sobre los tratados de filosofía práctica en general, y los tratados políticos de carácter publicistas hacia comienzos del siglo XIV en particular.

Este proceso ha sido objeto de importantes y extensos estudios, que han mostrado que ese largo y complejo proceso mantuvo un carácter sinérgico en el cual la aparición de nuevos textos se debió a la avidez de los “intelectuales”<sup>1</sup> que percibieron en la obra del Estagirita una gran potencialidad analítica y sistémica.<sup>2</sup> Lohr señala que el siglo XII fue, por el movimiento propio de la ciudad medieval (*medieval town*) y el consecuente surgimiento de los *magistri* como un grupo consciente de su propia particularidad, un siglo en el que éstos se darán cuenta de la existencia de áreas de conocimiento de las cuales sólo sabían sus nombres. Ese interés por completar esos campos fue en sí mismo un tipo de interpretación, en donde la búsqueda determinaba aquello que iban a encontrar.<sup>3</sup>

El movimiento que generó este interés, producirá en primer lugar la recuperación de un conjunto de obras lógicas, de las cuales ya se

---

<sup>1</sup> Cfr. Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la edad media* (Buenos Aires: EUDEBA, 1965).

<sup>2</sup> Charles H. Lohr, “The medieval interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, editado por Kretzmann, Kenny, Pinborg, (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 80-98.

<sup>3</sup> “Their seeking was already a kind of interpretation of the texts. In looking for the lost books of Aristotelian logic they already knew what they were expecting to find. And what they were expecting to find matched their own understanding of their role in society”, *ibid.*, 83.

contaba con traducciones latinas hechas por Boecio. Y luego se le sumará el reingreso de textos “recuperados” en la península ibérica.<sup>4</sup>

Un importante conjunto de trabajos ha puesto el foco en interpretar los mecanismos que ha asumido el tránsito hacia la modernidad de una serie de conceptos de carácter político o ético-político, pero en todo caso centrados en la filosofía práctica, y específicamente la filosofía práctica aristotélica.

En esta serie de autores, se encuentran los trabajos de Hannah Arendt,<sup>5</sup> quien resalta los condicionamientos referentes al tránsito que va de la terminología propiamente aristotélica a la medieval, bajo la mediación romana y sus consecuencias proyectadas hacia la modernidad. Y también, el importante trabajo de Jürgen Habermas en donde señala la nivelación llevada a cabo por Tomás de Aquino de la oposición aristotélica entre el mundo público (*pólis*) y el privado (*oikós*) a través del concepto de *societas* y la figura del monarca.<sup>6</sup>

Se está frente a un fenómeno que describe una característica particular, signada por la convivencia de una instancia clásica y una instancia «proto-moderna». Esta convivencia ha sido estudiada con gran detalle por la bibliografía, centrándose en el ámbito específico de la filosofía política y donde ha observado con detenimiento en este tránsito tanto continuidad y discontinuidad entre los planteos clásicos, la versión

---

<sup>4</sup> Para más detalles sobre la constitución del *Aristoteles latinus* Cfr. Dod, Bernard G. “Aristoteles latinus”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, editado por Kretzmann, Kenny, Pinborg, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 45-79; sobre la recepción de *Politica*, cfr. Dunbabin, Jean. “The reception and interpretation of Aristotle’s Politics”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, editado por Kretzmann, Kenny, Pinborg, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 723-737; sobre *Ética Nicomáquea*, cfr. Wieland, Georg. “The reception and interpretation of Aristotle’s Ethics”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, editado por Kretzmann, Kenny, Pinborg, (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 657-672.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. (Madrid: Técno, 1987).

medieval y la modernidad. Dentro de ese esquema, el presente trabajo asume una propuesta de trabajo que se inserta en una corriente interpretativa particular, que discute con las otras dos corrientes principales sobre la temática que plantean, por un lado, la completa novedad o revolución instaurada por el ingreso del pensamiento aristotélico;<sup>7</sup> y por otro, la continuidad entre los planteos clásicos y medievales respecto del naturalismo político, en el cual el principal referente o autor vinculante sería Cicerón.<sup>8</sup> Esta corriente interpretativa particular comprende la singularidad del pensamiento político medieval como algo diverso respecto de los planteos clásicos.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Walter Ullmann. *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. (Barcelona: Ariel, 1992); Ullmann, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. (New York: Routledge, 2010).

<sup>8</sup> Cary Nederman, “Nature, Sin and the Origins of Society: the ciceronian political Thought”. *Journal of the History of Ideas* 49 (1988), 1, 3-26; Cary Nederman, “Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century”. *Journal of the History of Ideas* 50 (1991), 2, 179-194; Cary Nederman, “The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought”. *Journal of the History of Ideas* 57 (1996), 4, 556-585.

<sup>9</sup> Francisco Bertelloni, “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”. *Cuadernos de História e Filosofia da Ciência* 15 (2005), 2, 3-29; Julio A. Castello Dubra, “Teoría, experiencia y preceptiva en la filosofía política de Marsilio de Padua” (Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2002); Jazmín Ferreiro, “La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media”, (Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2010) <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1450>; Antonio D. Tursi, “El hombre, un animal social y político en las consideraciones medievales: Tomás de Aquino y Juan Quidort de París”, *Deus mortalis* 4 (2005), 9-30. Para un resumen de estas discusiones, véase Ferreiro, quien identifica en las posturas de Ullmann y de Nederman que “Ambas posturas, en este punto enfrentadas, coinciden, sin embargo, al señalar una continuidad entre la tradición clásica y la medieval; refuerzan así una difundida idea según la cual los textos de teoría política que surgen en los siglos XIII y XIV no son sino adaptaciones de un pensamiento exógeno, una mera «cristianización» del pensamiento antiguo y romano”, Ferreiro, Jazmín. “El naturalismo político aristotélico en el pensamiento político medieval: Continuidades y rupturas”, en *Lecturas*

En dicha interpretación, y siguiendo la propuesta de Lohr, Bertelloni señala la existencia de dos modelos teóricos radicalmente opuestos. Un primer modelo que identifica como genuinamente aristotélico según el cual el hombre es político por naturaleza y la *pólis* es la consumación de una perfección o entelequia natural del hombre. Donde se da entonces una “apoteosis del ámbito público como opuesto a lo privado”, y cuya principal consecuencia es la concepción de la *civitas* o el *regnum* como el espacio de realización de la *virtus* y de las perfecciones naturales del hombre. Y un segundo modelo, que llama “proto-moderno”, según el cual el nacimiento de la *civitas* es el resultado de las necesidades de la vida y la conservación del individuo (fundamentación de carácter económico); y a un tiempo como tránsito de un estadio conflictivo entre los individuos miembros de la sociedad, a otro de neutralización de los mismos mediante el ejercicio del dominio.<sup>10</sup>

Para ello se vale de la identificación de dos subdiscursos dentro del razonamiento silogístico que le permite al Estagirita establecer el carácter cualitativo de la diferenciación entre las comunidades,<sup>11</sup> diferenciando a la ciudad pequeña (*mikran pólis*) de una casa grande (*megalen oikian*).<sup>12</sup> Lo que le permite identificar las características propias del proceso de desvinculación de los modelos causales asociados a cada uno de esos subdiscursos en la reinterpretación que sufre el texto aristotélico de *Política* en los tratados bajomedievales.

El presente trabajo busca indagar las particularidades del tratado oresmiano, comprendiéndolo dentro de una tradición polemista que al tiempo que se presenta fuertemente influenciada por el texto aristotélico,

---

*medievales y renacentistas de Aristóteles*, editado por Aspe, Corso, y Ross, (México: Universidad Panamericana México, 2018), 254.

<sup>10</sup> Bertelloni, “Algunas reinterpretaciones”, 1.

<sup>11</sup> Bertelloni, “Algunas reinterpretaciones”, 3. Bertelloni señala que “Aristóteles considera que el origen y el fin de la *pólis* se identifican y constituyen una unidad que, sin embargo, Aristóteles separa con un fin pedagógico-expositivo” Francisco Bertelloni, “La crisis medieval de la unidad del discurso aristotélico sobre origen y fin de la *pólis* (Pol. I, 1-2)”, 2012. Ponencia inédita, 1.

<sup>12</sup> *Política*, 1252a 12-13.

vacía el discurso lógico-ontológico (*phýsei*) privilegiando aquel histórico-genético (*ex archées*).

Para ello, se realiza una aproximación al proceso de recepción y reinterpretación del texto de *Política*, particularmente en las obras de Juan Quidort de París y de Marsilio de Padua, en donde se observa con claridad la prioridad otorgada al discurso histórico-genético, en la cual cobra relevancia la utilización de los conceptos de *sufficiencia vitae* así como de *conservatio sui* que serán determinantes a la hora de identificar dicha reinterpretación. Así mismo, se señalan algunos pasajes de estas obras que permiten indagar las posibles influencias teóricas que confluyen en el tratado oresmiano.

Luego se presenta el tratado oresmiano, mostrando su carácter publicista determinado por la búsqueda del autor de incidir en la disputa coyuntural latente que venía teniendo lugar en el Reino de Francia en torno a las sucesivas mutaciones monetarias. A continuación, se señalan las posibles vinculaciones teóricas con las obras de Marsilio de Padua y Juan Quidort. Por último, se argumenta el rol privilegiado que asumen los postulados aristotélicos de filosofía práctica en la argumentación oresmiana, no obstante lo cual, el autor deja entrever una lectura que se condice con la reinterpretación que privilegia el discurso histórico-genético observada en los autores antes mencionados. Asimismo, se detallan y analizan algunos pasajes de relevancia que permiten establecer una vinculación implícita entre la obra oresmiana y la de sus dos antecesores, y que dan cuenta a su vez de cómo el *De moneta* se inserta en una serie de debates aún latentes.

## **2. El reingreso de *Política* y la desvinculación de los modelos causales**

Como es sabido, los ocho libros que componen *Política* estuvieron “perdidos” durante aproximadamente un milenio, configurando una diferencia clara respecto de la inexistencia de una tradición de traducciones y comentarios como sí hubo en otros ámbitos de la escuela peripatética. Luego de la muerte del Estagirita, estos libros habrían tenido un itinerario incierto que según la leyenda recogida por Estrabón y Plutarco incluye el tránsito por Asia Menor, antes de su regreso a Atenas hacia comienzos del siglo I a.c., para llegar luego de su pasaje

por Roma a manos de Andrónico de Rodas, quien se ocupó de ordenar y editar las obras.

Como señala Livov, la desaparición de *Política* probablemente se debió más bien a “una genuina falta de interés”, y continuando la interpretación de Lohr, que el hecho de que no haya sido encontrada con anterioridad responde al hecho de que probablemente no haya sido buscada.<sup>13</sup> De esta manera, la recepción de *Política* tiene de fondo un largo proceso de transmisión cultural y asimilación doctrinal que abarca desde mediados del siglo XII hasta más allá de la mitad del siglo XIII, y su impacto (concentrado en París) tiene su fundamento en “la transformación del marco institucional y de las formas de enseñanza que significó la aparición de las universidades hacia principios del S. XIII”.

Bertelloni ha mostrado que si bien el esquema tripartito de la *philosophia practica* era conocido a partir de los comentarios de Boecio y Casiodoro, era insuficiente para llegar a una concepción de la política como conocimiento sistemático.<sup>14</sup> El reingreso de *Política* permitió comprender que ésta era la encargada de la comunidad política más principal, y se presentó ante los pensadores medievales como una “oportunidad de reconstruir una ciencia política en sentido estricto, es decir, una *scientia civilis* concebida como una disciplina científica

---

<sup>13</sup> Gabriel Livov, “Relaciones entre Metafísica y política en la filosofía aristotélica: La arquitectura científica de la Política” (Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2015) <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6066>.

<sup>14</sup> Con anterioridad al ingreso de *Política* el contenido de la *scientia politica* dentro de la *divisio scientiarum* representaba una laguna, que se salvaba mediante la vinculación de la misma con la *lex*, al derecho romano y canónico. Este dato surge de los trabajos de Grabmann en el Archivo de la Corona de Aragón, donde destaca cómo las lecturas recomendadas para la parte de la *philosophia moralis* que se ocupaba de la *vita animae in civitate*. Cf. Francisco Bertelloni, “De la política como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*”. *Patristica et Mediaevalia* XII (1991), 3-32, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/8752/7555>; Castello Dubra, “Teoría, experiencia y preceptiva”; Ferreiro, “La recepción”; y Gianfranco Fioravanti, “Philosophi contro legistae: un momento dell’autoaffermazione della filosofia nel Medioevo”, en *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, editado por Aertsen, J. A., Speer, A. (Berlín-New York: De Gruyter, 1998), 421- 427.



autónoma dentro del cuadro general del conocimiento humano”. Este carácter particular dentro del ámbito de las ciencias prácticas y su sentido arquitectónico es identificado con claridad por Tomás de Aquino, quien en el *Proemio* de su comentario la identifica como

la más principal entre aquellas cosas que la razón humana puede constituir, pues a ella se refieren todas las comunidades humanas...si la ciencia principal es aquella que se refiere a lo más noble y más perfecto, es necesario que la política entre todas las ciencias prácticas sea la principal y arquitectónica de todas las otras, pues considera el último y perfecto bien de los asuntos humanos.<sup>15</sup>

Sin embargo, en el proceso de recepción del texto y la filosofía práctica aristotélica se observa un cambio que, como se ha señalado, representó el abandono de la ontología política aristotélica, estableciendo una evolución en el modo en que la filosofía política aristotélica se va incorporando a los discursos y tratados bajomedievales.

Como se ha señalado, si bien Aristóteles establece dos discursos en el Libro I de *Política*, aquel que describe el proceso histórico-genético está subordinado a la cadena causal establecida por el discurso lógico-ontológico.<sup>16</sup> Como resalta Bertelloni, Aristóteles en cada subdiscurso se

---

<sup>15</sup> “*Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur...Si igitur principalios scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerands ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*”. Tomás de Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio, Proemio*, 7.

<sup>16</sup> El desarrollo aristotélico se da en los pasajes de *Política* comprendidos en 1252a-1253b, donde en primer lugar desarrolla el discurso *ex archées* en donde se da un proceso de incremento y complejización de las relaciones humanas desde la *oikía* hasta la *pólis*, ésta última presentada como comunidad perfecta (*koinonía teleios*) de carácter autosuficiente (*autarkeias*); para luego concentrarse en el discurso lógico-ontológico (*phýsei*), en donde la *pólis* es definida como fin (*télos*) y siendo por naturaleza (*pólis phýsei estín*), y en donde el hombre es definido como un animal naturalmente político (*anthropos phýsei*

refiere a la misma *pólis*. Esto le permite transformar la historicidad del primer discurso en un proceso no contingente, al tiempo que le imprime una causalidad positiva. Esta superación del proceso temporal es lo que introduce un salto cualitativo que rompe con la cadena de necesidades del primer subdiscurso y privilegia la ontología política, y le permite operar el salto del “vivir” dado por la simple satisfacción de las necesidades, al “bien vivir” como realización de las perfecciones específicamente humanas. De esta manera, el subdiscurso ontológico es primordial en el planteo aristotélico, ya que “si la anterioridad por naturaleza de la *pólis* no opera como vínculo conceptual entre las necesidades de la vida y la virtud política, la exposición de Aristóteles del origen y fin de la *pólis* sería expresión de una dicotomía entre vida social y vida política”.<sup>17</sup>

Bertelloni señala que la ruptura y vaciamiento del contenido originalmente aristotélico en los tratados medievales puede observarse en el modo en que es recibido y presentado el problema del origen y finalidad de la *pólis*. Allí identifica la presencia de elementos protomodernos, interpretando que la primera manifestación identificable de este fenómeno se da en el Capítulo I del Libro I del *De regno ad Regem Cypri*, más conocido por su nombre abreviado como *De regno*, de Tomás de Aquino, en donde el Aquinate reflexiona en torno al *officium regis* y al *origo regni*.<sup>18</sup> Sin embargo, para el presente trabajo es de mayor interés focalizar la atención en las obras de Juan Quidort de

---

*politikón zoon estín*), y donde determina la anterioridad ontológica de la *pólis* (*kai proteron de te phýsei pólis he oikía kai ekatos emon estin*). Para más detalles véase Hernán Borisonik, *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013); Bertelloni, “La crisis medieval”; Ferreiro, “La recepción”; Ferreiro, “El naturalismo político aristotélico”.

<sup>17</sup> Bertelloni, “La crisis medieval”, 4.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid*; Ferreiro, “La recepción”; Ferreiro, “El naturalismo político aristotélico”; Tomás De Aquino, *De Regno ad Regem Cypri*. Ed. Hyacinthe- F. Donaine, en *Opera omnia iussu Leonis XIII*, P.M. edita. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, I, 1, 28-38 y I, 1, 154-167. Existe traducción castellana: Tomás De Aquino. *Del reino*. Traducción de Tursi, A. (Buenos Aires: Editorial Losada, 2003).

París y Marsilio de Padua,<sup>19</sup> ambas de un carácter similar al *De moneta*, en tanto fueron escritas en un contexto de disputa política y con la intención explícita de brindar herramientas y apoyo teórico a una de las posiciones enfrentadas. Asimismo, ambas obras pertenecen a un ámbito temporal más cercano en el tiempo, y de las cuales se ha dado cuenta del conocimiento que Oresme tenía de las mismas.<sup>20</sup>

El *De regia potestate et papali* de Juan Quidort de París, escrito en ocasión de la disputa entre el Papado y el Reino de Francia a comienzos del siglo XIV (c. 1303), presenta argumentos que buscan sostener la posición de Felipe IV ‘el Hermoso’ y en contra de los postulados de la plenitudo potestatis papal presentada por Egidio Romano en su *De ecclesiastica potestate* en línea con lo expuesto por el Papa Bonifacio VIII en su bula *Unam sanctam*.<sup>21</sup> En ese sentido, Juan establece la idea

---

<sup>19</sup> Excede al presente trabajo indagar sobre las diferentes interpretaciones respecto de la recepción realizada por el Aquinate. No obstante, puede señalarse que la misma está lejos de ser unánime. En tal sentido, y solo a modo de ejemplo, puede señalarse la lectura que realiza Tursi, quien comprende, a partir de la referencia tomista al neoplatonismo de corte procleano (*omnis enim multitudo derivatur ab uno*), que el Aquinate presenta a la unidad como ontológicamente anterior a la pluralidad. De esta manera, ‘la monarquía es la forma natural entre los hombres y por ello, como la pólis aristotélica, satisface una ley natural’. De acuerdo a esta interpretación, la naturalidad política del hombre sería su ‘monarquismo’, y así como la pólis es al *regnum*, el *polites* es al *subditus*. Cfr. Tursi, “El hombre”. Esta interpretación es coincidente con la lectura que plantea Dyson, quien interpreta que Tomás comprende que “*subjection is not foreign to our nature*”, algo que es tratado también por el Aquinate en la *Summa Theologiae* (IIaIIae, 104), y que lleva a Dyson a afirmar que “*Thomas holds that the kind of leadership which our condition requires is best provided by a king. Kingship, because it is government by one, is the most natural and therefore the best kind of government*”, cfr. Tomás De Aquino. *Political Writings*, edited and translated by Dyson, R.W. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), XXVI-XXVII.

<sup>20</sup> Cfr. Antonio Tursi, “*Communitas aut valencior eius pars*. Un giro marsiliano en Nicolás de Oresme y la composición del *De Moneta*”. *Patristica et Mediaevalia* XVIII (1997), 67-80; y Albert Menut, Introducción a *Le livre de Politiques d’Aristote*, (Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1970).

<sup>21</sup> Kantorowicz se detiene en las ‘lapidarias’ frases con que comienza la Bula resaltando cómo la misma resume y eleva a dogma la doctrina corporativa de la Iglesia Romana. Al mismo tiempo, resalta la novedad que representa la

de un paralelismo de los dos poderes (el temporal y el espiritual) a partir de su igualdad de origen y de derechos, manteniendo una marcada diferencia entre ambos en lo que hace a su estructura interna; y otorgando en caso de conflicto, supremacía al ‘arma material’ sobre el ‘arma verbal del sacerdocio’.<sup>22</sup>

En cuanto a su organización interna, el *Tractatus* puede dividirse en tres partes: 1- La primera que abarca los primeros 6 capítulos, en donde delimita las potestades de cada uno de los dos poderes, regio y papal; 2- La segunda, que va desde el capítulo 7 hasta el 21, es en donde Juan refuta la argumentación hierocrática; 3- El tercero, es donde se establece la posibilidad de la deposición del Papa por un Concilio General.

Lo relevante para el presente trabajo es cómo, si bien Juan hace referencia explícita a Aristóteles, se distancia de lo expuesto por el Estagirita en *Política*, en tanto define el origen del *regnum* invocando sólo la satisfacción de las necesidades de la vida. De esta manera, al tiempo que afirma que “el hombre es por naturaleza un animal político o civil, como dice en el libro primero de la *Política*”, a continuación, afirma que esto se vuelve manifiesto,

por la alimentación, el vestido y la defensa, en las que uno solo no se basta a sí mismo, y también por el habla que está dirigida a otro y que sólo al hombre corresponde, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida. De este modo, no hay comunidad de una casa o de una aldea, sino de la ciudad o reino, pues en la sola casa o en la aldea no se encuentran todas las cosas necesarias para

---

utilización de *Corpus mysticum*, que pasa de representar la hostia consagrada, a la unidad y unicidad de la sociedad cristiana. Remarca la distancia que existe entre la versión litúrgica sacramental y la gubernamental con su cabeza papal. Cfr. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Akal, 2012), 220.

<sup>22</sup> Miethke 1993.

la alimentación o el vestido y la defensa para toda la vida como en la ciudad o el reino.<sup>23</sup>

Juan en este pasaje deja entrever que comprende a la politicidad del hombre como un resultado de la secuencia en la cual se da respuesta a las necesidades y falencias. Esto se vuelve particularmente claro en el hecho de que la diferencia que establece es de carácter cuantitativo (*in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam*). Como resalta Bertelloni, “la perfección de la *civitas* o del *regnum* ya no significa, como para Aristóteles, la realización de una vida completa o la consumación de una vida virtuosa, sino el logro de lo necesario para satisfacer las necesidades vitales”.<sup>24</sup>

A su vez, Juan describe el tránsito desde un estado de persecución de fines particulares hasta un estado político o civil, donde la multitud está orientada por un dirigente al bien común. La sociabilidad y el tránsito a la instancia civil o política puede esquematizarse del siguiente modo de acuerdo a lo que plantea Quidort en los últimos dos párrafos del primer capítulo de su *Tractatus*.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> “*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*”. Juan Quidort de París, *Tractatus de potestate regia et papali*, I, 75, 23-76, 6.

<sup>24</sup> Bertelloni, “La crisis medieval”, 8-9.

<sup>25</sup> “*Ex quibus praedictis patet homini necessarium et utile in multitudine vivere et maxime in multitudine quae sufficere potest ad totam vitam, ut est civitas vel regio, et praecipue sub uno principanti propter bonum commune qui rex dicitur. Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale in tantum, ut ante Belum et Ninum, qui primitus regnaverunt, homines non naturaliter nec ut homines, sed more bestiarum sine regimine vivebant, ut narrat quosdam dixisse Orosius primo libro suo Contra Paganos. Et Tullius consimilia dicit in principio*



Será entonces el derecho (*ius*) ciceroniano que Juan de París identifica con el derecho de gentes, el que obra el tránsito entre el estado pre-civil o bestial y el civil o político.<sup>26</sup> De este modo la definición del hombre como animal social y político por naturaleza es en Juan ‘sólo descriptiva de dos instancias que se suceden temporalmente: una, la social, es conflictiva, y la otra, la política, se presenta como neutralización de esos conflictos dados en la primera a partir del vínculo de dominio’.<sup>27</sup>

Entonces, se vuelve imprescindible la definición que hace Juan de aquella *multitudo* perfecta que puede operar el tránsito descripto. Y según se observa, este tránsito tiene que ver con el modo jurídico que le

---

*Veteris Rhetoricae, et Philosophus dicit de talibus in Politicis quod non vivunt ut homines sed ut dii vel bestiae.*

*Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatiens errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoris revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimena a iure naturali et gentium derivatur’.* Quidort, *Tractatus*, I, 77, 13-78, 4.

<sup>26</sup> Antonio D. Tursi, “Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París” (Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2009), 61, <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1442>.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 65.

permite a la multitud trascender la precariedad conflictiva de la propiedad. De allí que el gobierno sea producto de la sola razón humana y que le quepa proteger y llevar al fin natural al hombre, donde ‘vivir según la virtud’ tiene que entenderse de modo tal que se cuente con una garantía respecto de la propiedad privada: es decir, que ésta deje de ser ‘precaria’ a través del derecho positivo. De allí que la comunidad como tal deba ser entendida como una *comunidad de propietarios*. Como se puede observar, Juan claramente reordena el pensamiento aristotélico. Si bien continúa utilizando sus conceptos, al mismo tiempo los vacía de su significado y contenido originales utilizando únicamente la versión del subdiscurso histórico-genético.

De esta manera, como señala Bertelloni, si bien Quidort otorga una definición de la *communitas civitatis vel regni* comprendida como el *regimen multitudinis perfectae ad communem bonum ordinatum ad uno*,<sup>28</sup> diluye ese carácter virtuoso distanciándose de los postulados aristotélicos.<sup>29</sup> Pero a un tiempo, establece una transformación radical, en tanto opera una degradación del carácter ontológico, y por ende, cualitativo de la diferenciación que plantea Aristóteles entre la *pólis* y el conjunto de las *koinonai* que la anteceden.

A un tiempo, Juan se concentra en una definición del hombre en tanto propietario (*homo animal proprietarium*). En el capítulo 3, donde da cuatro argumentos para hacer notar la reducción a uno en el ámbito espiritual (aunque no así en el temporal), Quidort afirma que ‘los bienes temporales no pertenecen a la comunidad...sino que cualquiera es soberano de sus propias cosas siempre que las haya adquirido por su

---

<sup>28</sup> Quidort, *Tractatus*, 176, 24-25.

<sup>29</sup> Bertelloni, “Algunas reinterpretaciones”, 12. Borisonik señala que la definición del hombre como *zoon politikón* “implica que la realización de cada ser humano es sólo posible a través de la *pólis*. Toda comunidad se constituye en vistas a un bien que es, simultáneamente, su fin y la razón de su existencia. La ciudad es la comunidad humana suprema, pues es la única que puede conseguir la autosuficiencia y consecuentemente la felicidad. La *pólis* es, para el Estagirita, el espacio en el que transcurre la más excelente de las experiencias humanas en comunidad”. Borisonik, *Dinero sagrado* 168.

propia industria'.<sup>30</sup> Esto es lo que según Juan hace que el Papa no tenga dominio sobre los bienes exteriores de los laicos, ni sea su administrador, ya que éstos

no han sido conferidos a la comunidad...sino que han sido adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo o industria. Y las personas particulares, en tanto particulares, tienen sobre ellos el derecho, el poder y el verdadero dominio, y cualquiera puede por sí, ya que es su soberano, ordenarlos, disponerlos, administrarlos, retenerlos, alienarlos, a su antojo, sin perjuicio de otro. Y por ello tales bienes no guardan orden o conexión entre sí, ni están referidos a una cabeza común que tuviera su disposición y administración, puesto que cada uno es ordenador de sus propias cosas a su antojo. Y por ello ni el príncipe ni el papa tienen el dominio y la administración sobre tales bienes.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> “*Tertio quia temporalia laicorum non sunt communitatis, ut infra patebit, sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae*”. Quidort, *Tractatus*, III, 82, 26-28.

<sup>31</sup> “*Ex praedictis apparet quomodo se habet papa ad bona laicorum, quia multo minus habet dominium in bonis exterioribus laicorum, immo nec in illis est dispensator [...] Ad quod declarandum considerandum est quod exteriora bona laicorum non sunt collata communitati [...] sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus. Et ideo talia bona non habent ordinem 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*”. Quidort, *Tractatus*, VII, 96, 17-97, 3.



En este último pasaje del *Tractatus* de Quidort puede observarse con claridad cómo el *dominium* sobre los *bona*, y con ello todas las prerrogativas sobre los mismos (ordenarlos, disponerlos, administrarlos, etc...), está determinado por el mecanismo a través del cual esos bienes son adquiridos: por el trabajo de cada uno de los individuos singularmente (*sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria*). Esto termina de quedar claro en el modo en que Juan establece la desconexión de los bienes entre sí (*non habent ordinem et connexionem inter se*), resaltando que la conexión de aquellos con los propietarios se da únicamente a través del mecanismo a través del cual son adquiridos.

Veinte años más tarde de que Juan escribiera el *Tractatus*, se da otro hito en el desarrollo de la tradición de tratados publicistas en los cuales, si bien se apoyan explícitamente en el texto aristotélico, operan una reinterpretación fisicista de los postulados presentados por el Estagirita en *Politica*: el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua (1324).

El *Defensor pacis* fue escrito por Marsilio en el contexto de la disputa entre el Papa Juan XXII y el Emperador Luis de Baviera. La tensión entre el Papado y el Sacro Imperio con posterioridad al interregno que sucedió a la muerte de Federico II de Hohenstaufen (m. 1250) llega a un momento álgido luego de que Juan XXII declarara la vacancia de la sede imperial en la Bula *Si fratrum* de 1317, y de que Luis de Baviera lograra finalmente resolver la disputa sucesoria tras vencer a Enrique VII en la batalla de Mühldorf en 1322. Al año siguiente Luis será excomulgado. En la Bula de 1327 *Quia juxta doctrina Apostoli*, Juan XXII reprende a Luis por alojar a dos ‘hijos de la perdición’, en referencia a Marsilio de Padua y Juan de Jandún, a quienes se consideraba por igual autores del *Defensor pacis*.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Recuérdese que la autoría del *Defensor pacis* no se resolvió hasta la década de 1950 con los trabajos de Alain Gerwith. Cuando Oresme, junto a otros treinta Maestros de Teología de la Universidad de París son convocados para un proceso verbal que indagaba la autoría de una traducción al francés del *Defensor pacis* en 1375, ante la primera pregunta, que indagaba si habían realizada la traducción del texto, varios respondieron no haber traducido obra alguna de Jandún. Cfr. *Chartularium Universitatis parisiensis* (1889). Denifle, H. In Chatelain, E. In Samaran, C., & In Moé. E. A. Parisiis: Ex typis fratrum Delalain, 223-227.

El tratado de Marsilio está dividido en dos *dictiones*, ambas dedicadas al mismo propósito: erradicar la falsa doctrina que afirma que el poder de la Iglesia puede intervenir en asuntos temporales, o lo que es lo mismo, la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, que según el Paduano, interfiere con el correcto desarrollo de la sociedad al impedir la *pax* y la *tranquillitas*.<sup>33</sup> Para el presente trabajo, son de relevancia algunos pasajes de la *prima dictio*, en donde se puede observar que si bien Marsilio vincula el origen y el fin de la *civitas*, al hacerlo deja de identificar el fin con la *virtus* humana para pasar a identificarlo con el origen mismo de la *civitas*, o lo que es lo mismo, con la *sufficiencia vitae*. Es de interés poder repasar el modo en que el Paduano presenta una reinterpretación fisicista del texto aristotélico en donde la *civitas* deja de tener una prioridad ontológica por sobre el resto de las *communitates* para convertirse en el punto final de un desarrollo cuantitativo progresivo de las mismas tendiente a satisfacer las necesidades.<sup>34</sup>

Si se observa el desarrollo presentado por el Paduano para explicar el origen de la *civitas*, se encuentra un planteo según el cual se da un avance de las comunidades en tres aspectos, de lo menos a lo más perfecto,<sup>35</sup> un incremento cuantitativo tendiente a satisfacer las necesidades,<sup>36</sup> y la acumulación de la experiencia humana. De esta manera, el surgimiento de la *civitas* se da como resultado de la necesidad humana de dar una respuesta concreta a las necesidades de la

---

<sup>33</sup> “*tranquillitatis seu pacis civilium regiminum commoditates et fractus expressit, ut per hos tamquam optimos, humanum optimum, eius vite scilicet sufficientiam explicans, quam sine pace ac tranquillitate nemo consequi potest, ad pacem habendam invicem, et hinc tranquillitatem, voluntates hominum excitaret*”. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, I, I, 1.

<sup>34</sup> Cfr. Bertelloni, “La crisis medieval”, 2012.

<sup>35</sup> “*Ex quibus [communitatibus], tamquam imperfectis, processerunt homines ad perfectas communitates*”. Padua, *Defensor Pacis*, I, III, 2.

<sup>36</sup> “*...ex quibus ampliores facte 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...*”. Padua, *Defensor pacis*, I, III, 3.

vida, que se manifiesta así debido a que la razón y la experiencia determinan a la misma como la respuesta más apta para ello.<sup>37</sup>

Cuando Marsilio, en el Capítulo IV de la *Prima dictio*, focaliza en el fin de la *civitas*, si bien retoma los postulados aristotélicos para aseverar que ésta es la comunidad más perfecta, ya que permite alcanzar la autosuficiencia y el buen vivir, al definir en qué consiste esto, termina focalizándose únicamente en el *vivere* e identificándolo con la *sufficientia vitae* o *vita sufficiens*, entendida de acuerdo a los términos definidos por Cicerón en el *De officiis*, en donde es equiparada con la *conservatio sui*.<sup>38</sup> De este modo, hace de esta última la causa final de la *civitas*. Este planteo marsiliano supone la idea de un crecimiento cuantitativo que depende de la sucesión temporal de instancias que responden tanto a la multiplicación del género humano, como a la experiencia adquirida por el hombre que permite la invención de artes y oficios para responder a las necesidades.<sup>39</sup> Y esos órdenes y oficios son los que determinan para Marsilio las partes componentes de la *civitas*.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> “*Augmentatis autem hiis [communitatibus] successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfectiones, 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 parcium distinctione*”. *Ibid.*, I, III, 5.

<sup>38</sup> “...ubi [De officiis] inquit: principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum, acquirat et paret. Quod etiam ex induccione sensata palam quilibet accipere potest”. Padua, *Defensor pacis*, I, IV, 2.

<sup>39</sup> Castello Dubra resume los presupuestos antropológicos del Paduano diciendo que, a las causas naturales, es decir las acciones y pasiones del cuerpo, se le oponen las potencias cognitivas y apetitivas, es decir la racionalidad y voluntad humanas, permitiendo la acción del arte “que por fuera de las meras causas naturales (*extra causas naturales*) lleva a cabo su acción de «completamiento» o perfección en orden a alcanzar la suficiencia”. Castello Dubra, “Teoría, experiencia y preceptiva”, 102.

<sup>40</sup> “*Fuerunt igitur homines propter sufficienter vivere congregati, potentes sibi querere necessaria numerata pridem, illa sibi comunicantes invicem. Hec autem congregatio sic perfecta et terminum habens per se sufficientie vocata est civitas, cuius siquidem finalis causa et suarum parcium pluralitatis iam dicta est*

De esta manera, en Marsilio se da un privilegio claro del modelo analítico aristotélico histórico-genético, abandonando la prioridad otorgada por el Estagirita al discurso lógico-ontológico. Es notable, como señala Wieland, el hecho de que si bien Marsilio utiliza profusamente la *Política* y la *Ética*, lo hace sin mencionar siquiera el clásico principio de Aristóteles del hombre como *animal politicum*, al tiempo que omite también una mención a “la lengua y su función fundadora de la comunidad; tampoco menciona finalmente la idea aristotélica de que la *pólis* es naturalmente «más original...que la casa y que cada uno de nosotros»”.<sup>41</sup>

Es importante resaltar, respecto de los planteos marsilianos, la existencia de dos órdenes de realidad paralelos, uno filosófico (orden natural) y otro teológico (orden sobrenatural), en los cuales se puede ver la recuperación de la vía agustiniana según la cual ‘*in statu innocentiae...nec...necessaria fuisset officiorum civilium*’. En tal sentido, Ferreiro ha señalado cómo en Marsilio parece afirmarse la idea de una discontinuidad fundamental entre un estado y el otro. En el *status innocentiae* no eran necesarias las artes ni los oficios, ya que la *sufficientia vitae* era garantizada por la propia naturaleza.<sup>42</sup>

Como se puede observar, en ambos tratados, si bien se da una referencia permanente a los *libri morales* aristotélicos, y especialmente a *Política*, el desarrollo teórico en ambos casos tiene una deriva que los lleva a privilegiar el discurso histórico-genético, dejando de lado el discurso que establece la ontología política aristotélica. Si se presta atención al

---

*aliqua lter nobis, et in sequentibus amplius distinguetur. Nam quia diversa sunt necessaria volentibus sufficienter vivere, que homines unius ordinis seu officii procurari nequeunt, oportuit esse diversos ordines hominum seu officia in hac communitate diversa huius modi exercentes seu procurantes, quibus pro vite sufficientia homines indigent. Hii autem hominum diversi ordines seu officia non aliud sunt quam pluralitas et distinctio partium civitatis”.* Padua, *Defensor pacis*, I, IV, 5. Cfr. Ferreiro, “El naturalismo político aristotélico”.

<sup>41</sup> Georg Wieland, “La recepción de la Política aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”. *Patristica et Mediaevalia XXI* (2000): 22-36, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7884/6942>.

<sup>42</sup> Ferreiro, “La recepción”, 252-256.

modo y la terminología en que se manifiesta esta lectura en los tratados, se puede identificar el rol clave que asume para ambos autores el concepto de *sufficientia vitae*. Suficiencia de vida que es alcanzada en la *civitas vel regnum* por ser las primeras comunidades en las que se encuentran o se puede dar respuesta a todas las necesidades,<sup>43</sup> y que por lo tanto es aquella que se constituye como la causa final de la *civitas*.<sup>44</sup>

### 3. El *De moneta* de Nicolás de Oresme

El *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum* tuvo dos versiones originales en latín (1355 y 1358),<sup>45</sup> ambas escritas en el contexto de gran inestabilidad monetaria, social y política en el Reino de Francia, y durante los debates en los Estados Generales que culminaron tras el regreso del Rey Juan II “el bueno” de su cautiverio en Inglaterra, y la instauración del franco poco tiempo después mediante una ordenanza real del 5 de diciembre de 1360.<sup>46</sup>

El tratado se aboca a discutir la *mayesté royal* monetaria.<sup>47</sup> Es decir, argumenta en contra de la capacidad real para realizar mutaciones monetarias sin el consentimiento de la *communitas* a la que instituye

---

<sup>43</sup> Quidort, *Tractatus*, I, 75, 23-76, 6.

<sup>44</sup> Padua, *Defensor pacis*, I, III.

<sup>45</sup> Para un estudio sobre la lógica de doble redacción véase Lucien Gillard, “Nicole Oresme, économiste”. *Revue Historique* 279 (1988), 1, 3-39; y Antonio Tursi, “*Communitas aut valencior eius pars*. Un giro marsiliano en Nicolás de Oresme y la composición del *De Moneta*”. *Patristica et Mediaevalia* XVIII (1997), 67-80.

<sup>46</sup> *Ordonnances des roys de France de la troisième race*, III, 1355-1364, D. F. Secousse (ed.), Paris, 1732, 434. Para una breve presentación del contexto histórico, así como de las ediciones existentes del *De moneta*, véase Nicolas De Oresme, *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*. Análisi introductiva, transcrizione, traduzione e apparato critico a cura di Brollo, T. e Evangelisti, P. *Rei Nummariae Scriptores* 4, (Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2020); también Julián Giglio, “Un tratado publicista en contra de la soberanía monárquica en materia monetaria: el *De moneta* de Nicolás de Oresme”. *Cuadernos medievales* 33 (2022), 36-59.

<sup>47</sup> Sylvain Piron, “Monnaie et majesté royale dans la France du XIVe siècle”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51(1996), 2, 325-354.

como el verdadero sujeto político en la materia. Esta posición crítica de la actitud llevada adelante por la Casa Real francesa queda establecida con claridad desde el Proemio del tratado.<sup>48</sup> En tal sentido debe comprenderse como un tratado publicista que toma posición frente a un conflicto coyuntural presentando un desarrollo teórico que sustente una de las posiciones en pugna, antes que emparentarlo con el *De regno* tomista comprendiendo a ambos como *specula principum*.<sup>49</sup> Sin embargo, el *De moneta* no responde a una demanda real, ni presenta un compendio de virtudes para la educación del gobernante cristiano. En el mejor de los casos, presenta en su crítica a la *mayesté royal* monetaria la descripción de lo que debería ser un accionar justo y virtuoso en lo que respecta a las atribuciones del Rey respecto de lo monetario para mantenerse dentro de un régimen temperado y no caer en la tiranía.

Es un tratado breve, en el cual Oresme se aboca sin dilación a la temática a tratar. Está compuesto de 26 capítulos, los cuales pueden dividirse en cinco partes más un Apéndice.<sup>50</sup>

Parte 1: incluye los primeros siete capítulos en los que Oresme realiza una descripción general de la moneda, comenzando por su invención, y pasando por todas las características hasta llegar a una característica que

---

<sup>48</sup> “*Quibusdam videtur quod aliquis rex aut princeps autoritate propria possit de iure vel privilegio libere mutare monetas in suo regno currentes et de eis ad libitum ordinare, ac super hoc capere lucrum seu emolumentum quantumlibet*”. Nicolas De Oresme. *The De Moneta and English Mint Documents*. Texto y trad. Johnson, Ch. Londres, 1956, *Proemio*, 1. De ahora en más DM. Se cita indicando el capítulo y el número de página de la edición de Johnson. Las citas en español siguen la traducción de Tursi en Nicolas De Oresme, *De moneta, tratado acerca de la naturaleza, el derecho y el cambio de las monedas*. Tursi, A. y Basbus, H. Buenos Aires: Macchi, 2000. Mientras que las vernáculos corresponden a la de Brollo y Evangelisti, *Tractatus*, 233-271.

<sup>49</sup> Brollo y Evangelisti, “Análisis introductiva”, 8-15.

<sup>50</sup> Esta división en partes se diferencia de las propuestas por otros autores, comprendiendo que la misma da cuenta en forma más acabada del modo en que Oresme va presentando y desarrollando su itinerario argumental. Para otras propuestas véase Hector Estrup, “Oresme and monetary theory”. *Scandinavian Economic History Review* 14 (1966), 2, 97-116; Odd Langholm, *The legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); y Tursi, “*Communitas*”.

hace esencialmente a lo que vendrá después, que es a expensas de quién debe emitirse.

Parte 2: incluye los capítulos que van del VIII al XIV inclusive, en los que Oresme describe todas las posibles alteraciones de la moneda.

Parte 3: incluye los capítulos XV, XVI, XVII y XVIII, en los cuales Oresme presenta los cuatro argumentos centrales en contra de la alteración de la moneda. A saber, que es injusta, que es innatural, que es peor que la usura, y que no es permisible. Todas ellas apuntan contra un único hecho concreto, que es la obtención de una ganancia (*lucro*) a partir de la alteración monetaria.

Parte 4: incluye los capítulos XIX, XX y XXI, en los que Oresme presenta las consecuencias (inconvenientes) generados por la alteración o mutación de la moneda.

Parte 5: Esta parte, que incluye los capítulos XXII, XXIII y XXIV, se puede comprender como dividida en dos. La primera de las cuales, en la que se incluye el capítulo XXII, en el que Oresme analiza la posibilidad de que la *communitas* lleve adelante una alteración monetaria; y la segunda, compuesta por los capítulos XXIII y XXIV, en la que analiza si el príncipe puede llevar adelante una alteración de este tipo. Teniendo en cuenta que los tres capítulos están dedicados a la posibilidad de realizar mutaciones pueden ser considerados como una unidad, pero atendiendo al hecho, ya resaltado, de la doble redacción, y a la diferencia fundamental entre el sujeto en una y otra subparte, es decir la comunidad o el príncipe, se cree conveniente este desdoblamiento.

Apéndice: incluye, siguiendo la interpretación de Tursi, los capítulos XXV y XXVI, comprendidos como un ‘apéndice político’, que permite dar sentido al resto de la obra mediante una definición del aparato conceptual utilizado.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Tursi, “*Communitas*”, 74. Esta interpretación de hecho responde a lo planteado por el propio Oresme al comienzo del Capítulo XXV describiéndolos como una unidad: “*in istis duobus capitulis intendo probare, quod exigere pecuniam per tales mutaciones monete, est contra honorem regni et in prejudicium tocius regalis posteritatis*”. Oresme, *De moneta*, XXV, 42.

#### 4. Antecedentes en la tradición publicista

Si bien se han señalado los posibles vínculos de la obra de Oresme con el *De regia potestate et papali* de Juan Quidort,<sup>52</sup> y el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua,<sup>53</sup> las indagaciones al respecto continúan constituyendo una vacancia importante.

Menut identifica dos menciones explícitas del *Defensor pacis* en el *Livre de Politiques* (III, 14m 96c, 137 y III, 14, 97a, 137), así como tres pasajes más de inspiración marsiliana en el comentario (IV, 12, 141d, 181; V, 24, 200a, 241; y V, 25, 201b, 242), identificados a partir de la utilización del giro marsiliano (*eius valencior pars/la plus veillant partie*), lo que le sirvió a Tursi para lograr identificar el mismo giro marsiliano en el *De moneta*.<sup>54</sup> Sin embargo, la utilización del concepto de *la plus veillant partie* en el comentario a la *Política* no se agota en estas referencias señaladas por Menut y por Tursi. Por el contrario, Oresme lo utiliza en al menos otras tres ocasiones (III, 23, 117d, 157; VI, 12, 231c, 274; VII, 7, 424c, 285). Y es este mismo giro el que utiliza Oresme en el Capítulo XXIV del *De moneta* donde refuta todos los argumentos presentados como pretextos que pudiese argüir el príncipe para devaluar la moneda.<sup>55</sup> Allí afirma que

para que el Príncipe no finja que hay tal necesidad cuando no la hay, como fingen los tiranos...se debe determinar por la comunidad o su parte de mayor valía,

---

<sup>52</sup> Cfr. Albert Menut, “Introduction”, *Le livre de Politiques d’Aristote*, (Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1970), 7-43. Allí el autor señala los posibles vínculos con el *Tractatus* de Quidort a partir de los ataques que realiza Oresme contra la *plenitudo potestatis* papal en su comentario y traducción al francés de *Política*, realizado por encargo de Carlos V.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*; Tursi, “*Communitas*”; y Blythe (1992).

<sup>54</sup> Tursi, “*Communitas*”.

<sup>55</sup> Tursi identifica también señala la existencia de otra inspiración marsiliana en la exclamación “*o divinum oraculum! O quanti ponderis verbum*” (DM, XXV, 45), relacionándola con “*O vox heroica, ex inaudita prudentia Theopompi procedens*” (DP, I, IX, 8). *Ibid.*



en forma expresa o tácita, cuándo, cómo y cuánta es la necesidad.<sup>56</sup>

Esto ha permitido identificar no sólo el conocimiento de la obra marsiliana, sino a un tiempo que la misma tendría resonancias en la del Maestro de Navarra. Aunque, no obstante Tursi señala que el *Defensor pacis* le brinda a Oresme las pautas “con las cuales elabora [...] toda su política sobre la reglamentación monetaria”, la afirmación parecería ser excesiva.<sup>57</sup> Sin embargo, la identificación de esta inspiración marsiliana permite establecer otras vinculaciones teóricas con el Paduano, que no han sido referidas por la bibliografía.<sup>58</sup>

En cuanto al *Tractatus* de Juan Quidort, como se ha resaltado, ya Menut en su edición del *Livre de Politiques* resalta que siguiendo los ataques de Oresme contra la *plenitudo potestatis* resulta convincente que estaba familiarizado con dicha obra. Aunque reconoce que la identificación de los *loci* atribuibles a predecesores en sus afirmaciones excede el propósito de ese trabajo introductorio.<sup>59</sup> En efecto, el editor de las traducciones encargadas por Carlos V, no dedica más que un breve párrafo a la cuestión. Por su parte, Susan Babbit en su estudio del *Livre de Politiques* relaciona los postulados de Quidort con los pasajes del

---

<sup>56</sup> “...ne princeps fingeret talem necessitatem esse quando non est, sicut fingunt tyranni...determinandum est per communitatem aut per valenciorem eius partem, expresse vel tacite, quando qualis et quanta necessitas eminet”, DM, XXIV, 39.

<sup>57</sup> Resta un trabajo detallado respecto del rol que asume el concepto de *eius valenciore pars* en la obra del Paduano, y su comparación con el modo en que es utilizado por Oresme, lo que excede ampliamente estas páginas. Sin embargo, puede señalarse que en una primera aproximación a la cuestión parece observarse una deriva por parte de Oresme hacia una interpretación de carácter cuantitativo, abandonando el carácter cualitativo que la misma adquiere en la obra marsiliana. Cfr. Julián Giglio, “Límites del 'giro marsiliano' en dos obras de Nicolás de Oresme: el *De moneta* y el *Livre de Politique*”. *Cuadernos de filosofía* 78 (2022), 41-62.

<sup>58</sup> Es significativo el hecho de que la reciente y cuidada edición de Brollo y Evangelisti aún haciendo mención a la *eius valenciore pars* no establezca siquiera en nota al pie los posibles vínculos con el *Defensor pacis*. Cfr. Brollo y Evangelisti “Análisis introductiva”, 53.

<sup>59</sup> Cfr. Menut, “Introduction”, 27.

Comentario oresmiano dedicados, principalmente, a la relación entre el Estado y la Iglesia.<sup>60</sup> De igual modo, Blythe señala algunas concurrencias teóricas, sin profundizar en las mismas.<sup>61</sup>

Sin embargo, los lugares comunes o referencias teóricas que han sido señaladas han focalizado en cuestiones que no son específicas de la propuesta teórica de Quidort. Más específicamente cómo el *dominium* de los bienes es adquirido a través del modo de adquisición de los mismos por el trabajo o la industria (*labore vel industria propria*). Así mismo, no se ha intentado identificar las posibles vinculaciones que podrían existir entre estos postulados y el tratado oresmiano, dedicado íntegramente a un asunto de carácter económico como lo es el monetario.

En tal sentido, es relevante detener la atención en el Capítulo VI del *De moneta*, el cual el Maestro de Navarra se detiene en establecer de quién es la moneda (*cuius sit ipsa moneta*). Allí, afirma que si bien para la utilidad común (*pro utilitati communi*) es el Príncipe el que signa la moneda, éste no es el propietario de la misma. Más específicamente, Oresme afirma que el Príncipe no es ni el señor ni el propietario (*non tamen ipse est dominus seu proprietarius monete*).<sup>62</sup> Y aquí, es de relevancia el hecho de que Oresme opte por la disyunción inclusiva (*seu*) para presentar la equiparación de ambos términos, ya que permite establecer a la propiedad en términos de dominio.

Continúa Oresme retomando lo planteado en el Capítulo I, en donde establece a la moneda como un instrumento equivalente para permutar riquezas naturales (*instrumentum equivalens permutandi divicias naturales*), para luego afirmar que entonces (*igitur*) la posesión de la moneda corresponde a aquellos de quienes son tales riquezas (*ipsa [moneta] est eorum [monete dominus seu proprietarius] possessio*,

---

<sup>60</sup> Cfr. Susan Babbitt, “Oresme’s *Livre de Politiques* and the France of Charles V”, *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, 75-1 (1985), 1-158.

<sup>61</sup> Cfr. James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, (Princeton: Princeton University Press, 1992), 220 y 234.

<sup>62</sup> DM, VI, 10.

*quorum sunt huiusmodi divicie*), es decir las riquezas naturales. Pero aún más relevante, al explicar estas afirmaciones asevera que,

Pues si alguien da su pan o el trabajo de su propio cuerpo por dinero, en cuanto él mismo lo ha recibido, es suyo, como era el pan o el trabajo de su cuerpo, que estaba en su libre potestad, en su suposición de que no fuera un siervo. En efecto, al comienzo, Dios no dio libertad y dominio de las cosas únicamente a los príncipes, sino también a los primeros padres y a toda la posteridad, como se tiene en el Génesis.<sup>63</sup> La moneda, por lo tanto, no es sólo del príncipe.<sup>64</sup>

Esta manera si bien el argumento apunta específicamente a lo monetario, no se agota allí, sino que se extiende al resto de los bienes, o al menos a todos aquellos comprendidos como riquezas naturales.<sup>65</sup> Presentada de esta manera, la discusión se asemeja a algunas reflexiones realizadas en el contexto de la disputa que se dio entre las Órdenes mendicantes hacia la última década del siglo XIII y comienzos del XIV, más específicamente entre franciscanos y dominicos, en torno a la propiedad y a la pobreza.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Gen. I, 28.

<sup>64</sup> “*Nam si quis dat panem suum vel laborem proprii corporis pro pecunia, cum ipse eam recepit, ipsa est sua, sicut erat panis vel labore corporis, cui erat in eius potestate libera, supposito quod non sit servus. Deus enim a principio non dedit solis principibus libertatem et dominium rerum, sed primis parentibus et toti posteritati ut habetur in Genesi*”, DM, VI, 10-11.

<sup>65</sup> Un capítulo aparte, que amerita un trabajo por menorizado, representa el hecho de que al menos en una primera lectura, Oresme estaría presentando al *labore corporis* como un bien equiparable a otros bienes intercambiables por dinero, en lo que podría ser la primera manifestación del trabajo como mercancía.

<sup>66</sup> Esta línea de análisis es también la que recorre Woodhouse, quien señala incluso que se debe entender al *De moneta* como una contribución a los debates doctrinales todavía vivos en este sentido. Woodhouse resalta específicamente el rol del pasaje del Génesis en la discusión que enfrentó a los franciscanos con el

En esta disputa, que se dio justamente en la Universidad de París, los franciscanos presentaban una postura enrolada con la hierocracia papal más ortodoxa al defender una postura según la cual Dios creó los bienes del mundo para el uso común y no pasa su posesión, de modo que el verdadero dominio y jurisdicción sobre los mismos le pertenecen a él, y no a los hombres, los cuales solamente ejercen la administración de los mismos. El Papa, en tanto vicario de Cristo, por *plenitudo potestatis* ejerce el dominio sobre los mismos. La perfección evangélica residía precisamente en la renuncia voluntaria al dominio, aunque no así al uso.<sup>67</sup>

Por su parte, los dominicos, en la letra de Tomás de Aquino, quien era uno de sus mayores representantes, presentaban una posición que coincidía con los franciscanos en que el verdadero dominio de los bienes correspondía a Dios en tanto creador. Mientras que el hombre fue creado con un dominio natural especificado a través de la posesión de los bienes que utiliza para su supervivencia. Así como Dios crea y dirige lo creado, el hombre hecho a su imagen y semejanza, utiliza y regula por medio de su razón las cosas puestas a su disposición.<sup>68</sup>

Respecto de este carácter bifronte de los bienes, Tomás plantea su posición en la *Quaestio* 66 de la *Secunda Secundae*, en donde respecto del dominio natural afirma que, “el hombre tiene el dominio natural de las cosas exteriores, porque mediante su razón y voluntad puede usar de las cosas exteriores para su utilidad, como si fuesen hechas para él”.<sup>69</sup> Y continúa afirmando esta posesión natural por parte del hombre mediante la cita de *Política* (1256b 7) y luego, arguye que “este dominio natural sobre las demás creaturas, que compete al hombre por su razón, en la

---

papado, y la presencia del mismo en las obras de Juan Quidort y de Guillermo de Ockham (*Opus nonaginta dierum*). Cfr. Adam Woodhouse, “‘Who Owns the Money?’: Currency, Property, and Popular Sovereignty in Nicole Oresme’s *De moneta*”, *Speculum*, 92 (2017), 1, 85-111.

<sup>67</sup> Cfr. Tursi, “Los fundamentos”, 125-126.

<sup>68</sup> *Ibid.* 127.

<sup>69</sup> “*Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis*”, *ST. II-II*, q. 66, a. 1, c.

cual consiste la imagen de Dios, se manifiesta en la creación misma del hombre, en el Génesis 1...”.<sup>70</sup>

Esta argumentación que presenta Tomás, que es la misma que sigue Juan Quidort en su *Tractatus de regia potestate et papali*, defiende el dominio natural del hombre sobre los bienes exteriores, entendiéndolo como el poder de utilizar los mismo (*potestas utendi*) para su sustento corporal (*ad corporalem sustentationem*). Tomás continúa indagando en el segundo artículo de la *Quaestio* 66 el tránsito de la apropiación a la propiedad, en donde Tursi señala que para Tomás la adquisición, aunque no aún la propiedad, es personal debido a la naturaleza propia del hombre que procura su propio bien; y que “Tomás considera que esta adquisición se logra a través del trabajo (*labor*) que...es individual y mínimo, solo el suficiente para procurar el bien propio”. Esta conclusión tomista fue fructífera para Juan al permitirle distinguir entre propiedad privada y jurisdicción, es decir, diferenciar el ejercicio de la jurisdicción y la propiedad de los bienes, y establecer que “ni el príncipe ni el Papa son propietarios de los bienes de los particulares, aunque tengan jurisdicción sobre ellos: el príncipe por medio de las leyes civiles y el Papa como declarador de derecho en caso de necesidad”.<sup>71</sup>

Este último punto señalado permite cerrar el círculo y regresar sobre el texto oresmiano, para comprender con mayor claridad cómo Nicolás apunta a la propiedad de la moneda (al igual que el pan o el trabajo de su propio cuerpo), e intenta desvincularla precisamente de la jurisdicción real. La diferencia con respecto a la línea argumentativa presentada por los dominicos radica en que también mediante otra cita bíblica Oresme lleva la jurisdicción no al plano del derecho civil, sino al fiscal, interpretando los pasajes de Mateo XXII, 20,<sup>72</sup> y de Romanos XIII, 7,<sup>73</sup> diciendo que “Cristo, por lo tanto, significó que con la imagen podía

---

<sup>70</sup> “*Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. I*”, *Ibid*.

<sup>71</sup> Tursi, “Los fundamentos”, 129-130.

<sup>72</sup> “*Cuius est ymago et superscriptio hec? Cesaris... Reddite ergo que sunt Cesaris Cesari, et que sunt Dei Deo*”, DM, VI, 11.

<sup>73</sup> “*Cui tributum tributum, cui vectigal, vectigal*”, *Ibid*.

reconocerse a quien se le debe tributo, ya que se le debía a aquel que militaba por la república y que por razón de imperio podía fabricar moneda”.<sup>74</sup>

La referencia al pasaje del Génesis, y el modo en que el mismo es presentado en el marco de la definición del *dominium* (o *proprietates*) de la moneda permite establecer, como se ha visto, no solamente al *De moneta* dentro de los debates doctrinales todavía abiertos en torno a la pobreza voluntaria desde una posición más cercana a la defendida por los dominicos, sino también continuando los postulados de Quidort respecto de la propiedad.<sup>75</sup>

De esta manera, se puede observar una serie de importantes puntos en común y referencias teóricas más o menos explícitas a los postulados de Juan Quidort y Marsilio de Padua en la obra de Nicolás de Oresme, y más particularmente en su tratado monetario. Es importante destacar que debido a la brevedad del mismo, la profundización en algunos de estos puntos en común requieren trabajos de triangulación con otras obras y factores contextuales como se ha intentado reseñar. Sin embargo, los factores en común con dichas obras no se agotan en estos puntos

---

<sup>74</sup> “*Christus itaque per hoc signavit pose cognosci cui debeatur tributum, quia illi debeatur qui pro re publica militabat, et qui ratione imperii poterat fabricare monetam*”, *Ibid.*

<sup>75</sup> La línea señalada sobre el paso que estaría dando Quidort respecto de los postulados tomistas de adquisición a través del trabajo (*labor*) merecen una especial atención que excede ampliamente estas páginas. Sin embargo, es importante destacar que la misma podría vincularse con el modo en que Tomás lee los pasajes del Libro V, 5 de la *Ética Nicomáquea*, continuando la interpretación y lectura que realizó Alberto Magno de la misma, introduciendo una novedosa manera de comprender el valor. Cfr. Sylvain Piron, “Albert le Grand et le concept de valeur”, en *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, R. Lambertini, L. Sileo, (FIDEM, 2010), 131-156. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00524525>.

Por otro lado, es importante resaltar que en el caso de Quidort, los bienes de los laicos, a diferencia de los eclesiásticos, no guardan orden o relación entre sí, mientras que Oresme parecería estar otorgando a la moneda algún *status* particular en tal sentido, diferenciándose de Juan. Cfr. Quidort, *Tractatus*, VII, 77, 21-78, 2.

señalados, sino que también pueden encontrarse en el modo en que Oresme hace uso de la filosofía práctica aristotélica en su tratado.

## 5. El rol de la filosofía práctica aristotélica en el *De moneta*

Como el propio Oresme deja entrever ya desde el Proemio mismo de su tratado, el mismo se construye sobre postulados teóricos aristotélicos.<sup>76</sup> También Oresme deja en claro que su tratado debe comprenderse dentro de los términos que define la filosofía práctica aristotélica en el colofón del mismo, en donde afirma que “los asuntos civiles son generalmente dudosos e inciertos”.<sup>77</sup> Esto se verifica no solamente en el volumen de referencias explícitas a la obra del Estagirita, donde se registran un total de veinte, catorce de las cuales referidas a la *Política*, sino en la abundante postulados o desarrollos aristotélicos no referenciados. Como ejemplo de ello, y en relación al modo en que se puede observar una continuidad del tratado oresmiano con la tradición antes expuesta de recepción y reinterpretación fisicista de la ontología política aristotélica, se analiza un pasaje del Capítulo I que es particularmente relevante.

Debido a que el Maestro de Navarra no se ocupa en ningún momento del *origo regni*, la identificación del modo en que Oresme está presentando los subdiscursos aristotélicos debe buscarse en pequeños indicios o pautas terminológicas, para lo cual la identificación de las mismas dentro de la tradición de textos que anteceden al *De moneta* se vuelven imprescindibles.<sup>78</sup> De esta manera, el análisis que se propone, busca

---

<sup>76</sup> “*Propter quod intendo in presenti tractatu de hoc scribere, quid secundum philosophiam Aristotelis principaliter michi videtur esse dicendum*”, DM, Proemio, 1.

<sup>77</sup> “*civilia negocia plerumque sunt dubia et incerta*”, DM, 48.

<sup>78</sup> Es importante aquí destacar que se evita deliberadamente la referencia al comentario y traducción de *Política* realizado por Oresme a pedido de Carlos V. La principal razón de esta omisión se debe al hecho de que el mismo es realizado 15 años con posterioridad a la primera versión latina del *De moneta*, y al menos 12 respecto de la segunda y definitiva. Albert Menuet, Introduction, *Le livre de Politiques d'Aristote*, (Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1970).

dichos indicios en el modo en que Oresme presenta la invención o institución de la moneda en el Capítulo I, el cual comienza con una cita del Deuteronomio (XXXII, 8),<sup>79</sup> y luego continúa con una descripción de corte netamente aristotélica, aunque no presenta cita alguna de las obras del Estagirita hasta bien avanzado el desarrollo. A continuación, se presenta el pasaje en toda su extensión:

A partir de allí se multiplicaron los hombres sobre la tierra, y las posesiones se dividieron según convenía. Por esto sucedió que uno obtuvo de una cosa más allá de su necesidad, otro en cambio de la misma cosa obtuvo poco o nada y de otra cosa sucedió lo contrario, como quizás el pastor tuvo abundancia de ovejas y carencia de pan y un agricultor a la inversa. Incluso una

---

Por otro lado, resta un trabajo pormenorizado al respecto, en donde se analice específicamente el modo en que el Maestro de Navarra interpreta los pasajes de *Política* I, que excede los objetivos del presente artículo. Ya que, si bien es destacable que en el glosado presentado por Oresme de los pasajes finales de 1252b, en donde el Estagirita plantea que la *pólis* nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien, parece comprender el carácter virtuoso de esta afirmación (*Livre de Politique*, I, 2, 7b, 48). También es destacable cómo Oresme utiliza la terminología propia de la tradición de recepción al hablar de *suffisance de vie* (*Livre de Politique*, I, 2, 7c, 48). También es destacable la referencia a *les choses necessaries a vivre* (*Livre de Politique*, I, 2, 7b, 48), y algunos párrafos más adelante la referencia a la *industrie et de engin* como aclaración de las “armas al servicio de la prudencia y de la virtud” (*Livre de Politique*, I, 2, 9a, 50), en lo que parecería resonar una referencia a la propuesta marsiliana.

<sup>79</sup> Este pasaje del Deuteronomio (junto al pasaje de Génesis I, 28) ha llevado a Brollo y Evangelisti a postular la existencia de una función teológico-política, sin embargo, se acuerda más con la postura de Woodhouse, quien resalta la relevancia del pasaje del Génesis en la discusión que enfrentó a los franciscanos con el Papado en torno a la pobreza voluntaria, y plantea que “*In moving from Deuteronomy to Genesis, from a postlapsarian to a prelapsarian state, Oresme seems to be signaling his support for the type of argument made by John XXII that God had given humans ownership of things both before and after the Fall*”. Woodhouse, ““Who Owns the Money?”. Cfr. *De moneta*, VI, p. 10.



región sobreabundaba en una y carecía de otra. Por lo tanto, comenzaron los hombres a comerciar sin moneda, y daba uno a otro una oveja por trigo y otro su labor por pan o lana y así en las restantes cosas... Pero como en este tipo de permutación y transporte de cosas surgieron muchas dificultades, se ingeniaron los hombres e inventaron el uso de la moneda, que era un instrumento de permutación entre uno y otro para las riquezas naturales, las cuales de por sí subvienen a las necesidades humanas. Pues las monedas mismas se llaman riquezas artificiales, más sucede que abundando uno de ellas se muere de hambre, como ejemplifica Aristóteles acerca del rey ávido... porque por el dinero no se satisface inmediatamente la indigencia de la vida, sino que es un instrumento establecido en forma artificial para permutar las riquezas naturales más fácilmente. Y sin otra prueba puede claramente evidenciarse que la moneda es un bien muy útil para la comunidad civil y oportuno para los usos de la república, más aún necesario.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> *“Ex hoc autem contingit, quod unus habuit de una re ultra suam necessitatem, alius vero de eadem habuit parum aut nichil, et de alia re econtrario fuit, sicut forsan pastor habundavit ovibus et pane indiguit, et agricola econverso. Una eciam regio superhabundavit in uno, et defecit in alio. Ceperunt ergo homines mercari sine moneta, et dabat unus alteri ovem pro frumento, et alius de labore suo pro pane vel lana, et sic de aliis rebus.... Sed cum in huiusmodi permutacione et transportacione rerum multe difficultates acciderent, subtilitati sunt homines usum invenire monete, que esset instrumentum permutandi adinvicem naturales divicias, quibus de per se subvenitur humane necessitati. Nam ipse pecunie dicuntur artificiales divicie; contingit enim hiis habundantem mori fame, sicut exemplificat Aristotiles de rege cupido... quoniam per pecuniam non immediate succurritur indigencie vite, sed est instrumentum artificialiter adinventum pro naturalibus diviciis levius permutandis. Et absque alia probacione clare potest patere quod nummista est*

Así, luego de dar inicio al capítulo y al tratado mediante la cita referida del Deuteronomio, Oresme hace una descripción del surgimiento de la moneda de claro corte aristotélico. Y aunque si bien recién hacia la mitad del mismo hace mención explícita de Aristóteles, para referir el caso de Midas, todo el desarrollo responde con bastante fidelidad a los pasajes de *Política* I, 9 (1257a). Señala la existencia de abundancia de unos recursos y la carestía de otros como motivo del inicio de los intercambios.<sup>81</sup> Luego señala que la moneda surge como respuesta a las dificultades presentadas por el tipo de intercambio y del transporte.<sup>82</sup> También señala que su uso, y para lo que fue inventada responden a la permutación de riquezas naturales (*naturales divicias*), y que ella misma es una riqueza artificial (*artificiales divicie*). Luego señala también la utilidad de la moneda y la destaca como un bien para la comunidad civil haciendo referencia al libro V de la *Ética*.<sup>83</sup>

Ahora bien, la presencia de uno de los conceptos identificados como clave en la recomposición fisicista y la primacía otorgada al primer subdiscurso de carácter histórico-genético, a saber, la referencia a la *indigencia vitae*, así como a la definición de las riquezas naturales como *quibus de per se subvenitur humane necessitati*, permiten acercarse al pasaje en el sentido propuesto.

Sin embargo, también es posible identificar dos cuestiones más que refuerzan esta interpretación de forma interrelacionada. Por un lado, el hecho de que Oresme plantea la existencia de la moneda como una necesidad (*ymo necessarium*) de la comunidad civil. Y por otro, el hecho de que la *sufficiencia vitae*, según este planteo, en el cual las riquezas

---

*valde utile bone communitati civili et rei publice usibus opportunum, ymo necessarium...*”. *De moneta*, I, 4-5.

<sup>81</sup> “...secundum naturam eo quod haec quidem plura, haec autem pauciora sufficientium hobent homines”, 1257a 16; “...hii quidem enim ipsorum communicabant omnibus, hii autem segregati multis rursus et aliis, quorum secundum indigentias necessarium fieri retributiones...”, 1257a 22-23.

<sup>82</sup> “Magis peregrino enim facto auxilio per adduci quibus indifibat et emittere quibus abundant, ex necessitate numismatis acquisitus est usus non enim facile portabile unumquidque secundum naturam necessarium...” 1257a 32-35.

<sup>83</sup> 1133a 20.

naturales (*naturales diviciae*) requieren de la moneda para saldar las muchas dificultades de los intercambios realizados por trueque y la complejidad del transporte, hace pensar que no puede ser alcanzada sino es a través de un comercio que excede el comercio local.<sup>84</sup>

Pero aún más importante que los dos argumentos por separado se presenta el hecho de que al comprender a ambos bajo la aseveración de que la moneda, en tanto riqueza artificial no puede satisfacer inmediatamente (*immediate*) la *indigencia vitae*, es decir, que sólo lo hace en forma mediata, obliga a pensar en que la invención y la institución de la moneda se vuelve un paso imprescindible en la sucesión que culmina con la satisfacción de las necesidades. Y el hecho de que la misma sea producto del ingenio, en tanto los hombres fueron lo suficientemente sutiles como para idearla, hace resonar los postulados marsilianos y cómo el arte y la razón son el mecanismo humano para lograr alcanzar la *sufficiencia vitae*, que asume un rol preponderante a la hora de analizar el abandono por parte del Paduano del naturalismo político aristotélico. Y que establece un posible vínculo más para analizar la relación, referencia e importancia que tuvo para la escritura del *De moneta* el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, que ha sido analizada a partir de otra expresión clave como es la *valencior pars*.

Esta instancia antes mencionada, se ve reforzada por los pasajes del Capítulo VI antes expuestos en donde Oresme da cuenta de una interpretación en línea con lo expuesto por Quidort en torno a la propiedad. De acuerdo a esto, la satisfacción de las necesidades que suplen la *indigencia vitae* no puede darse más que en forma mediata en tanto la moneda se vuelve algo necesario para para saldar las dificultades propias de la comunidad civil, y la misma es presentada como un instrumento (*instrumentum*) establecido en forma artificial producto del ingenio para intercambiar los bienes propios adquiridos mediante el trabajo del propio cuerpo. Es decir, en Oresme parece presentarse como necesario para alcanzar la suficiencia de la comunidad y el bienestar de la comunidad, por lo que estaría insertando esta

---

<sup>84</sup> Si bien ciertamente Oresme no hace mención explícita en tal sentido, no es descabellado vincular esta referencia a las dificultades del transporte a modelos comerciales que exceden el carácter local, y hacen resonar la mención tomista a la *provincia* como una instancia más suficiente.

necesidad en el desarrollo histórico, mostrando el privilegio de esta interpretación por sobre la lógico-ontológica.<sup>85</sup>

## 6. Reflexiones finales

Si bien es innegable la incidencia coyuntural del *De moneta*, el tratado oresmiano trasciende esta dimensión y se inserta en una tradición que venía desarrollándose en París desde mediados del siglo XIII vinculada a la recepción de los *libri morales* aristotélicos. Esta tradición, motivada por una interpretación sistemática de la obra del Estagirita, logró reconstruir una ciencia política autónoma como ámbito de conocimiento. Sin embargo, aunque la recuperación de la *Política* les permitió comprender su carácter arquitectónico dentro del esquema de la filosofía práctica aristotélica, y en las obras se observa una referencia permanente a los conceptos propuestos por el Estagirita, se observa un vaciamiento de los mismos en su contenido lógico-ontológico, mostrando una continuidad respecto de la tradición de tratados publicistas vinculados al proceso de reconstrucción de una *scientia civilis* autónoma motivado por la recuperación de los *libri morales* aristotélicos.

Dado que queda clara la ineludible matriz aristotélica sobre la que se construye la propuesta filosófica del *De moneta*, en donde las referencias implícitas a las obras del Estagirita son tantas como aquellas explícitas. La pregunta que surge como ineludible es hasta qué punto se observa en la obra una continuidad entre los argumentos presentados por Aristóteles y el Maestro de Navarra.

Una lectura atenta del tratado permite observar el peso que asume el discurso histórico-genético presente en *Política* I. Todo el marco referencial utilizado para la definición de la moneda presentado en el Capítulo I de la obra está sustentado en el desarrollo histórico orientado a la satisfacción de las necesidades vitales presentado por Aristóteles, y

---

<sup>85</sup> Es importante en tal sentido resaltar que en la traducción vernácula, realizada casi con certeza por el propio Oresme durante la década de 1360, el Maestro de Navarra vierte el pasaje al francés del siguiente modo: “*la monnoie est moult utile et necessaire pour le bien de la communaulté publique, voire et Encores très necessaire*”, DM, I, 237.

cómo el comercio mediado por la moneda representa un estadio más en dicho desarrollo. Allí, al realizar la definición del dinero como una riqueza artificial, Oresme hace una referencia explícita a la *indigentia vitae*, y cómo es la moneda aquella que permite avanzar en las capacidades para dar respuesta a la misma mediante los intercambios mediados por ella.

Esta definición, que se mantiene a lo largo de la obra, da cuenta de cómo, si bien Oresme presenta una matriz de corte aristotélico, ésta parecería estar vaciada de su contenido lógico-ontológico. Es decir, Oresme comprende, al igual que Juan Quidort y Marsilio de Padua, la política aristotélica en términos fisicistas, como una evolución de las diferentes comunidades orientadas por la satisfacción de las necesidades vitales, en donde cada una sucede a la anterior al permitir una mejor respuesta a las mismas, y no traccionada por la causalidad final que otorgaba la naturalidad de la política en el discurso *phýsei* presentado por el Estagirita en el Libro I de *Política*. De esta manera, la causa del surgimiento de la comunidad política no es el ideal virtuoso de la vida buena, sino el simple vivir, es decir, alcanzar la *sufficiencia vitae*.

Este momento del desarrollo se daría en Oresme solamente luego de que a través de la moneda se puedan resolver los conflictos propios del intercambio surgidos por el propio desarrollo de las comunidades previas. Siguiendo a Quidort, esto podría darse únicamente con posterioridad a la existencia de una sociedad de propietarios, y a un tiempo, siguiendo al Paduano, con posterioridad a que como resultado del ingenio se invente (*invenire*) la moneda como instrumento (*instrumentum*) que viene en auxilio de las necesidades humanas (*subvenitur humane necessitati*).

Si bien el *De moneta* no dedica espacio a presentar argumentos referidos al *origo regni*, que serían los más adecuados para poder verificar en forma concreta el modo en que Oresme comprende el surgimiento de la comunidad política, y si la misma responde al discurso *phýsei* o al discurso *ex archées* presentados en el Libro primero de *Política*, la reconstrucción del camino que llevó al vaciamiento de uno y privilegio del otro permite identificar el rol clave que asumió en este proceso la comprensión de la comunidad política como orientada a la satisfacción de las necesidades vitales. En dicho proceso, cobraron relevancia los conceptos de *sufficiencia* e *indigentia vitae*. Es precisamente este último

el que permite reconstruir, y comprender al *De moneta* dentro de la misma tradición interpretativa. De esta manera, el privilegio otorgado a la explicación y camino *ex archéés* es importante a la hora de poder comprender cómo la reinterpretación de la ontología política aristotélica presente en tratados publicistas previos parecería tener continuidad en una obra de mediados del siglo XIV. Es decir, al momento de comprender hasta qué punto este vaciamiento y reinterpretación singular de los postulados aristotélicos fueron hegemonizando la interpretación de la filosofía práctica aristotélica, y hasta qué momento la misma se extendió en el tiempo.

A un tiempo, el análisis por menorizado de algunos giros y presencias teóricas específicas permiten vislumbrar con mayor claridad las referencias teóricas que están detrás de las afirmaciones y argumentaciones presentadas por el Maestro de Navarra, mostrando que el mismo, aún en su escasa extensión da cuenta de estar inscripto en una tradición de tratados publicistas. Al mismo tiempo, el *De moneta* incide en otros debates abiertos como ser el relativo a la pobreza voluntaria que enfrentó a los frailes menores con el Papado. Y sobre todo, da cuenta de algunas de las alteraciones sociales que se venían gestando a nivel social producto de la evolución y desarrollo económico.

## Referencias bibliográficas

Aristóteles. *Política*. Barcelona: Gredos, 2007.

Aristoteles Latinus. *Politica cum vetusta traslatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. SUSEMIHL, F., Leipzig, 1982.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós 2009.

Bertelloni, Francisco. De la política como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*. *Patristica et Mediaevalia* XII (1991), 3-32.

Bertelloni, Francisco. “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”. *Cuadernos de História e Filosofia da Ciencia* 15 (2005), 2, 3-29.

Bertelloni, Francisco. “La crisis medieval de la unidad del discurso aristotélico sobre origen y fin de la *pólis* (Pol. I, 1-2)”, 2012. Ponencia inédita.

Black, Anthony. *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Blythe, James M. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Borisonik, Hernán. *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.

Castello Dubra, Julio A. “Teoría, experiencia y preceptiva en la filosofía política de Marsilio de Padua”, Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2002.

Dod, Bernard G. “Aristoteles latinus”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, editado por Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., 45-79. Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Dunbabin, Jean. “The reception and interpretation of Aristotle’s Politics”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, editado por Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., 723-737. Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Estrup, Hector. “Oresme and monetary theory”. *Scandinavian Economic History Review* 14, 2 (1966): 97-116, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03585522.1966.10407650>

Ferreiro, Jazmín. “La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media”, Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2010, <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1450>.

Ferreiro, Jazmín. “El naturalismo político aristotélico en el pensamiento político medieval: Continuidades y rupturas”, en *Lecturas medievales y renacentistas de Aristóteles*, editado por Aspe, V., Corso, L. y Ross, A., 247-271. México: Universidad Panamericana México, 2018.

Fioravanti, Gianfranco. “Philosophi contro legistae: un momento dell’autoaffermazione della filosofia nel Medioevo”, en *Was ist*

*Philosophie im Mittelalter?*, editado por Aertsen, J. A. – Speer, A., 421-427. Berlín-New York: De Gruyter, 1998.

Flüeler, Christoph. *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*. Amsterdam-Philadelphia: Grüner, 1992.

Giglio, Julian. “Un tratado publicista en contra de la soberanía monárquica en materia monetaria: el *De moneta* de Nicolás de Oresme”. *Cuadernos medievales* 33 (2022), 36-59.

Giglio, Julián. “Límites del 'giro marsiliano' en dos obras de Nicolás de Oresme: el *De moneta* y el *Livre de Politique*”. *Cuadernos de filosofía* 78 (2022), 41-62. <https://doi.org/10.34096/cf.n78.11980>

Gillard, Lucien. “Nicole Oresme, économiste”. *Revue Historique* 279, 1 (1988) : 3-39.

Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Técnos, 1987.

Juan Quidort De París. *Tractatus de potestate regia et papali*. Edit. Leclercq, D.J. en *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe. Siècle*. París : Vrin, 1942.

Langholm, Odd. *The legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la edad media*. Buenos Aires: EUDEBA, 1965.

Livov, Gabriel. “Relaciones entre Metafísica y política en la filosofía aristotélica: La arquitectura científica de la Política”, Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2015, <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6066>.

Lohr, Charles H. “The medieval interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, editado por Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., 80-98. Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Menut, Albert D. Introduction a *Le Livre de Politiques d'Aristote*. *Transactions of the American Philosophical Society*. 60, 6 (1970): 7-43.



Nederman, Cary J. “Nature, Sin and the Origins of Society: the ciceronian political Thought”. *Journal of the History of Ideas* 49 (1988), 1, 3-26.

Nederman, Cary J. “Aristotelianism and the Origins of Political Science in the Twelfth Century”. *Journal of the History of Ideas* 50 (1991), 2, 179-194.

Nederman, Cary J. “The Meaning of Aristotelianism in medieval Moral and Political Thought”. *Journal of the History of Ideas* 57 (1996), 4, 556-585.

Nicolas De Oresme. *The De Moneta and English Mint Documents*, texto y trad. Johnson, Ch., Londres, 1956.

Nicolas De Oresme. *Le livre de Politiques d’Aristote*, editado por Menut, Albert D., Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1970.

Nicolas De Oresme. *De moneta, tratado acerca de la naturaleza, el derecho y el cambio de las monedas*, traducción y edición de Tursi, A. y Basbus, H. Buenos Aires: Macchi, 2000.

Nicolas De Oresme. *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, análisis introductiva, transcripción, traducción e aparato crítico a cura di Brollo, T. e Evangelisti, P. *Rei Nummariae Scriptores* 4, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2020.

Piron, Sylvain. “Monnaie et majesté royale dans la France du XIV<sup>e</sup> siècle”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51 années 2 (1996): 325-354, [https://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1996\\_num\\_51\\_2\\_410850](https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1996_num_51_2_410850).

Sylvain Piron, “Albert le Grand et le concept de valeur”, en *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell’Europa medievale*, R. Lambertini, L. Sileo, 131-156, FIDEM, 2010. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00524525>.

Tomás De Aquino. *Del reino*. Traducción de TURSI, A., Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.

Tomás De Aquino. *De Regno ad Regem Cypri*. ed. Hyacinthe- F. Donaine, en *Opera omnia iussu Leonis XIII*, P.M. edita. Roma: Editori di San Tommaso, 1979.

Tomás De Aquino. *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*. Ed. Spiazzi, R.M. Roma. 1951.

Tomás De Aquino. *On Kingship to the King of Cyprus*. Trans. Phelan, G. B. Revised with introduction and notes Eschmann, I. TH., Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.

Tomás De Aquino. *Political Writings*, edited and translated by Dyson, R.W., Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Tursi, Antonio D. “*Communitas aut valencior eius pars: Un giro marsiliano en Nicolás de Oresme y la composición del De Moneta*”. *Patristica et Mediaevalia*, XVIII (1997): 67-80, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7910/6967>.

Tursi, Antonio D. “El hombre, un animal social y político’ en las consideraciones medievales: Tomás de Aquino y Juan Quidort de París”, *Deus mortalis* 4 (2005), 9-30.

Tursi, Antonio D. “Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París”, Tesis de Doctorado, FFyL-UBA, 2009, <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1442>.

Ullmann, Walter. *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1992.

Ullmann, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York: Routledge, 2010.

Wieland, Georg. “La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”. *Patristica et Mediaevalia*. XXI (2000): 22-36, <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7884/6942>.

Wieland, Georg. “The reception and interpretation of Aristotle’s Ethics”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*,

editado por Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Woodhouse, Adam. ““Who Owns the Money?”: Currency, Property, and Popular Sovereignty in Nicole Oresme’s *De moneta*”, *Speculum*, 92 (2017), 1, 85-11.