



La filosofía explica la revelación. Sobre el “averroísmo político” en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua

Autor:

Francisco Bertelloni

Revista:

Patristica et Mediævalia

2012, 33, 17-35



Artículo



LA FILOSOFÍA EXPLICA LA REVELACIÓN

Sobre el “averroísmo político” en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua¹

FRANCISCO BERTELLONI*

I

Según toda verosimilitud la categoría historiográfica “averroísmo político” fue empleada por primera vez por el historiador italiano Bruno Nardi. En un trabajo de 1921 sobre el *Imperium* en el pensamiento político de Dante, Nardi aludió a una constelación de ideas políticas y la identificó con una corriente de pensamiento que, hasta ese momento, carecía de denominación. Según Nardi, esa corriente de pensamiento guardaba una consecuente fidelidad a dos definidas conductas metodológicas y a dos doctrinas filosóficas. Las conductas metodológicas eran una marcada diferenciación entre filosofía y teología y una radical autonomía de la razón. Y las doctrinas filosóficas eran la existencia de fines puramente naturales del Estado y la posibilidad de alcanzar esos fines en la vida terrena. Nardi llamó “averroísmo político” a esta constelación de métodos y doctrinas. A ello agregó que Dante fue su primer representante y tipificó el averroísmo político dantesco como “[...] el punto de partida de las ideas que, diez años más tarde, desarrolló Marsilio de Padua”². Desde entonces Marsilio quedó asociado estrechamente al concepto y a la categoría “averroísmo político”. Con ello, la existencia del averroísmo político como corriente de pensamiento fue aceptado casi sin reservas.

Una mirada retrospectiva hacia la historiografía permite afirmar que el averroísmo político no solo logró hacer una carrera relativamente exitosa, sino que además consiguió satisfacer las expectativas abiertas en 1921 por Nardi, que fue su *terminus a quo*, pues acuñó el nombre y lo “inventó” como corriente de pensamiento. En efecto, historiadores como E.

* UBA-CONICET

¹ Este artículo es la versión ligeramente modificada de la ponencia presentada en las Jornadas sobre el encuentro entre filosofía y religión en la edad media y el renacimiento (Trier, 30.9- 2.10 2009). Agradezco a M. Pérez Carrasco sugerencias bibliográficas que ayudaron a la redacción de este trabajo.

² Cfr. Bruno Nardi, “Il concetto dell’ Imperio nello svolgimento del pensiero dantesco”, en *Giornale storico della letteratura italiana* LXXVIII (1921), pp. 1-52 (repr. en B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, pp. 215-275, aquí, pp. 255-257).

Gilson³, M. Grignaschi⁴ y A. de Libera⁵ retomaron la categorización de Nardi y continuaron tipificando el averroísmo político del mismo modo como lo había hecho el célebre historiador italiano. En suma, con diferentes matices, todos estos estudiosos tipificaron el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua como prototipo del averroísmo político medieval.

Es imposible analizar aquí en detalle toda la literatura dedicada al problema⁶. Debe señalarse, sin embargo, que la investigación más reciente ha puesto de manifiesto las dificultades que obstaculizan la utilización del averroísmo político como categoría historiográfica. Como consecuencia de ello resultó problemático seguir llamando "averroísta político" a Marsilio. Fue sobre todo G. Piaia quien en 1984, en Colonia, esgrimió sólidos argumentos para desmontar el proceso de cristalización de la categoría "averroísmo político" a la que, por otra parte, Piaia prácticamente devaluó totalmente llamándola "mito historiográfico". Su argumentación se apoyaba, sobre todo, en dos hechos: por una parte, ningún autor medieval se autocalificó como "averroísta político"; por la otra, en el medioevo ningún autor fue llamado "averroísta político". Por ello concluyó que el averroísmo político nunca existió y que fue, solamente, una categoría inventada por la historiografía⁷.

³ "[...] le *Defensor Pacis* (1324) est un exemple d'averroïsme politique aussi parfait qu'on le peut souhaiter" (cfr. Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 1947, p. 692).

⁴ Mario Grignaschi, "Indagine sui passi del 'commento' suscettibili dei avere promosso la formazione di un averroismo politico", en: Carlo Dolcini (ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna, pp. 308 ss. V. además Alessandro Ghisalberti, "Il superamento del concordismo teologico e la crisi della diarchia", in: Giulio D'Onofrio, *Storia della teologia nel medioevo* (III: La teologia delle scuole), Casale Monferrato, 1996, p. 557.

⁵ Alain de Libera / Maurice-Ruben Hayoun, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1991, pp. 112 ss.

⁶ Además de los títulos citados en este trabajo v.: G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, III. Le Defensor Pacis*, Louvain-Paris, 1970, pp. 308 ss.; Ch. Butterworth, "What is Political Averroism?" en: F. Niewöhner, L. Starlese (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, pp. 239-250; J. Castello Dubra, "Nota sobre el aristotelismo y el averroísmo político de Marsilio de Padua", en: *Veritas* (Porto Alegre), 42 (1997), pp. 671-677; G. Federici Vescovini, "Aristotelismo e averroísmo: dalle arti alla teologia. L'aristotelismo 'secolare' in Italia" en G. D'Onofrio (ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, Casale Monferrato, 1996, vol. III, pp. 577-604; M. Grignaschi, "Indagine sui passi del 'commento' suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico", en: C. Dolcini (ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna, 1983, pp. 273-312; R. Imbach, "L'averroïsme latin du XIII^e siècle" en: *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento* (Atti del convegno internazionale. Roma, 21-23 settembre 1989), Roma, 1991, pp. 191-218; J. Quillet, "Breves remarques sur les *Quaestiones super Metaphysicæ libros I-VI* (Codex Fesulano 161, fol. 1ra-41va) et leurs relations avec l'aristotélisme hétérodoxe", en: A. Zimmermann (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jh.* (Miscellanea Medievalia, 10), Berlin/N.York, 1976, pp. 361-385; J. Quillet, "L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme", en: *Medioevo* 5 (1979) pp. 81-142.

⁷ G. Piaia, "Averroïsme politique": anatomie d'un mythe historiographique", en: A. Zimmermann (ed.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Miscellanea

En la misma línea de Piaia, años después, en 1991 en Wolfenbüttel, Wolfgang Hübener tipificó el averroísmo político como un concepto que, hasta hoy, “se ha rehusado a todo intento de definición”⁸. Y recientemente Juergen Miethke, en Ginebra, dejó abierta la pregunta acerca de si Averroes logró efectivamente ofrecer una dirección clara a los debates teórico-políticos del siglo XIV⁹. Como puede percibirse a través de esta rápida síntesis de las posiciones más recientes acerca del tema, si bien el *terminus a quo* del averroísmo prometía –con Nardi y algunos notables historiadores posteriores– una carrera exitosa, hoy su *terminus ad quem* ya no es tan prometedor como en el comienzo.

Debe notarse, sin embargo, que más allá de las controversias historiográficas, todas las posiciones que sostienen o bien la existencia o bien la no existencia del averroísmo político en el medioevo tardío, coinciden en entender bajo esa categoría el mismo concepto, es decir, un grupo de ideas que restringió el papel de la revelación cristiana en la construcción de la teoría política. Pues no solo las conductas metodológicas del llamado averroísmo político conciernen directamente a la función de la revelación en la construcción de la argumentación filosófica y política; también algunas doctrinas atribuidas a Averroes y a los denominados “averroístas latinos” afectan el papel de la revelación, y también estas doctrinas pueden haber sido utilizadas por Marsilio para construir su teoría política. Por ejemplo, las doctrinas de la *felicitas civilis*, de la *unitas intellectus* y de la *aeternitas mundi* restringen el alcance de la argumentación proveniente de la revelación. Esta restricción de la función de revelación y de la teología en la construcción de la teoría política es considerada como la toma de posición más relevante asociable con el averroísmo político. En otros términos: si el averroísmo político efectivamente existió, éste habría promovido una suerte de racionalismo en la argumentación teórico-política. Ello sugiere que, a pesar de las oscilaciones de la historiografía, Nardi consiguió que la constelación de métodos y doctrinas que él llamó “averroísmo político” se impusiera, si bien no como corriente doctrinal con efectiva existencia histórica, sí, por lo menos, como concepto y como categoría.

Las siguientes reflexiones acerca del problema del averroísmo político en Marsilio se apoyan más en un análisis histórico que sistemático. Sin embargo, ese análisis histórico no excluye una consideración sistemática,

Mediaevalia 17, Berlin /N. York 1985), pp. 328-344 (versión italiana: “Averroismo politico: anatomia di un mito storiografico”, en: G. Piaia, *Marsilio e dintorni, Contributi alla storia delle idee* [Miscellanea erudita 61], Padova, 1999, pp. 79-103).

⁸ W. Hübener, “Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos ‘politischer Averroismus’”, in: *Averroismus im Mittelalter und de Renaissance* (hrsg. vom Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese), Zürich, 1994, pp. 222-238. Aquí, p. 222.

⁹ J. Miethke, “Averroismus in der politischen Theorie des 14. Jahrhunderts? Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham”, texto en prensa en: *Alain de Libera* (ed.), *Actas del congreso anual de la SIEPM* (Ginebra, 2008). Agradezco a J. Miethke que haya puesto a mi disposición el texto original.

sino que permite mostrar que la discusión del problema en sede histórica tiene una particular relevancia para definir conceptualmente el espectro de problemas que conciernen a la relación entre filosofía y teología en el mundo intelectual medieval. Intentaré responder aquí dos preguntas: (1) si algunas tesis sostenidas por Marsilio de Padua en su *Defensor Pacis*¹⁰ ponen límites al papel de la revelación en la construcción de la teoría política, y (2) si esas tesis pueden ser retrotraídas hacia el pensamiento de Averroes. Premisa de mi análisis es la constatación de que el medioevo no conoció ninguna idea política de Averroes. De allí que el “averroísmo político” nunca podría haber consistido en la recepción marsiliana de teorías *políticas* de Averroes. La única posibilidad de detectar algún tipo de averroísmo en Marsilio sería verificar si éste fue receptor de alguna conducta metodológica o de alguna idea filosófica de Averroes y si las utilizó para construir su teoría política.

II

Punto de partida del *Defensor Pacis* es la tesis que sostiene que el infortunio político de su tiempo tiene su causa en una ilegítima usurpación de funciones dentro de la *civitas* vel *regnum*¹¹, que son los nombres que Marsilio utiliza para denominar la comunidad política. Aunque es el *princeps* quien debe desempeñar las funciones de la parte gobernante de esa comunidad política, ese *princeps* no puede realizar esas funciones porque el Papa pretende para sí una *plenitudo potestatis* que incluye el ejercicio del poder temporal. Este conflicto entre dos poderes, es decir entre dos soberanías —*princeps* y Papa, pues ambos pretenden ejercer simultáneamente un poder coactivo sobre los mismos súbditos— provoca intranquilidad y discordia en la comunidad política. Precisamente, como consecuencia de la intranquilidad y la discordia provocadas por la doctrina papal de la *plenitudo potestatis*, los hombres no logran alcanzar su última felicidad, consistente en actualizar y efectivizar todas las potencias y *virtutes* del alma práctica y especulativa realizables en este mundo¹².

¹⁰ Cito la edición de R. Scholz, [MGH Fontes Iuris Germanici Antiqui, 7], Hannover, 1932. Los textos en español citados en este artículo corresponden, a veces con variaciones, a la traducción de Luis Martínez Gómez, *El defensor de la paz*, Tecnos, 1988.

¹¹ DP, I, xix, 3.

¹² “Quod autem dixit Aristoteles: vivendi gracia facta, existens autem gracia bene vivendi, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestiae aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt *virtutum tam practice, quam speculative anime*” (DP, I, iv, 1). El destacado en el texto es mío. Debe notarse que mientras el conocido averroísta Juan de Jandún —llamado *princeps averroistarum*— privilegia la felicidad especulativa y le otorga el rango de fin último del obrar humano dentro del Estado, Marsilio, en cambio, identifica ese fin último con el ejercicio de las virtudes prácticas y especulativas.

Esa imposibilidad de la *civitas* de lograr la paz y la tranquilidad¹³, provocada por dos simultáneas pretensiones al ejercicio de la soberanía, nos coloca ante la primera tesis marsiliana que suele ser caracterizada como doctrina filoaverroísta: la *felicitas civilis*, es decir, la plena y completa felicidad del ciudadano en este mundo. Marsilio define la *felicitas civilis* como la realización de la más elevada de las facultades del hombre mediante medios naturales, una suerte de *ultimum* que, “[...] en este mundo, se presenta como lo más elevado entre las cosas que el hombre puede desear como posibles y como el fin último de todo obrar humano”¹⁴. Puesto que Marsilio caracteriza este fin último como la más elevada de las potencias del hombre, ese fin último puede ser entendido como la totalidad de las posibilidades que el hombre puede realizar en ese mundo mediante medios naturales. Con Aristóteles, Marsilio llama a ese fin último “buena vida”¹⁵. Para alcanzarla es necesaria una comunidad política sana. Si el sacerdocio realiza las funciones que en realidad corresponden a la parte gobernante, la comunidad política se enferma, es decir, se desordena. Por el contrario, una comunidad política sana requiere que cada una de sus partes cumpla su propia función.

Sobre esta base Marsilio debe explicar, primero, el surgimiento de la comunidad política y luego la diferenciación entre sus partes. El método de su argumentación será la programática distinción entre filosofía y revelación. Como consecuencia de esa metódica distinción Marsilio presenta a comienzos del tratado una relación entre filosofía y revelación que excluye toda ingerencia de la revelación en la argumentación racional. Esta marcada separación puede percibirse cuando Marsilio describe cada uno de los dos métodos que aplicará en cada una de las dos *dictiones* del tratado: “En la primera parte demostraré lo que me propongo siguiendo caminos seguros alcanzados mediante la razón humana sobre la base de proposiciones sólidas que cualquier razón puede intuir de forma inmediata [...]. En la segunda confirmaré lo que creo ya haber demostrado, recurriendo a los testimonios de la verdad eterna [...]”¹⁶, es decir, apelando a pruebas provenientes de la revelación de la fe cristiana. Más adelante distingue dos formas de buena vida (*bene vivere*): la buena vida de este mundo y la de la vida eterna¹⁷.

¹³ DP, I, xix, 12.

¹⁴ “felicitas civilis ... quae in hoc seculo possibilium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum” (DP I,i,7)

¹⁵ DP, I, iv,1

¹⁶ “In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis cuilibet menti [...] In secunda vero, que demonstrasse credidero, confirmabo testimoniis veritatis in eternum fundatis....” (DP, I,i,8)

¹⁷ “Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero eternum sive celeste vocari solitum” (DP, I,iv,3).

De ese modo nos encontramos con dos métodos de la argumentación y dos formas de *bene vivere* humano. Dado que en la *Dictio I* el método de Marsilio limita la utilización de argumentos a aquéllos encontrados solo con el *humanum ingenium*, es decir solo con la razón, y puesto que este *humanum ingenium* —que Marsilio presenta como equivalente a la razón de la totalidad de los filósofos— “nunca logró demostrar racionalmente la existencia de la vida eterna”, Marsilio concluye que, esa *Dictio I* solo se ocupará de la vida humana en este mundo. En otros términos, todas las afirmaciones de la *Dictio I* están metodológicamente limitadas a la buena vida en este mundo y a “la necesidad de una comunidad política [...] sin la cual esa vida suficiente (*vivere sufficiens*) [la buena vida] no puede ser alcanzada”¹⁸. Esta limitación equivale a un programa de radical y consecuente separación entre filosofía y revelación. De allí que, lo que la razón no puede demostrar, no puede formar parte del espectro argumentativo de la *Dictio I*.

Como ya lo he señalado, la historiografía ha visto en esa separación entre razón y revelación una suerte de *locus classicus* del racionalismo marsiliano y, además, un tema filoaveroísta. Esa tajante separación, sin embargo, parece experimentar una ruptura cuando Marsilio se ocupa del nacimiento de la comunidad política. Pues Marsilio no fundamenta ese nacimiento en la naturaleza, sino que, contra toda expectativa, lo presenta como consecuencia del pecado original: “Si el primer hombre hubiera permanecido en este estado de inocencia, ni para él ni para su descendencia habría sido necesaria la institución o diferenciación de los distintos oficios de la ciudad; pues en ese caso la naturaleza habría producido todo lo necesario y placentero para la vida suficiente en el paraíso terrestre, sin ninguna pena ni fatiga para el hombre”¹⁹. Si tenemos en cuenta que Marsilio había anunciado para la *Dictio I* una conducta argumentativa rigurosamente racional, ahora este recurso a la revelación para fundamentar el nacimiento de la comunidad política y la diferenciación de sus partes defrauda todas las expectativas racionalistas de la *Dictio I* y parece acabar con el anunciado programa de recurrir solo a pruebas originadas en el *humanum ingenium*. En otros términos, el recurso a la revelación parece olvidar la radical separación entre razón y revelación que debía predominar en la *Dictio I*.

¹⁸ “Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de traditione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, que propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam. Unde propter ipsum consequendum concluderunt ipsi necessitatem civilis communitatis, sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest” (DP, I,iv,3).

¹⁹ “In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civitium institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficientie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigatione quacumque” (DP,I, vi,1).

¿Cómo se resuelve, pues, la supuesta contradicción provocada por el originario recurso a la pura racionalidad y el distanciamiento de ese racionalismo, implícito en el recurso a la historia de la salvación para explicar el nacimiento de la comunidad política? En mi opinión, en la solución de esta contradicción se pone de manifiesto la naturaleza del racionalismo marsiliano y la posible influencia de ciertas tendencias averroístas sobre su pensamiento. Ello me permite transitar hacia mi propia interpretación de ese posible averroísmo político de Marsilio.

En efecto, aunque es verdad que el paduano entiende el surgimiento de la comunidad política y de sus partes como una consecuencia del pecado, al mismo tiempo somete esa misma explicación teológica del surgimiento de la comunidad política a una suerte de racionalización. Ciertamente, ésta no equivale a la pretensión de entender racionalmente el discurso revelado, pero intenta exponer el discurso revelado con un lenguaje filosófico, y lo hace de tal manera que, ahora, esa misma comunidad política resultante de la historia de la salvación es leída recurriendo a sus "*primeras causas y primeros principios*"²⁰, tal como Aristóteles exhortaba en su Física a explicar los fenómenos de la realidad. De ese modo la supuesta contradicción entre razón y revelación de la argumentación marsiliana en la *Dictio I* encuentra una cierta superación, pues aunque el surgimiento de la comunidad política haya sido explicado recurriendo a la historia de la salvación, para Marsilio, sin embargo, será el lenguaje de las *causae naturales* y del *humanum ingenium* el que ahora debe dar cuentas de esa misma historia de la salvación. En otros términos, Marsilio lee la revelación con el lenguaje de la razón.

Este tránsito hacia la racionalización de la historia de la salvación nos pone en presencia de una ligera reorientación de la argumentación. Esta reorientación presenta una nueva relación entre razón y revelación: el mismo fenómeno que Marsilio considera como resultante de la revelación es asumido y leído ahora —en tanto resultante de la historia de la salvación— desde la razón. La novedad consiste en lo siguiente: la explicación teológica del surgimiento de la comunidad política es absorbida por una lectura racional que se presenta como totalitaria porque pretende dar cuentas, desde la razón, además, de los hechos de la historia de la salvación. Por ello razón y revelación son diferentes solo en apariencia. Ellas no ofrecen explicaciones paralelas, opuestas o diferentes del mismo fenómeno; antes bien, se percibe aquí una conducta consistente en transformar la historia de la salvación en un momento interno de una explicación racional omniabarcadora que incluye dentro de sí a esa historia de la salvación.

Así se entiende ahora por qué, mientras Marsilio dedica solo cinco líneas a su explicación teológica de las causas del surgimiento de la comu-

²⁰ "Nec homines aliter scire arbitrabantur unumquodque, nisi cum causis illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa" (DP, I, iii, 2).

nidad política, en cambio se extiende generosamente a lo largo de varios capítulos para explicar esas causas racionalmente y para desarrollar detalladamente un discurso filosófico del surgimiento de la comunidad política. Con ello se desvanece la sospecha de una contradicción entre el proyecto marsiliano de demostrar solo con la razón y su invocación a la historia de la salvación para explicar el surgimiento de la comunidad política. La contradicción se resuelve mediante la irrupción de un racionalismo que se manifiesta en la inclusión de la comunidad política surgida del pecado en una explicación racional de esa comunidad política. De ello resulta un largo tratamiento de las causas naturales del surgimiento de la comunidad política que Marsilio desarrolla según el método y el contenido de la *scientia naturalis*, sobre todo entre los capítulos III y V de la *Dictio I*.

III

Debe llamarse la atención sobre el nuevo significado que Marsilio atribuye a las *causae naturales* de Aristóteles. Para caracterizar esta *scientia naturalis* no basta con tener en cuenta la explicación marsiliana de los fenómenos políticos recurriendo a *causae naturales* que acontecen *secundum plurimum* y *regulariter et in pluribus*²¹. Es obvia e innegable la relevancia que asumen estos principios de la filosofía aristotélica en el naturalismo marsiliano. Existe, sin embargo, un aspecto muy específico de esa *scientia naturalis* marsiliana que también debe ser considerado: Marsilio ya no entiende las *causae naturales* en términos metafísico-teleológicos como lo hace Aristóteles. En efecto, cuando interpreta el surgimiento de la comunidad política basándose en causas puramente naturales y explica esa comunidad con la razón, utiliza argumentos más cercanos a las explicaciones empíricas de la física y la biología que a las de la metafísica aristotélica. Esas explicaciones se traducen en secuencias de momentos causales presentadas como relaciones de carácter más mecanicista que teleológico. Por ello Marsilio explica, por ejemplo, el surgimiento de la *civitas* recurriendo a la acumulación de la experiencia de los hombres cuya razón les mueve a instituir esa *civitas* para alcanzar la *sufficientia vitae*²². La *civitas* ya no surge causada por un *télos*, sino como resultado de un desarrollo equivalente a un incremento progresivo movido desde atrás hacia relaciones interhumanas y hacia comunidades cada

²¹ Por ejemplo, DP, I, ix,2.

²² "Augmentatis autem hiis [communitatibus] aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distincione [...]" (DP, I, iii, 5).

vez más complejas y completas²³. La *civitas* ya no es ni la causa final de las comunidades prepolíticas ni constituye un *prius* ontológico respecto de aquéllas²⁴. Ahora el *prius* ontológico lo constituye la experiencia humana que se impone claramente sobre el carácter teleológico de la *civitas*. Al mismo tiempo que en esta explicación se esfuman los fundamentos teleológicos, éstos son sustituidos por un incremento acumulativo de la experiencia humana y por un acto de decisión de la razón instrumental que encuentra en cada nueva comunidad instituida por el hombre un medio adecuado para alcanzar la *sufficientia vitae*, es decir, para satisfacer las necesidades humanas.

Además el *télos* del proceso de institución de la *civitas* es la *sufficientia vitae*. En efecto, el distanciamiento respecto de Aristóteles se agudiza cuando Marsilio anuncia el principio que pone a la base de todas sus conclusiones posteriores: “*todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente (vita sufficiens) y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual se admite no solo para los hombres, sino también para los animales de todo género*”²⁵. Este principio pone de manifiesto una posición ostensivamente naturalista que coloca en un mismo nivel a la especie humana y a las especies animales, pues la *sufficientia vitae* iguala y equipara la satisfacción de las necesidades naturales de todas las especies. Marsilio fundamenta la *sufficientia vitae* recurriendo a un radical naturalismo biologicista que opera como principio garante de la conservación de la especie humana y, al mismo tiempo, equipara ese naturalismo con el simple *vivere* de la Política aristotélica. Ese naturalismo se aleja sensiblemente del *bene vivere* que Aristóteles identifica como el *télos* de la *pólis*. Así, para Marsilio, los hombres no se reúnen en la *civitas* para alcanzar un fin específicamente humano ético y racional (*bene vivere*), sino solo para satisfacer la (*sufficientia vitae*).

Por último Marsilio ratifica ese naturalismo recurriendo a la tesis que sostiene que el motivo por el cual las comunidades prepolíticas culminan en la *civitas* es la natural indigencia humana. Marsilio deriva esa indigencia del hecho de que el hombre permanentemente pierde sustancia y continuamente debe defenderse de la hostilidad y agresividad de su entorno²⁶.

²³ “[...] communitates civiles [...] ineperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum [...] ex quibus ampliores facie 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 [...]” (DP, I, iii, 3).

²⁴ Política, 1252b 32.

²⁵ “[...] omnes scilicet homines non orbatos aut aliter imeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod eciam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium, 1° De officiis, capitulo 3° [...]” (DP, I, iv, 2).

²⁶ “[...] quia homo nascitur compositus ex contrariis elementis [...] rursusque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in sciencia naturarum, indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta

Ya no se trata aquí de que el hombre se incorpora a la *civitas* o comunidad política porque tiene una tendencia a su integración en ella proveniente de su natural constitución como animal político. Tampoco se trata de que la integración del hombre en la *civitas* provenga de una tendencia natural que pertenece a la condición o a la estructura antropológica ya *desde antes de experimentar la indigencia*, como había sostenido Aristóteles. Marsilio invierte radicalmente el planteo de Aristóteles: no sostiene que el hombre es político por naturaleza, sino que por naturaleza el hombre tiende a asegurarse la *sufficientia vitae* y que la *civitas* constituye una consecuencia de su indigencia, es decir, la *civitas* es la respuesta instrumental de la razón humana al problema de la necesidad de satisfacer esa tendencia natural hacia la superación de la indigencia. Con ello Marsilio presenta como nuevo fundamento de la teoría política el principio de la autoconservación (*conservatio sui*).

IV

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

El primero esclarece el surgimiento del sacerdocio en las religiones no cristianas, es decir, en aquellas religiones que carecieron de una “correcta comprensión de la vida futura”²⁷. A pesar de ello, todas coinciden en afirmar la conveniencia del sacerdocio “[...] ya que de él resultan ventajas tanto en el mundo presente como en el mundo futuro, pues la mayoría de las religiones [...] prometen premios a los buenos y castigo a los malos en el mundo futuro [...]”²⁸. Además, los gentiles argumentaron a favor de la conveniencia de la existencia de religión y sacerdocio afirmando que existen

predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommo-dum fugiendum” (DP, I, iv, 3).

²⁷ “Verum quia gentiles et omnium relique leges aut secte, que sunt aut fuerunt extra catholicam fidem christianam [...] non recte senserunt de Deo [...], ideoque nec de futura vita ipsiusque felicitate vel miseria, nec de vero sacerdotio propterea institutio recte senserunt” (DP, I,v,14).

²⁸ “Convenerunt tamen omnes gentes in hoc, quod ipsum conveniens sit instituire propter Dei cultum [...] pro statu presentis seculi vel venturi. Plurime enim legum sive sectarum bonorum premium et malorum operatoribus supplicium in futuro seculo promittunt [...]” (DP, I,v, 10).

acciones humanas que, aunque no puedan ser reguladas por el legislador, no permanecen ocultas a Dios. Esta concepción tiene consecuencias en la vida social, pues ella promueve “la moralidad del obrar humano tanto en la vida individual como en la vida en comunidad” de las cuales depende la *vita sufficiens* en este mundo²⁹.

El segundo momento considera al sacerdocio como *officium civitatis*. Marsilio considera cada parte de la comunidad política desde dos perspectivas: la primera es “en cuanto esas partes son *officia civitatis*”; la segunda en cuanto ellas constituyen “hábitos del cuerpo o de la mente humana”³⁰. Esa distinción concierne también al sacerdocio. Cuando Marsilio habla del sacerdocio como *officium civitatis* alude a una dimensión del verdadero sacerdocio cuyo origen no está en una institución divina sino en un acto de la voluntad humana. Se trata de la autoridad de un sacerdote sobre otros que Marsilio llama *preeminencia unius super alios*, es decir, “la posición destacada de uno de ellos” [...]. Objetivo de esa preeminencia es regular la organización interna de la Iglesia. Esta autoridad no tiene origen divino, sino humano (*sacerdotibus humana concessione tradita*) y fue concedida a los sacerdotes por los hombres: “esta autoridad no es creada inmediatamente por Dios, sino por la inteligencia y la voluntad de los hombres, como las otras autoridades de la comunidad”³¹. Objetivo de este sacerdocio entendido como *officium civitatis* es mantener el orden de la Iglesia. Este sacerdocio puede ser llamado sacerdocio jerárquico.

En el tercer momento, la consideración del sacerdocio no como *officium civitatis*, sino como *habitus* nos coloca en presencia del contenido del verdadero sacerdocio: el sacerdocio cristiano. Según Marsilio, las causas finales de las partes de la ciudad en cuanto éstas son hábitos del cuerpo o de la mente humana son “... obras que provienen inmediatamente del hábito; por ejemplo la causa final del armador de barcos es la nave; el uso de las armas y la lucha es la causa final del arte de la guerra; y la causa final del sacerdocio es la predicación de la ley divina y la administración de los sacramentos...”³². Ello plantea la pregunta acerca del origen de este hábito en el caso del sacerdocio. Marsilio responde que su origen

²⁹ DP, I,v,11.

³⁰ “Debemus autem intelligere [...] alias esse causas officiorum civitatis [...] secundum quod officia sunt civitatis, et alias [...] secundum quod sunt habitus corporis aut mentis humanae” (DP, I, vi,10).

³¹ “Praeter hanc autem est auctoritas alia quaedam sacerdotibus humana concessione tradita, ipsorum multiplicato iam numero, propter scandalum evitandum; et haec auctoritas est inter ipsos unius preeminencia super alios dirigendos in templo ad cultum divinum debite fiendum, et ordinandum seu distribuendum de quibusdam temporalibus, que ad usum ministrorum predictorum statuta sunt [...]; quoniam non fit hoc per Deum immediate, sed per hominum voluntatem et mentem, quemadmodum officia cetera civitatis” (DP, I, xix, 6).

³² “Nam finales eorum causae secundum quod habitus corporis aut humane anime, sunt opera que ab illis proveniunt immediate per se, ut navifactive navis, militaris armorum usus aut pugna, sacerdotii vero preedicacio legis divine et secundum illam sacramentorum administracio...” (DP, I, vi, 10).

es Cristo y que su contenido como hábito del espíritu es triple: enseñar la ley de salvación eterna, realizar la transubstanciación del pan y el vino y ejercer el poder de liberar a los hombres de sus pecados³³. Estas tres facultades no apuntan a satisfacer la indigencia humana en este mundo, sino al logro de la vida eterna. Marsilio entiende esta facultad (*auctoritas*) sacerdotal como un "carácter o forma impresa en el alma por la inmediata acción de Dios"³⁴. Esta fundamentación del surgimiento del sacerdocio cristiano como hábito originado en Cristo se presenta como problemática en la *Dictio I*, pues a pesar del propósito marsiliano de proceder solo con el *humanum ingenium*, la existencia del sacerdocio cristiano tiene tres características: 1) es explicada como una promesa a la humanidad de la revelación divina *sobrenatural*; 2) "[...] su necesidad no puede ser demostrada con la razón"³⁵; y 3) su surgimiento se explica mediante institución divina³⁶.

De estos tres momentos que constituyen lo que podríamos llamar la teoría o sistema marsiliano del sacerdocio, resultan tres tipos de sacerdocio. El sacerdocio del primer momento, o falso sacerdocio, puede explicarse racionalmente con facilidad pues fue inventado por los filósofos con el objetivo de asegurar la moralidad y tranquilidad en la comunidad civil³⁷. El segundo o sacerdocio jerárquico admite también una explicación racional pues fue instituido como parte de la comunidad civil por la inteligencia y la voluntad humana con el objetivo de satisfacer la organización burocrático-institucional de la Iglesia. El tercer sacerdocio es problemático pues se fundamenta en una institución divina y sobrenatural; ello parece olvidar el riguroso método racional propuesto para la *Dictio I*. Aquí puede plantearse nuevamente la pregunta acerca de si la fundamentación del verdadero sacerdocio implica una contradicción en la argumentación o si esa presunta contradicción es resuelta de algún modo por Marsilio.

Marsilio resuelve la presunta contradicción nuevamente mediante un gesto teórico racionalista, pues en este caso, como ya lo había hecho en el caso del surgimiento de la *civitas*, considera la historia de la salvación

³³ "[...] per quam siquidem legem praecepta et consilia salutis eterne in ipsius Christi atque apostolorum absentia comprehendere valeremus" (DP, I, xix, 4); v. además, DP, xix, 5.

³⁴ "Et est auctoritas hec sacerdotalis et clavium [...], caracter seu forma quedam anime per immediatam Dei actionem impressa" (DP, I, xix, 5).

³⁵ "Superest autem nobis de sacerdotalis partis necessitate dicere, de qua non omnes homines sic senserunt concorditer, ut de necessitate reliquarum parcius civitatis. Et causa huius fuit, quoniam ipsius vera et prima necessitas non potuit comprehendi per demonstrationem, nec fuit res manifesta per se" (DP, I, v, 10).

³⁶ DP, II, xv, 1-2.

³⁷ "At extra causas positionis legum, que absque demonstratione creduntur, attenderunt philosophantes convenienter valde aliam et pro huius seculi statu quasi necessariam causam traditionis legum divinarum sive sectarum [...]. Hec autem fuit bonitas humanorum actuum monasticorum et civilium, a quibus quies seu tranquillitas communitatum et demum sufficiens vita presentis seculi quasi tota dependet" (DP, I, v, 11).

como una historia que puede ser leída con el lenguaje de la filosofía, de modo tal que esa historia es racionalizada por una lectura filosófica. Así, en primer lugar, interpreta las consecuencias del pecado como una “enfermedad” de la naturaleza humana; en segundo lugar presenta a Dios como un “médico”; y por último, en tercer lugar, presenta la redención del género humano como un proceso que interpreta y lee a la luz de conceptos tomados de la filosofía aristotélica.

Así afirma que “[la naturaleza humana] fue creada por Dios en estado de salud perfecta, pero que, sin embargo, a causa del pecado de los primeros padres, esa naturaleza cayó en la enfermedad”³⁸. De allí que Dios, como buen médico (*peritus medicus*), haya dispuesto los medios necesarios para “sanar la culpa”³⁹.

Si estos pasajes sugieren una simple alegoría y aún no resultan suficientes para evidenciar una racionalización de la historia de la salvación, esa racionalización ingresa con aplomo cuando Marsilio describe el modo cómo Dios ha procedido a efectos de poner a disposición de la humanidad los medios de salvación. Pues Dios, señala, obra como la naturaleza de la Física aristotélica: “[Dios] nunca hace nada en vano ni falla en lo necesario”; por ello dispuso la historia de la salvación como un proceso rigurosa-mente planificado que se desarrolla de modo gradual, desde lo más simple hacia lo más complejo y perfecto. En efecto, Dios, como buen médico, quiso ofrecer “un remedio para el pecado de la humanidad”⁴⁰. Ese remedio fue dispuesto por Él a lo largo de un extenso proceso que Marsilio, siguiendo a Aristóteles, explica como el tránsito “desde lo más fácil hacia lo más difícil”⁴¹. Por ello primero prescribió a los hombres el rito de los holocaustos; luego la circuncisión; después dio a los judíos una Ley, luego sacerdotes y levitas⁴²; y recién por último, mediante su Hijo, anunció la ley evangélica⁴³ e instituyó el sacerdocio⁴⁴, cuya función es “... la enseñanza y la información de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer u omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición”⁴⁵.

Puesto que Dios obra como lo hace la naturaleza, es decir, *ordinate*, no puso a disposición de la humanidad desde el principio y de una sola vez todos los medios de salvación, aunque es obvio que Él podría haber obra-

³⁸ “Ex hac siquidem transgressione primorum parentum infirmata est secundum animam omnis humana successio et infirma nascitur, que ante creata fuerat in statu sanitatis perfecte [...]” (DP, I, vi,2).

³⁹ Cfr. infra, nota 40.

⁴⁰ “[Deus] qui nunquam facit frustra quicquam, neque deficit in necessariis, [voluit] humani casus exhibere remedium [...] scilicet precepta [...], que tamquam contraria transgressioni, sanare deberent egritudinem culpe, que provenit ab illa. Processitque in hiis ordinate valde a facilioribus ad difficiliora, vel peritus medicus” (DP, I, vi,3).

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ DP, I, vi,4.

⁴⁴ DP, I, vi,7.

⁴⁵ DP, I, vi,8.

do de otro modo si así lo hubiera querido. En efecto, Dios habría podido disponer inmediatamente, es decir, "desde el principio, un remedio completo para el pecado de los hombres"⁴⁶, y lo habría podido hacer como si ese *remedium* hubiera sido el resultado de su poder absoluto (*potentia Dei absoluta*). Sin embargo, Dios obró "según un orden conveniente"⁴⁷. Es por ello que Marsilio no considera la historia de la salvación como un don o una gracia *inmediata* de Dios, sino como una ordenada, paulatina y progresiva *deduccio divina*. Por los mismos motivos considera que la institución del sacerdocio no solo ha sido el resultado de la voluntad divina, sino sobre todo de un paulatino despliegue que avanzó "...desde lo menos perfecto a lo más perfecto y, por fin, hacia lo perfectísimamente conveniente para la salvación del género humano"⁴⁸.

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

V

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

Ante todo debería tenerse en cuenta como Marsilio *no* entiende las relaciones entre razón y revelación dentro del programa argumentativo de

⁴⁶ DP, I,vi,6.

⁴⁷ "secundum convenientem ordinem" (DP, I,vi,4).

⁴⁸ "Fuit autem deduccio hec divina conveniens valde, quoniam de minus perfecto ad magis, et demum ad perfectissimum conveniencium humane salutis. Nec est opinandum propterea, quin Deus potuisset, si voluisset, statim a principio lapsus humani remedium adhibere perfectum. Sed sic egit, quia sic voluit et decuit [...]" (DP, I,vi,6).

la *Dictio I* del *Defensor Pacis*. Marsilio no admite una oposición o contradicción entre razón y revelación. Por ello no puede haber admitido la doctrina conocida como "de la doble verdad" que constituye la doctrina más frecuentemente atribuida al averroísmo. Y aunque admite que razón y revelación son diferentes, tampoco admite una separación entre ambas, sino que procura un acercamiento entre ambas. En efecto, en la *Dictio I* Marsilio procede programáticamente concediendo siempre una clara primacía a la razón y atribuyendo a ésta la función de *leer racionalmente los datos provenientes de la revelación*. De ese modo la revelación queda incluida dentro del programa explicativo de la filosofía, y ésta es presentada como un nivel de conocimiento que, en cierto modo, puede dar cuentas de los datos de la teología. Así la *Dictio I* no se limita a fundamentar racionalmente, sino que además se propone que la revelación sea asumida por la racionalidad. Ello hace de Marsilio un peculiar racionalista que aspira a que la razón explique y dé cuentas de la historia de la salvación y de la revelación: si bien ésta constituye una verdad revelada por Dios, sin embargo ella puede ser también esclarecida desde la filosofía.

Parece obvio observar que tal envoltura asunción de la teología por parte de la filosofía no fue frecuente en la Baja Edad Media. En esos años ningún autor intentó explicar la revelación mediante la razón y ninguno propuso que la teología fuera asumida dentro de un programa de exégesis racional o filosófica. La pregunta que se impone ahora es: ¿de dónde proviene ese *modus operandi* marsiliano?

Sabemos que los teólogos del Islam y los filósofos árabes discutieron extensamente las relaciones entre la filosofía y el Corán. No es el caso detenernos aquí en detalle acerca de esas discusiones. Sí podemos aludir sintéticamente a la solución de Averroes, quien en su *Tratado decisivo* (*Kitāb Facl al-maqāl*) propuso establecer el correcto *status* de la filosofía en el Islam y resolver los conflictos entre razón y revelación⁴⁹. Lo hizo a partir de una diferenciación entre tres distintas clases de hombres. A la primera clase pertenecen los filósofos, es decir los hombres que proceden de modo inexorablemente demostrativo; Averroes los llama espíritus *científicos*. En segundo lugar llama espíritus *dialécticos* a los teólogos, cuyas demostraciones son solo probables. Y en tercer lugar coloca a los simples creyentes, cuyas argumentaciones son meramente *retóricas*; éstos se satisfacen solo con las imágenes y los sentimientos de la religión y solo saben leer el sentido literal del texto sagrado. Si bien el Corán es la verdad revelada por Dios a todos los hombres, su contenido es entendido por cada uno de ellos de acuerdo al nivel de saber en el que se encuentra: científico, dialéctico o retórico.

Aunque esta diferenciación entre las tres clases de hombres y la determinación precisa de cada clase merecería un tratamiento más profun-

⁴⁹ El tratado *Kitāb Facl al-maqāl* de Averroes es accesible en la trad. francesa de Marc Geoffroy: Averroès, *Discours décisif* (Introducción de Alain de Libera), Paris, 1996.

do⁵⁰, interesa aquí la tercera clase, los filósofos. Éstos son, según Averroes, los únicos hombres que saben ir más allá de las expresiones externas o puramente simbólicas del texto; solo ellos saben utilizar la lógica, la física y la metafísica aristotélicas para aferrar con ellas, racionalmente, el sentido oculto de la verdad revelada en el texto sagrado del Corán. Es obvio que los teólogos pueden alcanzar una interpretación probable y que también los simples fieles están en condiciones de alcanzar una verdad "popular" acerca del Corán. Pero aunque cada lectura del Corán debe mantenerse en su propio nivel, la más elevada, verdadera y completa lectura de su texto la ofrece recién su interpretación filosófico-racional⁵¹.

Estas consideraciones sugieren que la conducta de Marsilio al momento de explicar el surgimiento de la *civitas* y la institución del sacerdocio cristiano pueden interpretarse a la luz de su cercanía con la del prototipo del filósofo de Averroes, esto es, con los hombres que intentan aferrar racionalmente la revelación. Pues también Marsilio lee la revelación cristiana a la luz de misma interpretación racional a la que el filósofo de Averroes debe someter el texto del Corán. Es verdad que Marsilio nunca alude al método que utiliza. También es verdad que tampoco ofrece ninguna referencia explícita acerca de su conducta metodológica. Y por lo demás, resulta imposible demostrar con pruebas históricas que Marsilio ha accedido a una lectura inmediata de esas posiciones o conductas metodológicas en los textos de Averroes. Pero a pesar de ello podemos, por lo menos, poner de manifiesto la proximidad metódica que existe entre el procedimiento utilizado en la *Dictio I* y la conducta que Averroes preescribe a los filósofos. Resulta difícil explicar esa similitud mediante una casualidad o una simple coincidencia.

VI

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

De entre esas tesis debe ser mencionada, en primer lugar, la referida a la *unitas intellectus*. Puesto que la vida en común de los hombres produce conflictos, debe ser instituida una norma mediante la cual puedan ser reguladas las relaciones humanas⁵². Marsilio trata detalladamente el

⁵⁰ Una exégesis del *Tratado decisivo* ofrece Marc Geoffroy en "L' almohadisme théologique d' Averroès (Ibn Rušd)", en: *Archives d' histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 66 (1999), pp. 9-47, esp. pp.19-25.

⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

⁵² "Verum quia inter homines sic congregatos eveniunt contenciones et rixe, que per normam iusticie non regulate causarent pugnas [...] oportuit in hac communicatione statuere iustorum regulam" (DP, I,iv,4).

problema de la búsqueda del mejor legislador y de la elaboración de la mejor ley. Luego de una argumentación muy bien fundamentada que constituye uno de los pasajes mejor logrados del *Defensor Pacis*, Marsilio concluye que el mejor legislador es la totalidad de los ciudadanos⁵³ y que la ley es “un ojo constituido por muchos ojos” (*oculus a multis oculis*)⁵⁴. Esta teoría marsiliana de la ley sugiere la idea de un trabajo intelectual totalizante y abarcador, que compromete la actividad intelectual pasada, presente y futura de muchos hombres. Esa idea inspiró hace ya muchos años a Erminio Troilo, quien expuso en Padua una tesis según la cual Marsilio habría transferido la doctrina filosófica de la unidad del *intellectus agens* a la teoría política de la ley⁵⁵. La consecuencia de esa transferencia habría sido, según Troilo, la tesis política de la unidad de la *mens* y la *voluntas* de todo el pueblo en la elaboración de la mejor ley. Marsilio definió esa unidad como *anima universitatis civium*⁵⁶. Ello permitió a Troilo establecer una suerte de ecuación entre la unidad de *mens* y *voluntas* de todo el pueblo y la *unitas intellectus* que, según Averroes, es necesaria para alcanzar la verdad completa. Este mismo problema fue retomado recientemente por Alain de Libera quien definió esa actividad intelectual común de todos los hombres como una “*recherche collective de la vérité*”⁵⁷. Creo que queda fuera de toda duda que la unidad de todo el pueblo en torno de la tarea común de elaboración de la ley entendida como *oculus a multis oculis* bien puede ser interpretada como el resultado de una lectura marsiliana de la doctrina averroísta de la *unitas intellectus* que luego habría sido aplicada o utilizada por Marsilio políticamente. Es verdad que tampoco en este caso tenemos alguna prueba histórica positiva de que Marsilio haya leído y asumido políticamente esa tesis filosófica. Por ello el averroísmo de Marsilio permanece, también en este punto, solo como una simple posibilidad.

También una influencia —siempre posible— de Averroes sobre Marsilio es sugerida por su fugaz mención de la tesis de la *generatio hominum indeficiens*, es decir de la tesis que sostiene que la generación de la especie humana nunca puede disminuir ni, menos aún, fallar⁵⁸. Se trata de una afirmación que sugiere, a su vez, la tesis de la eternidad del mundo.

En síntesis: *felicitas civilis, unitas intellectus, aeternitas mundi*, predominio del principio de la conservación de la especie y racionalización de

⁵³ “[...] ad propositam intencionem redeamus, demonstrare scilicet legumlacionis auctoritatem humanam ad solam civium universitatem aut eius valentiorum partem pertinere...” (DP, I,xii,5).

⁵⁴ DP, I,xi,3.

⁵⁵ Cfr. E. Troilo, “L’ averroismo di Marsilio da Padova”, en: A. Checcini / Norberto Bobbio (eds.), *Studi raccolti nel VI centenario della morte di Marsilio da Padova*, Padova, 1942, pp. 50-77.

⁵⁶ DP, I, xv,6.

⁵⁷ Cfr. Alain de Libera, *Penser au moyen âge*, Paris, 1991, p. 139.

⁵⁸ “[...] electio deficere nunquam potest, generatione hominum indeficiente” (DP,I,x,7); también: I,xvii,10.

la explicación teológica del surgimiento del sacerdocio y de la historia de la salvación. A pesar de ello, y contra las afirmaciones de Bruno Nardi, la historiografía sigue dudando —quizá con razón— acerca de la posibilidad de que Marsilio haya recibido estas tesis de Averroes. Creo que se trata de una duda bien fundada: mientras no dispongamos de alguna prueba histórica de esa recepción solo podremos hablar de simples posibilidades o sospechas sugeridas por las proximidades teóricas verificables entre esas doctrinas marsilianas y las del filósofo árabe. Además Marsilio nunca se autocalificó como averroísta; tampoco fue calificado como averroísta por sus contemporáneos; y por fin, el averroísmo en el terreno de la teoría política —con excepción de algunas menciones que señala Hübener⁵⁹— no parece haber despertado ni la atención ni la reacción de los contemporáneos de Marsilio o de los estudiosos de los siglos subsiguientes. Por todos esos motivos la categoría “averroísmo político” parece seguir siendo una invención de la historiografía inaugurada por Bruno Nardi. De allí que su demitificación (Piaia) haya logrado transformarlo en un simple nombre cuyo empleo reiterado, pero impropio, sería el responsable de la existencia del averroísmo político. Ello, sin duda, hace muy difícil seguir utilizando esa categoría.

A pesar de que la historiografía ha impugnado la utilización de una categoría, ella no puede poner en duda la efectiva presencia en Marsilio de una clarísima actitud metodológica racionalista que no encuentra paralelo en ningún autor medieval y que solo parece explicarse a la luz del pensamiento averroísta. ¿Cómo, pues, deberíamos tipificar —sobre todo— la conducta de Marsilio que se muestra tan similar a la conducta de Averroes en su búsqueda de una solución del conflicto entre filosofía y revelación y que, en Marsilio, asume la forma de la lectura de la revelación desde la filosofía? Independientemente de la posibilidad de probar histórica y documentalmente que la conducta metodológica de Marsilio provenga de Averroes, aquí mi intención solo ha sido plantear la pregunta acerca de si, a pesar de la ausencia de esas pruebas, la historiografía no tiene el derecho de volver a preguntar por las causas que movieron a Nardi a utilizar la categoría “averroísmo político” para expresar con ella un determinado procedimiento metodológico. Sin duda, aún queda abierta la pregunta acerca de si se trata, o no, de una efectiva influencia de Averroes sobre Marsilio.

ABSTRACT

Bruno Nardi was the first in labelling Marsilius of Padua's Thought as “political averroism”. However, since the Christian Middle Ages had no access to Averroes' political Philosophy, Nardi could not speak of political averroism in Marsilius' Thought regarding his political ideas but instead alluding to his philo-

⁵⁹ Cfr. Hübener, *ut supra*, nota 8, p. 224.

sophical conceptions and, especially, to his methodological attitudes towards the relationship Faith-Reason in the *Defensor Pacis*. From Nardi's assessment onwards "political averroism" became a polemical historiographical category, which led eventually to a scholar dispute on the existence or non existence of such a philosophical stream in the Mediaeval Thought. In fact, several passages of the *Defensor pacis* stress the distinction between Revelation and Reason, a distinction that clearly favours a rationalist attitude. Marsilian rationalism is, however, fluctuant. For instance, when Marsilius explains the birth of the *civitas*, this institution is attributed to the original sin, instead of being deduced from the concept of nature. Such a theoretical profit of the History of Salvation seems to deny (or at least to weaken) Marsilius' rationalism. This paper seeks to answer three questions: a) if Marsilius puts limits to Revelation in the *Defensor pacis*; b) which is the range of these limits; and c) if these limits to Revelation may be considered an averroist influence in Marsilius' Thought.