

NOTA SOBRE EL ARISTOTELISMO Y EL AVERROISMO POLITICO DE MARSILIO DE PADUA

Julio A. Castello Dubra¹

SÍNTESE - Nos últimos anos, cada vez mais os "ismos" estão sendo deixados de lado. Neste sentido, quando se fala de aristotelismo ou de averroísmo de Marsilio de Pádua, torna-se necessário examinar o que se entende precisamente por tais atributos e, depois, até que ponto, mesmo de forma aproximativa, eles podem ser aplicados a Marsilio.

ABSTRACT - In the last years more and more "isms" are left aside. Therefore, if someone deals with the Aristotelism or the Averroism of Marsilius of Padua, it's necessary to examine the exact meaning of such attributes and then look as far as they can be applied though approximatively to Marsilius.

1. El sentido y el alcance del aristotelismo y/o el presunto averroísmo de Marsilio ha sido una de las "cuestiones marsilianas" más arduamente debatidas. En términos generales, la existencia misma de una corriente caracterizable como "averroísmo político" ha sido puesta en duda, y por lo demás, su fortuna parece sufrir vicisitudes análogas a las del concepto general de "averroísmo latino".¹ La evolución de las tendencias historiográficas ha marcado de algún modo el fin de la guerra de los "ismos", y decretado la muerte de tales etiquetas históricas, cuyo contenido no puede pasar del de una simplificación aproximativa, con el fin de introducirse en fenómenos históricos complejos que deben ser analizados con mayor detalle. De todos modos, la exigencia de una adecuada comprensión del pensamiento político de Marsilio obliga a reconsiderar la significación de su aristotelismo, y su encuadre según ciertos rasgos característicos, sin que por ello haya que comprometerse con filiaciones doctrinales de verificación controvertida.

¹ Universidad de Buenos Aires.

¹ Una síntesis de la literatura sobre el averroísmo latino del S. XIII puede verse en Imbach, R., "L'averroisme 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; un cuestionamiento del concepto de "averroísmo político" en Piaia, G., "'Averroisme politique', anatomie d'un mythe historiographique" en *Orientalische Kultur und europäische Mittelalter*. Berlin-New York, 1985, (Miscellanea Medievalea, 17) pp. 288-300.

2. Una primera forma de aproximarse a un contenido preciso del pretendido averroísmo de Marsilio es hacer explícito, en primer lugar, qué es lo que se quiere mentar, en general, bajo el término de “averroísmo” o aristotelismo “heterodoxo”, “radical”, “rígido”, etc. Según la evolución de la clásica historiografía filosófica, podemos entender bajo tal denominación a una concepción que reúna todos o algunos de los siguientes elementos característicos:

- (i) una interpretación de Aristóteles con un interés exclusivamente filosófico, sin compromiso de conciliación con el dogma, y sin un intento de utilizar categorías aristotélicas en función de una elaboración teológica; la expresión metodológica de esta actitud se traduce una estricta delimitación entre el conocimiento racional y demostrativo por una parte, y el saber al que se accede sólo mediante la Revelación y la fe por la otra;
- (ii) un conjunto de tesis filosóficas paradigmáticamente identificatorias, y resultantes de la actitud descrita en (i), básicamente, la eternidad del mundo y la unicidad del intelecto agente;
- (iii) un interés predominante por el conocimiento natural, tomando como paradigma a la física y la biología aristotélica, de lo cual resulta, en el plano antropológico, una tendencia a absorber la realidad específicamente humana en el ámbito de lo natural: dicho de otro modo, a reducir la antropología a un capítulo de la *scientia naturalis*.

3. Con este esquema como punto de partida, un segundo paso en la clarificación del averroísmo marsiliano debería estar dado por la distinción entre dos diversos sentidos según los cuales se podría atribuir a Marsilio la participación en las características generales atribuibles al averroísmo, a saber:

- a) la probable adhesión de Marsilio a tesis calificables como averroístas en el campo teórico-especulativo o metafísico; y
- b) la adhesión de Marsilio a doctrinas políticas que reconozcan su fuente o influencia en Averroes:

La solución de estas cuestiones tropieza con diferente tipo de dificultades. En general, la reconstrucción de toda una filosofía teórica marsiliana a partir de elementos dispersos en su obra polémica y política ofrece un trabajo arduo y de pocas perspectivas, lo que no significa que no haya habido serios intentos en tal dirección.² Ahora bien, si de lo que se trata es, en particular, de detectar el averroísmo teórico de Marsilio, los indicios parecen aún más escasos, más allá de un par de alusiones a la teoría de la generación eterna en el *Defensor pacis*.³ Pero por otra parte, es preciso deslindar esta cuestión de la posible presencia en Marsilio de tesis políticas de reconocida influencia averroísta, análogas, por ejemplo, a las de Juan de Jandún. En este sentido, no han faltado las precisiones respecto de puntos discordantes entre ambos pensadores, particularmente en lo

² El caso más destacable es la obra de P. Di Vona (*I principi del Defensor pacis*, Napoli, 1974), cuyo mayor mérito es haber contribuido a reconsiderar la significación de la filosofía especulativa de Marsilio; sin embargo, su relectura del *Defensor pacis* a partir del valor de sus “principios teóricos” fundamentales, y en especial, del uso de la analogía, es quizá demasiado ambiciosa.

³ Cf. DP I ix, 7; xvii, 10.

que concierne a la prioridad otorgada por Juan de Jandún a la felicidad especulativa como fin de la *civitas* por sobre el bien práctico-político,⁴ lo que marcaría una toma de distancia respecto de la posición de Marsilio en el *Defensor pacis*. Allí el *bene vivere* que es causa final de la *civitas* reúne tanto el ejercicio de las “virtudes especulativas” como el de las “prácticas”, sin que pueda establecerse algún tipo de preeminencia entre ambas; en todo caso, la *felicitas civilis* está presentada como el mejor de los bienes deseables por el hombre.⁵ Sin embargo, la solución definitiva de todas estas cuestiones se enfrenta al obstáculo de determinar la legitimidad de la atribución a Marsilio de las *Quaestiones super Metaphysicae libros I-VI* (en las que sostienen tesis similares a las de Juan de Jandún) punto sobre el cual no parece que pueda esperarse mayor progreso.⁶

4. Sin pretender una última palabra sobre el averroísmo marsiliano, tal vez pueda alcanzarse una conclusión más provechosa acotando los límites de la cuestión y circunscribiéndola al *Defensor pacis*. A diferencia de las dificultades que presentan las cuestiones antes mencionadas, resulta más viable determinar con cierta seguridad la significación del “averroísmo político” de Marsilio, si entendemos por tal la *proyección en el plano político de algunos de los rasgos constitutivos del aristotelismo “rígido” o heterodoxo*. Siguiendo los términos enunciados en 2., tendríamos para analizar como posibles rasgos averroístas de Marsilio los siguientes elementos:

- (i)' la aplicación al plano político de la estricta delimitación entre el conocimiento racional y demostrativo y lo sabido sólo por fe;
- (ii)' la transposición a nivel político de tesis especulativas averroístas, por ejemplo, la unicidad del intelecto agente;
- (iii)' la tendencia predominante a definir los aspectos de la realidad política humana en términos de la ciencia natural.

4.1. La clásica distinción y separación entre los conocimientos obtenidos según el canon aristotélico de la ciencia demostrativa y los conocimientos derivados de la Revelación y admitidos por fe, forma parte de una propuesta metodológica explicitada por el propio Marsilio, y que da sentido a la estructura misma del *Defensor pacis*. Al inicio de la obra se propone, en primer término, proceder por *demonstración* racional a partir de principios evidentes a todo entendimiento humano (primera *dictio*); y para un segundo momento de la argumentación se deja la *confirmación* de las tesis demostradas con el testimonio de la Revelación y las autoridades consagradas, y la *refutación*, sobre la misma base, de las tesis adversarias (segunda *dictio*).⁷ En concordancia con esta

⁴ El punto ya había sido señalado por Grignaschi en “Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun” *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo* 70 (1958) pp. 432-36.

⁵ Cf. *DP* I i, 7; iv, 1; cf. Quillet, J., “L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme” en *Medioevo* 5 (1979) pp. 98-99; cf. Gewirth, A., *The Defender of Peace. Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York, 1951, vol. I, p. 64; p. 78, n. 8.

⁶ Cf. Di Vona, P., “L'ontologia di Marsilio da Padova nelle *Quaestiones I-II super IV^{um} librum Metaphysicae*” en *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, Napoli, 1978, pp. 251-258; Quillet, J., “L'aristotélisme de Marsile de Padoue...” en *Medioevo* 5 (1979) pp. 124-5; Grignaschi, M., “L'ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del Trecento?” en *Medioevo* 5 (1979) pp. 204-10.

⁷ Cf. *DP* I, i, 8.

metodología se divide el “vivir bien” aristotélico “en dos especies”: uno temporal, acerca del cual los filósofos lo han dicho casi todo de modo perfecto, y otro eterno, del cual “no pudieron dar convencimiento por demostración [...] ni fue de las cosas manifiestas por sí mismas.”⁸ La forma de institución de la ley y del gobierno de la que se tratará, al menos en la primera *dictio*, es aquella que puede establecerse por demostración, la que proviene “inmediatamente del arbitrio de la mente humana”, por oposición a la institución directa y extraordinaria por parte de Dios, la cual se tiene “por simple creencia y sin razón.”⁹

Desde ya que la rigidez de esta delimitación de ámbitos se ve debilitada por la aplicación inconsecuente que de ella hace el propio Marsilio: en plena primera *dictio*, la explicación de la causa final del sacerdocio recurrirá al vivir bien “eterno” que había sido expresamente excluido de este momento de la investigación. La necesidad de la institución del sacerdocio se inserta en una larga explicación de la economía de la salvación, tal como se desprende del texto revelado.¹⁰ El sacerdocio revelará finalmente su origen sobrenatural en Dios, única forma de dar cuenta del único sacerdocio *verdadero*, esto es, el sacerdocio *cristiano*.¹¹ Pero no sólo la Revelación irrumpe en el contexto de la primera *dictio* sino que en la segunda, importantes conclusiones de la eclesiología marsiliana son remitidas, además de los fundamentos escriturarios, a argumentaciones racionalmente evidentes y anteriormente demostradas: para Marsilio, los mismos argumentos que atribuyen la autoridad legislativa y la institución del príncipe a la *universitas civium*¹² son válidos para demostrar – con sólo cambiar el correspondiente “término medio”: a) que a la *multitudo fidelium* le corresponde la autoridad de excomunión;¹³ b) que la *universitas fidelium* es la que promueve las jerarquías eclesiásticas;¹⁴ c) que el concilio es quien define las verdades de la fe,¹⁵ y determina las prescripciones relativas a los ritos y al culto.¹⁶

(La preceptiva metodológica que a primera vista parece responder a la autoexigencia de descartar todo tipo de pruebas extrínsecas, y que coincide con la preocupación averroísta de deslindar rigurosamente el conocimiento racionalmente demostrativo de toda aceptación de una verdad de fe, obedece en verdad al propósito central que motiva la obra. De lo que se trata es de refutar una “perversa opinión” – la doctrina teocrática de la *plenitudo potestatis* papal, es decir, la pretensión de que el poder temporal se subordine, en última instancia, a la autoridad espiritual del papado – la cual constituye una singular *causa de discordia* civil que amenaza al “imperio romano.”¹⁷ Puesto que se habrá de

⁸ Cf. DP I iv, 3.

⁹ Cf. DP I vii, 3; xii, 1; ix, 2.

¹⁰ Cf. DP I vi, 1-8.

¹¹ DP I v, 13. Por cierto que esto se refiere sólo al aspecto esencial o inseparable del sacerdocio – la *potestas ordinis*, relativa a la administración sacramental; el aspecto inesencial del sacerdocio – la *potestas jurisdictionis* – Marsilio lo remite a un fundamento humano: cf. DP II xv, 5-6.

¹² Cf. DP I xii, 5 ss..

¹³ Cf. DP II vi, 12.

¹⁴ Cf. DP II xvii, 11.

¹⁵ Cf. DP II xx, 4.

¹⁶ Cf. DP II xxi, 9.

¹⁷ Cf. DP I i, 3.

examinar una causa de discordia, se requiere una investigación positiva acerca de los fundamentos de la constitución de los regímenes civiles y de la autoridad política humana. Pero por tratarse al mismo tiempo de una opinión que ha sido “ocasionalmente derivada” (*occasionaliter sumpta*), esto es, *arbitraria*, *contingente* o incorrectamente derivada de un hecho sobrenatural – posterior al tiempo de Aristóteles, y ajeno a la esfera de la que se podía ocupar¹⁸ – se la deberá *refutar* invalidando precisamente tal deducción a partir de los principios contenidos en la Revelación. La delimitación de ámbitos no se orienta a separar, sino precisamente a *articular* los dos aspectos primordiales del objetivo teórico-político de Marsilio: dar un fundamento “científicamente” concluyente – por una vía racional y demostrativa – a la independencia de la autoridad política humana, y al mismo tiempo, desvincular los principios originados en la Revelación de toda implicancia política. He aquí los dos resultados fundamentales de la primera y segunda *dictio*: el legislador humano o la *universitas civium* es la *auctoritas legislativa* y la fuente de la soberanía de la *pars principans* o gobernante; Cristo no vino a instituir ningún tipo de régimen temporal, y el sacerdocio que fundó no detenta ningún poder coactivo.

4.2. El segundo aspecto a considerar, la transposición al plano político de tesis ejemplarmente identificables con el averroísmo, nos retrotrae al terreno de las discusiones de difícil solución. En un antiguo y pretencioso artículo, Troilo ha interpretado el averroísmo de Marsilio precisamente como el momento destacado de la transición y culminación del averroísmo especulativo en la filosofía práctica.¹⁹ La doctrina de la unicidad del intelecto agente se traduciría políticamente en la unidad específica humana concebida como la *mens* y la *voluntas* del pueblo y del Estado.²⁰ Más allá de que la única base textual que podría avalar tal transposición es el pasaje del *Defensor pacis* donde se describe analógicamente a la ley como procedente del “*anima universitatis civium*”,²¹ la cuestión remite, a su vez, a la opinión que se tenga respecto del universalismo o el particularismo del pensamiento político del paduano. En efecto, la transposición política del intelecto agente averroísta en cuanto razón universal implica la afirmación de un “Estado universal”, punto sobre el cual Marsilio rehúsa pronunciarse en el *Defensor pacis*.²²

4.3 Llegamos así al punto principal en que resulta más claramente destacable el tono “averroísta” del discurso del paduano: la tendencia marsiliana a fundar las bases de la política en los principios de la ciencia natural.²³ Volviendo a la cuestión de la delimitación entre el conocimiento racional y las verdades de la fe, cabe aclarar que el discurso racionalmente demostrativo asignado a la primera *dictio* se corresponde, en verdad, con el ámbito de las *causas naturales* que se producen con regularidad y frecuencia, “en su mayor parte” (*secundum plurimum*), expresión equivalente al “*hos epi tò poloû*” de la física aristotélica. Marsilio

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Troilo, E., “L’averroísmo di Marsilio da Padova” en *Studi raccolti nel VI centenario della morte di Marsilio da Padova*. Padova, 1942, pp. 50-77.

²⁰ Cf. Troilo, E., “L’averroísmo di Marsilio da Padova...” *op. cit.*, pp. 66.

²¹ Cf. DP I xv, 6.

²² Cf. DP I xvii, 10.

²³ Cf. Gewirth, A., *op. cit.*, pp. 42, 47-53, 57-8, 209.

advierte que su investigación sobre las causas y acciones por las cuales debe ser creada la parte gobernante concierne a aquellas causas que acontecen con regularidad y en la mayor parte de los casos (*frequenter et in pluribus*).²⁴ En tal sentido debe entenderse el abandono de la causa sobrenatural en este momento de la investigación: la institución inmediata de la ley o de un gobierno por parte de Dios es dejada de lado no tanto por un cuestionamiento o indiferencia respecto de su verdad, sino más bien debido a su carácter de excepcional o *extraordinaria*, lo que imposibilita extraer consecuencia alguna para el aprendizaje de la ciencia política. Por el contrario, acerca de aquel tipo de causas que suceden con frecuencia y en la mayor parte de los casos – la institución inmediata por parte de la mente humana – puede determinarse con certitud “cuál es y con qué acción debe ser instituida, partiendo de lo que resulta mejor o peor para la organización política.”²⁵

El naturalismo del discurso político de Marsilio se evidencia, ante todo, en los principios primeros de la argumentación. Según se había dicho, las demostraciones de la primera *dictio* debían partir de principios evidentes a todo entendimiento humano. Pues bien, el principio fundamental “de casi todo lo que hay que demostrar” reconoce un fuerte acento natural: todos los hombres tienen *naturalmente* una apetencia por la vida suficiente, y rehuyen y se apartan de lo contrario. En virtud de esta inclinación es que los hombres “conviniéron” en la necesidad de la comunidad política. Las connotaciones fisiológicas del principio son ineludibles: este impulso natural alcanza a todo ser humano que no sea *orbatus* o esté “impedido” de alguna otra manera, y es, por lo demás, extensible a *todo el género animal*.²⁶ La evidencia misma del principio parece presentar un carácter natural, en la medida en que se la presume para todo entendimiento humano “no corrompido por naturaleza, hábito o afección perversa”.²⁷ Igual connotación fisiológica hay que atribuir al principio de que “el todo es mayor que la parte”, del que Marsilio hará un uso decisivo. Este principio vale según Marsilio no sólo “en la magnitud o la masa”, sino también “en la fuerza activa y la acción”²⁸, es decir, no sólo en un sentido matemático, sino además en un sentido físico, para una totalidad corpórea y orgánica.

En concordancia con el contenido naturalista de los principios de la argumentación, la seguridad y la certeza de las conclusiones que Marsilio pretende derivar de él, que constituyen lo más significativo de su propuesta política, son remitidas a aquella “regularidad y frecuencia” propia de la causalidad natural. Llegados al punto principal de su especulación teórico-política, la investigación de la fuente de la *auctoritas legislativa* y del poder coactivo de la *pars principans*, la tesis principal que identifica esta fuente con la *universitas civium* o su *valentior pars* se funda en la regularidad del operar de una naturaleza que no puede ser sino “sana en su mayor parte”. La autoridad legislativa ha de

²⁴ Cf. DP I ix, 2.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cf. DP I iv, 2.

²⁷ Cf. DP I i, 8.

²⁸ Cf. DP I xiii, 2.

corresponderle “a aquél de quien puedan provenir únicamente las mejores leyes”. La *universitas civium* quiere la permanencia de la comunidad civil; quiere las leyes más adecuadas, y sabe discernirlas, pues “de lo contrario habría error o defecto en la naturaleza en la mayor parte de los casos, lo cual es imposible por la ciencia natural.”²⁹ La certeza y apodicticidad que Marsilio pretende para la ciencia política – a diferencia de Aristóteles, para quien la política no puede alcanzar la apodicticidad de las ciencias teóricas, por tratar acerca de las acciones humanas, que son contingentes³⁰ – se funda en la apelación a esta invariabilidad de la causalidad natural.

5. El averroísmo de Marsilio resulta así más fácilmente entendible caracterizado como una “actitud” o un “perfil”, que bajo una clasificación doctrinaria o en la filiación de una escuela o movimiento. Esta actitud puede ser precisada convenientemente en la explicitación de un conjunto de rasgos bien delimitados, que giran fundamentalmente en torno de la aplicación a la *scientia civilis* de ciertas preceptivas metodológicas y ciertos conceptos operativos fundamentales. Con ello, no se intenta incluir a Marsilio en el averroísmo como partícipe de un movimiento de vigencia histórica comprobada: antes bien se apela a ciertas caracterizaciones de la historia de la filosofía – eventualmente convencionales –, con el fin de trazar una caracterización más precisa del pensamiento político de Marsilio.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. Quillet, J., “L’aristotélisme de Marsile de Padoue” en *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin, 1963, (Miscellanea Mediaevalia, 2) p. 697; Gewirth, A. *op. cit.*, pp. 45-9. Esto marca otra diferencia con Juan de Jandún: Cf. *Quaest. I circa librum Rethoricae* (Ms. Erfurt fol 121r): “... questiones de rebus civilibus, quae sunt opera humana, propter varietatem et transmutationem huiusmodi rerum, sunt minus certitudinales et debilius cognoscibilia quam questiones que sunt de rebus speculabilibus, maiorem uniformitatem et fixationem habentibus, et hoc satis docet Aristoteles in *1^a Ethicorum*...” (Citado en Grignasci, M., “Il pensiero politico e religioso...” *Bulletino dell’Istituto storico italiano per il medioevo* 70 (1958) pp. 453.