

## LAS PASIONES EN LA TEORÍA POLÍTICA MEDIEVAL. TOMÁS DE AQUINO, DANTE Y MARSILIO DE PADUA

FRANCISCO BERTELLONI  
*Universidad de Buenos Aires*

### RESUMEN

El artículo trata del problema de la pasión en tres textos: *De Regno* de Tomás de Aquino, *De Monarchia* de Dante y *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Aunque el problema de la pasión aparece con fuerza recién en la teoría política del Renacimiento, en la edad media las pasiones tienen un lugar en los textos políticos. Tomás de Aquino trata el problema y lo focaliza en el tirano; muestra que las pasiones del gobierno tiránico lo transforman en un *regimen iniustissimum*. Dante concentra el tema en el Emperador. Según Dante, el Emperador es el más justo de los hombres, por ello la pasión está totalmente ausente de él y por ello sus decisiones son absolutamente justas. En Tomás y en Dante el tema de la pasión muestra una fuerte tendencia hacia la personalización del tema de la pasión *en el gobernante*, o bien porque ella está presente en el tirano (Tomás), o bien porque ella está ausente del Emperador virtuoso (Dante). Diferente es el caso de Marsilio, pues evita la personalización de la pasión. Marsilio no asocia el tratamiento del problema de la pasión con el gobernante, sino con la ley. Así traslada el tratamiento del tema hacia la ley y muestra que el gobierno de la ley es mejor que el gobierno del mejor hombre porque la ley es la garantía contra la irrupción de la pasión en el gobierno.

*Palabras clave:* Pasiones, teoría política medieval, Tomás de Aquino, Dante, Marsilio de Padua.

### ABSTRACT

The paper deals with the problem of passions in three medieval political texts: *De Regno* of Thomas Aquinas, *De Monarchia* of Dante Alighieri and *Defensor Pacis* of

Marsilius of Padua. Although the problem of passion intensively appears only in the political theory of the Renaissance, in the Middle Ages the passions have a place in political texts. Thomas Aquinas focuses the problem on the tyrant; he shows that the passions of the tyrannical government make it an *regimen iniustissimum*. Dante focuses the passions on the Emperor. According to Dante, the Emperor is the justest of men, so the passion is totally absent from him and therefore his decisions (laws) are absolutely just. According to Thomas and Dante the theme of passion shows a strong trend towards the personalization of passion in the ruler, or because the passion is present in the tyrant (Thomas), or because it is absent from the virtuous Emperor (Dante). On the contrary, Marsilius moves away from the identification of passions with the ruler; he associates the passion with the law. Marsilius moves towards addressing the subject of passion in association with the law and shows that the rule of law is better than the rule of the best man for the law is a guarantee against the outbreak of passion in the government

*Keywords:* Passions, medieval political theory, Thomas Aquinas, Dante, Marsilius of Padua.

## I. TOMÁS DE AQUINO: LA CONCENTRACIÓN DE LAS PASIONES EN EL TIRANO

En el *Prologus* al *De regno*, Tomás de Aquino promete desarrollar dos temas, el *origo regni* y el *officium regis*. A ello agrega que las tres principales fuentes de su argumentación serán la *auctoritas divine Scripture*, los *dogmata philosophorum* y los *exempla laudatorum principum*<sup>1</sup>. Entre estas fuentes, Tomás no menciona –al menos no lo hace explícitamente– las virtudes, las pasiones, o los vicios. Esta omisión es, por lo demás, curiosa, sobre todo teniendo en cuenta que el *De regno* ha sido tipificado por los historiadores de la teoría política medieval como un tratado perteneciente al género de los *specula principum*<sup>2</sup>, género caracterizado como “catálogo de vicios y virtudes”, es decir, como una suerte de *speculum* en el que el *rex* permanentemente debía mirarse para verificar si su conducta como *rex* confirmaba una “ética de gobierno” virtuosa, o si, en cambio, se apartaba de esa ética porque ejercía un gobierno perverso<sup>3</sup>.

1 Cito página y líneas del *De regno* (=DR) en la ed. de HYACINTHE-F. DONDAINE, *De Regno ad regem Cypri*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, T. XLII, 449 ss.

2 Cf. W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters*, Leipzig, K.W. Hiersemann, 1938, 195 ss.

3 Cf. J. MIETHKE, *Las ideas políticas de la edad media*, trad. del alemán de F. BERTELLONI, Buenos Aires, Biblos, 1993, 26. Sobre el *De regno* de Tomás v. *ib.*, 80 ss.

Sin embargo, aunque virtudes y vicios no se encuentran entre los recursos que menciona Tomás, ya desde las primeras páginas de su tratado sugiere que ellos asumen una relativa importancia en su teoría política. Lo hace cuando lleva a cabo su clasificación de los gobiernos justos e injustos y los diferencia entre sí. Allí llama *regimen rectum et iustum* al gobierno que promueve el *bonum commune*, e *iniustum et perversum* al ejercido a favor del bien privado del gobernante (*ad bonum privatum regentis*). De inmediato, ambas figuras, la del gobierno justo y la del injusto, le permiten transitar con facilidad hacia un tríptico de tres modelos de gobiernos justos y sus tres opuestos injustos: cuando el *regimen iustum* es ejercido por uno, es un *regnum*, cuando es ejercido por pocos, es una *aristocratia* y cuando es ejercido por muchos, es una *politia*; y si el *regimen iniustum* es ejercido por uno, éste será un *tyrannus*, ejercido por pocos será una *oligarchia* y ejercido por muchos será una *democratia*.

Del planteo de Tomás resulta claro, por una parte, que en su tipificación de las formas de gobierno y de sus respectivas deformaciones está siguiendo a Aristóteles<sup>4</sup>; por la otra también es claro que el criterio que el Aquinate utiliza para clasificar los tres gobiernos justos y los tres injustos es, respectivamente, o bien el privilegio del *bonum commune* o bien el privilegio del propio beneficio. Este criterio le permite concluir con la afirmación de que el gobierno del tirano –gobierno injusto ejercido por uno– es paradigma del *regimen iniustissimum*, pues sustituye totalmente el *bonum commune* por el ejercicio de la fuerza para privilegiar su propio beneficio<sup>5</sup>, mientras que el rey, en cambio, es el paradigma del gobierno justo, pues actúa como un pastor preocupado por el bien de todos<sup>6</sup>.

Ese carácter *iniustissimum* de la tiranía ofrece a Tomás una muy buena ocasión para hacer un rapidísimo recorrido a través de algunas pasiones que dominan al tirano durante el ejercicio de su gobierno. Si bien Tomás ejemplifica esas pasiones a la luz de episodios tomados de las Escrituras –sobre todo del Antiguo Testamento– y de la historia que lee en la literatura romana, concentraré mi análisis en los aspectos más sistemáticos del tema, obviando las menciones del Aquinate a pasajes bíblicos e histórico-literarios a los que suele recurrir para ejemplificar el tema de la pasión.

4 *Politica*, III, 7, 1279a 22 ss.

5 “[...] per hoc regimen fit iniustum quod, spreto bono commune multitudinis, queritur bonum privatum regentis; quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. Plus autem receditur a bono commune in oligarchia, in qua queritur bonum paucorum, quam in democratia in qua queritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono commune in tyrannide, in qua queritur bonum unius tantum: omni enim universitate propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum; regimen igitur tyranni est iniustissimum” (DR, 452, 30-41).

6 DR, 450, 100 – 451, 153.

Tomás comienza mostrando que cuando el tirano es dominado por alguna de esas pasiones, cada una de ellas provoca un tipo diferente de opresión sobre sus súbditos<sup>7</sup>. En efecto, cuando el tirano oprime a sus súbditos, puede hacerlo o bien corporalmente o bien espiritualmente. En el primer caso, dominado por la *cupiditas*, el tirano sustrae los bienes de los súbditos; y dominado por la pasión de la *iracundia*, mata movido por su voluntad arbitraria, nunca movido por la justicia<sup>8</sup>. Más interesante es la situación generada cuando los tiranos oprimen espiritualmente a los súbditos. En este caso, lo hacen porque siempre desconfían de los buenos y porque sospechan de la virtud de los súbditos, pues consideran que esa virtud puede atentar contra su propio dominio. Por ello procuran que los súbditos virtuosos nunca alcancen la *magnanimitas*, que no cultiven entre ellos la *amicitia* y que no gocen de los frutos de la *pax*; al contrario, el tirano siembra entre sus súbditos la *discordia*, atenta contra la unión y la *fiducia* entre ellos, e impide que éstos alcancen poder y riqueza, pues con ellos los súbditos podrían transformarse en instrumentos contra su propio dominio tiránico. Tomás concluye que, puesto que los tiranos siempre intentan promover entre los súbditos más el vicio que la virtud, pocos hombres virtuosos se encuentran entre los súbditos de los tiranos (*sub tyrannis pauci virtuosos inveniuntur*)<sup>9</sup>. Y agrega que la sumisión al tirano es equivalente a la sumisión a una pura pasión, sin razón y sin virtud. Por ello, el tirano es totalmente comparable con una bestia cruel (*bestia saeviens*)<sup>10</sup>, es decir, a la concentración de todas las pasiones en un hombre que, por ese motivo, roza lo bestial.

Sabemos que al momento de escribir el *De Regno*, Tomás ya había dedicado una parte considerable de la *Summa Theologiae* –las *quaestiones* 22 a 48 de la I-II<sup>ae</sup>– al tema de las pasiones. Allí se revela como un muy buen conocedor de la naturaleza y de la psicología humanas. Sin embargo, a la luz de lo expuesto hasta aquí, puede percibirse que en el *De regno* el tratamiento de las pasiones es, en cambio, muy breve y casi marginal. Aunque es verdad que por momentos Tomás se muestra especialmente sensible frente a las consecuencias que provoca la presencia de las pasiones en el ejercicio de la tarea política de quien gobierna, parecería que el *De regno* no se hubiera propuesto tratarlas de modo específico en ninguno de los núcleos temáticos más importantes de su tratado. De allí que, en correspondencia con la ya mencionada tipología literaria de este tratado –recordemos que se trata de un *speculum principum*–, Tomás prefiera privilegiar un tratamiento específico de las virtudes del gobernante

7 “[...] consequens est ut [tyrannus] subditos diversimode gravet secundum quod diversis passionibus subiacet...” (DR, 452, 65-67).

8 DR, 452, 67-81.

9 DR, 453, 83-115.

10 DR, 453, 140-141.

antes que ocuparse de un detallado análisis de sus pasiones. Es por ello que las menciones de Tomás a cada virtud suelen estar acompañadas por una alusión a los vicios opuestos a esas virtudes y también, aunque de modo indirecto, por una mención a las pasiones asociadas a la misma ausencia de virtudes. Quizá sea ése el motivo por el cual, cuando en este pequeño tratado político aparecen las pasiones, lo hacen como un tema secundario, y siempre lo hacen acompañadas del tema de la virtud que es el que Tomás privilegia en su texto.

## II. DANTE: LA AUSENCIA DE PASIONES EN EL EMPERADOR DE LA MONARCHIA

Una situación similar a la de Tomás se presenta en los escritos políticos dantescos. En efecto, en sus escritos centrales, como la *Divina Comedia*, Dante hace de pasiones y vicios motivos que no solo son recurrentes, sino que por momentos se convierten en el armazón estructural del poema. En la *Monarchia*, en cambio, como en el caso del *De regno*, la pasión vuelve a ser un tema marginal y de escaso tratamiento. Ella solo es intensamente invocada por Dante en el Libro I, cuando debe exponer el tema que define el tema central y la especificidad de su pensamiento político en este tratado: la justificación teórica de la necesidad de que un solo hombre –el Emperador– gobierne sobre toda la humanidad. Así, vinculada directamente con este *locus*, la pasión alcanza en la *Monarchia* un tratamiento breve, pero que al mismo tiempo es verdaderamente sistemático y de nivel teórico bastante superior al que desarrolla Tomás. Para llegar a la demostración de su tesis principal, la que sostiene que el Emperador debe gobernar sobre toda la humanidad, Dante recorre varios momentos.

En primer lugar muestra que existe la humanidad como totalidad unitaria de todo el género humano. Dante presenta la humanidad –que llama *humana universitas*– como comunidad perfecta y última, más allá de la cual no existe ninguna otra. Justifica su existencia como un todo, es decir como entidad unitaria, a partir de su fin propio. Éste consiste en poner completamente en acto la totalidad del intelecto posible. Así, la justificación de la existencia de la humanidad como entidad superior y última respecto de todas las anteriores comunidades humanas, se apoya en la afirmación de que ella tiene como función específica cumplir un fin que ninguna otra comunidad puede cumplir<sup>11</sup>.

11 “[...] optimus [finis] ad quem universaliter genus humanus Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit [...] Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva [...] Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur” (M, I, iii, 139, 11 – 142, 45). Cito la

En segundo lugar debe mostrar que, en correspondencia con esa suerte de gran súbdito unitario, debe existir una sola autoridad que lo gobierne: el Emperador. Éste gobierna esa comunidad universal y le otorga la paz necesaria para alcanzar su propio fin. Dante ofrece varios argumentos para justificar la existencia del Emperador. El más relevante es el que construye apoyándose en el finalismo aristotélico: “cuando muchas cosas están ordenadas hacia un fin, conviene que una regule o gobierne y que las demás sean gobernadas y regidas”<sup>12</sup>. Por ello, dado que todos los hombres que integran el género humano están ordenados a un fin, conviene que uno les gobierne: “éste debe ser llamado Emperador”<sup>13</sup>.

Y en tercer lugar Dante potencia la figura del Emperador hasta transformarla en la sede de una soberanía total. Por ello define el Imperio como “principado único, superior a todos los demás poderes en el tiempo y a los seres y cosas que se miden por el tiempo”<sup>14</sup>. El tema de la pasión aparecerá aquí, directamente vinculado con la figura del Emperador. Dante avanza desde la descripción del Emperador como gobernante de toda la humanidad hacia su caracterización como soberano único y universal que actúa como árbitro último en caso de conflicto entre pares. Pues si surge un conflicto, en éste debe arbitrar el juicio de un superior que lo resuelva. Si sólo hubiera poderes iguales a los poderes en conflicto, el conflicto no podría ser arbitrado; y en este caso, lo imperfecto –el conflicto– carecería de su propia corrección –el arbitrio del conflicto–; pero esa ausencia de arbitrio sería imposible, “porque Dios y la naturaleza no fallan en lo necesario”<sup>15</sup>. Por ello, si los poderes iguales están inhabilitados para juzgar y obligar a sus iguales, será necesario que exista un árbitro superior a los poderes en conflicto. Ese superior es el Emperador que es el poder superior a todos los poderes y gobierna a toda la humanidad. A su suprema soberanía le corresponde actuar como árbitro último en situaciones de conflicto entre poderes inferiores pares no subordinados entre sí. De allí que el Emperador sea un “juez primero y soberano, cuyo juicio dirimirá [...] todos los litigios”<sup>16</sup>.

*Monarchia* (=M), mencionando libro, parágrafo, página y líneas de la edición de P. G. RICCI, Milano, Mondadori, 1965.

12 “[...] quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi” (M, I, iv, 145, 10-12).

13 “[...] constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum [...]: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc Monarcha sive Imperator dici debet” (M, I, v, 147, 41-43).

14 “Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt ‘Imperium’, unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensuratur” (M, I, ii, 136, 3-5).

15 “Et ubicunque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo: quod est impossibile, cum Deus et natura in necessariis non deficiat” (M, I, x, 152, 1-3).

16 “[...] oportebit devenire ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur [...]: et hic erit Monarcha sive Imperator” (M, I, ix, 152, 13 – 153, 16).

Ahora bien, si el Emperador es el juez que resuelve todos los conflictos, puede hacerlo porque él se encuentra en las mejores condiciones para resolverlos ejecutando actos de justicia. En este momento de la argumentación Dante introduce su teoría de la justicia, y, asociada a ésta, justifica el lugar que otorga a la pasión. Dante examina la justicia desde dos perspectivas.

Primero analiza la justicia en sí misma y la compara con la blancura y, en general, con todas las formas que, tomadas en sí mismas, “permanecen siempre simples e invariables”. Desde esta perspectiva, es decir considerada la justicia *en sí*, ella se presenta como una virtud definida a la luz de tres características: primero, como “regla o rectitud que no admite desviaciones de más o menos”<sup>17</sup>, segundo, ella se ejercita en relación con otros, y por último, ella consiste en dar a cada uno lo suyo<sup>18</sup>.

Luego considera la justicia, no ya en sí misma, sino desde la perspectiva del sujeto en el que la justicia inhiere. Y dice que cuando las formas invariables –cuyo paradigma sería, por ejemplo, la blancura– inhiere en sujetos variables, esas formas invariables presentan variaciones que dependen de las cualidades propias de esos sujetos variables. Del carácter más o menos favorable de esas cualidades dependerá la mayor o menor realización de esas formas invariables en los sujetos variables. En el caso de la justicia, que es una forma invariable, ella puede inherir en un sujeto cuyo *hábito* de querer, es decir su voluntad, varía o adquiere gradaciones que van desde un querer malo, dominado por la *cupiditas*, hasta un querer óptimo, totalmente libre de *cupiditas*; la pasión de la *cupiditas*, pues, debe estar absolutamente ausente del Emperador. Al mismo tiempo, ese sujeto de inherencia de la justicia, pero considerado ahora en cuanto a su *operación*, tendrá mayor o menor poder de hacer o no justicia. Dante expone muy claramente el problema en el siguiente texto:

“ [...] la justicia se realiza en el más alto grado cuando se mezcla en el sujeto, sea en cuanto al hábito, sea en cuanto a la operación, con la menor cantidad de elementos contrarios [...] En lo que hace al hábito, la justicia encuentra su contrario en el querer, porque donde la voluntad no es pura de toda *cupiditas*, aunque la justicia esté presente, no lo estará en toda su pureza en cuanto que se encuentra en un sujeto que de algún modo le opone resistencia [...] En lo que hace a la operación, la justicia tiene su contrario en el poder, porque [...] ¿de qué modo se

17 “[...] iustitia, de se et in propria natura considerata, est quaedam rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens: et sic non recipit magis et minus, quemadmodum albedo in suo abstracto considerata. Sunt enim huiusmodi forme quedam compositioni contingentes, et consistentes simplici et invariabili essentia [...]” (M, I, xi, 153, 11 – 154, 15).

18 “[...] virtus ad alterum [...] tribuendi cuique quod suum est” (M, I, xi, 154, 31-32).

podría obrar justamente sin contar con el poder? [...] De donde resulta que cuanto más potente es el justo, tanto mayor será el operar de su justicia”<sup>19</sup>.

En síntesis, Dante vincula las posibles gradaciones de la justicia, por un lado, con el hábito consistente en el *querer* –es decir, la voluntad– bueno o malo, y por el otro, con el suficiente o insuficiente *poder* de operación. Aunque Dante no lo concluya explícitamente de este modo, su planteo nos permite desplegar cuatro posibilidades de inherencia de la justicia en un sujeto. Ellas son: 1) en un sujeto de óptimo hábito (querer) o voluntad, pero carente de todo poder de operación; 2) en un sujeto de óptimo hábito o voluntad y poseedor de todo poder de operación; 3) en un sujeto de mal hábito o voluntad (dominado por la pasión de la *cupiditas*) y carente de todo poder de operación; 4) en un sujeto de mal hábito o voluntad (también dominado por la *cupiditas*) y poseedor de todo poder de operación. Dante concluye que la justicia alcanza su máxima realización cuando tiene lugar la segunda posibilidad, es decir, cuando la justicia, como virtud, inhiere en un sujeto de óptimo hábito o voluntad y poseedor de todo poder de operación, es decir, “cuando ella [la justicia] se encuentra en un sujeto de voluntad perfecta –pues carece de *cupiditas*– y de máximo poder –pues puede todo–”<sup>20</sup>. En otros términos: cuando en el mismo sujeto el mejor querer (pues carece de toda pasión), coincide con el mayor poder.

Aquí se impone la pregunta: ¿quién es ese sujeto? Debería serlo quien nada puede desear mal y quien, simultáneamente, queriendo siempre bien, posee todo poder, es decir, el sujeto del mejor querer (voluntad) y del máximo poder de operación.

En este punto Dante deja de lado el modelo causal teleológico aristotélico que había utilizado para sostener que la humanidad existe como comunidad superior a las otras comunidades con un fin propio y distinto de ellas. Ahora opera un rápido deslizamiento hacia un modelo causal descendente de carácter neoplatónico que toma del anónimo árabe *Liber de causis*. De este texto toma la primera proposición que afirma que “la causa universal primera obra en lo causado por las causas segundas antes que obre en él la causa universal

19 “Ubi ergo minimum de contrario iustitie admiscetur et quantum ad habitum et quantum ad operationem, ibi iustitia potissima est [...] Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliquoliter tamen sibi resistens; [...] Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior” (M, I, xi, 154, 19-34).

20 “[...] iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest” (M, I, xi, 154, 35-36).



segunda”<sup>21</sup>. Con ayuda de este nuevo recurso teórico Dante crea una analogía entre la figura del Emperador y el absoluto ontológico que, a modo de axioma, es presentado en el texto del anónimo árabe como causa primera universal. De la misma manera como todas las otras causas secundarias dependen de esta causa primera, así dependen del Emperador todas las autoridades políticas que están por debajo de él. Esa analogía transforma al Emperador en el equivalente a una soberanía absoluta en el orden político.

Como consecuencia de esa transformación Dante puede afirmar que en cuanto al querer, el Emperador nada puede querer mal, pues en quien posee todo no existe la posibilidad de un querer desordenado o dominado por la *cupiditas*, es decir, allí desaparece la pasión (*passiones esse non possunt!*)<sup>22</sup>; y en cuanto al poder, el Emperador puede todo, pues mientras que la autoridad de los príncipes se limita solo a algunos hombres, la autoridad del Emperador llega a todos los hombres *antes* que la autoridad de los príncipes. De ello pueden extraerse tres importantes consecuencias: (1) “los hombres están más cerca del Monarca que de los otros príncipes”<sup>23</sup>; (2) los príncipes son simples causas segundas respecto de la causa primera representada por el Emperador; (3) la autoridad de los príncipes sobre sus súbditos se ejerce a través de la máxima autoridad del Emperador, y no la autoridad del Emperador a través de los príncipes<sup>24</sup>.

En síntesis, puesto que “*iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest*”<sup>25</sup>, el sujeto buscado, es decir, el que tiene el mejor querer y el mayor poder, es el Emperador, pues éste tiene voluntad perfecta sin *cupiditas* y posee un poder absoluto que le permite practicar la justicia sin obstáculos. Así, el Emperador, es decir, el más alto poder político, es la instancia en la que inhiere de modo óptimo la definición romana de justicia como *virtus tribuendi cuique quod suum est*. La justicia no solamente se identifica con el poder político supremo, sino que, además, ese poder político supremo es *la condición* de la justicia. Las decisiones del Emperador, transformadas en

21 “Causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda” (*Liber de causis*, 1,1).

22 “Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passiones esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdicatio terminatur Oceano solum: quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur [...]” (M, I, xi, 155, 50-54).

23 “[...] sed homines propinquius Monarche sunt quam aliis principibus [...]” (M, I, xi, 156, 71-72).

24 Sobre las analogías entre el contenido doctrinal de las primeras proposiciones del *Liber de Causis* y el orden político imperial puede consultarse el trabajo de Bruno Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944, 100 ss.

25 M, I, xi, 154, 35-36.

leyes, son leyes justas porque emanan de la justicia encarnada en el mejor hombre. Éste, sin pasión (*volentissimus*), encarna el mejor querer, y poseedor del mayor poder (*potentissimus*), es el sujeto con mayor poder.

En el pensamiento político de Dante, pues, el tema de la pasión aparece estrechamente asociada a la figura central de su sistema, el Emperador, y a la necesidad de mostrar que éste es la sede de la óptima justicia. El clásico tema de la teoría política transmitido ya desde Aristóteles (si debe preferirse el gobierno del mejor hombre o el de la mejor ley)<sup>26</sup> es resuelto por Dante a favor del mejor hombre. Pues para Dante, la justicia del gobernante –en este caso, la justicia del Emperador– no resulta de su aplicación de la ley más justa, sino que, a la inversa, la ley más justa resulta del ejercicio pleno e irreprochable de la justicia por parte del Emperador.

De ese modo, la importancia y el lugar que ocupa la pasión en el pensamiento político dantesco resultan del hecho de que la justicia del Emperador, que es la mejor justicia, constituye una virtud cuyo ejercicio posible se deriva del estatus del Emperador entendido como el mejor hombre y, en consecuencia, como sede en la que se concentra un poder total y una total ausencia de pasiones. Con ello Dante construye una secuencia causal, de carácter claramente deductivo, que está organizada en tres momentos: primero, el Emperador es el mejor poder porque puede todo y siempre quiere bien; segundo, ese poder procede con plena justicia, porque en él todo querer es bueno y la justicia no encuentra obstáculo en ninguna pasión; y tercero, las decisiones o normas emanadas del Emperador son justas, pero no porque sean leyes, sino a la inversa, esto es, ellas *son leyes porque son decisiones o mandatos de un poder absolutamente justo*, es decir, plenamente virtuoso. Así, la justicia es una virtud que no depende de la ley, sino a la inversa: la ley depende de la justicia y ésta de la existencia del mejor hombre, es decir, del hombre menos dominado por pasiones.

### III. MARSILIO DE PADUA: LA LEY COMO OBSTÁCULO AL GOBIERNO DE LAS PASIONES

Todo lector del *Defensor Pacis*<sup>27</sup> puede percibir rápidamente, ya en el mismo título del tratado, que su objetivo es defender, o mejor, restaurar la paz. Para ello se propone buscar las causas que la alteran. Marsilio encuentra una

26 *Politica*, L. III, xv, 1286a 7 ss.

27 Cito el *Defensor Pacis* (=DP) según la edición de R. SCHOLZ, Hannover, Hahn, 1932 y menciono parte (dictio), capítulo, párrafo y página de esa edición. Los pasajes del *Defensor Pacis* transcritos en español han sido tomados –a veces con ligerísimas modificaciones– de la versión del Defensor de la Paz de L. MARTÍNEZ GÓMEZ, Madrid, Tecnos, 1988.

causa especial que identifica con una falsa doctrina a la que denomina *plenitudo potestatis*. Esta doctrina sostiene que el ejercicio de todo el poder, tanto espiritual como temporal, corresponde al sacerdocio. Pero según Marsilio, si el sacerdocio ejerce la *potestas temporalis* que corresponde al *princeps*, usurpa funciones. Además, la simultánea pretensión –del papa y del *princeps*– a ejercer *potestas coactiva* sobre los mismos súbditos provoca en la comunidad política (*civitas*) discordia e intranquilidad equivalentes a la enfermedad en el cuerpo viviente. Por ello, una comunidad política sana requiere que cada parte cumpla su función; pero si el sacerdocio ejerce funciones temporales, la comunidad política se enferma y se desordena. De allí que el objetivo del tratado consista en reasignar las competencias de cada parte de la comunidad política, en especial las de las partes legislativo-gubernativa y las del sacerdocio, para que de ese modo la *civitas* recupere su salud.

Marsilio comienza explicando el surgimiento de la *civitas*. El impulso que mueve a los hombres a satisfacer necesidades provoca un avance desde comunidades más simples hacia comunidades cada vez más complejas que culminan en la *civitas*. Dentro de ésta tiene lugar un proceso de autodiferenciación de partes, cada una de las cuales se corresponde con un arte cuya función es satisfacer una determinada necesidad. Cada parte suple las falencias propias de la indigencia de la naturaleza humana. Por ello la *civitas* es un conjunto de diferentes artes realizadas por diversas partes de la *civitas* para satisfacer todas las necesidades (*sufficiencia vitae*) de una naturaleza humana originariamente indigente<sup>28</sup>.

Con todo, además de constituir un conjunto de artes que satisfacen necesidades humanas, la *civitas* es también un espacio dentro del cual tienen lugar pasiones, sentimientos y acciones del hombre que deben ser “[...] bien hechos, [...] es decir, con un adecuado atemperamiento”<sup>29</sup>. Por ese motivo tanto los actos como las pasiones del hombre deben ser moderados, en especial los actos transeúntes, que son los que derivan en beneficio o perjuicio de otros:

“Mas como entre los hombres así congregados surgen contiendas [...] que si no son reguladas por las normas de la justicia, generarían luchas [...] entre los hombres y, finalmente, sería la ruina de la ciudad, convino establecer en la comunidad una norma de lo justo”<sup>30</sup>.

28 “Convenerunt enim homines ad civilem communicationem propter commodum et vite sufficientiam consequendam [...]” (DP, I, xii, 7, 68).

29 “[...] ut ipsius [hominis] acciones fiant et bene fiant, nec solum acciones, verum etiam passiones, bene inquam, id est in temperamento convenienti” (DP, I, v, 3, 21).

30 “Verum quia inter homines sic congregatos eveniunt contenciones et rixe, que per normam iusticie non regulate causarent pugnas et hominum separationem et sic demum civitatis corruptionem, oportuit in hac communicatione statuere iustorum regulam [...]” (DP, I, iv, 4, 18).

A partir de la necesidad de establecer una norma Marsilio despliega una extensa teoría de la ley. Con esta teoría de la ley están estrechamente asociadas tres tesis que hacen del *Defensor Pacis* un libro moderno e innovador: 1) la sustracción al sacerdocio de toda *potestas coactiva* y su transferencia al gobernante temporal; 2) la identificación del origen de la ley con el pueblo (*universitas civium*); y 3) la teoría de la ley como precepto coactivo. Como de inmediato podrá percibirse, Marsilio trata el problema de la pasión en vinculación directa con su teoría de la ley.

La comprensión correcta de la primera tesis requiere recordar que el problema central del tratado es un conflicto entre dos soberanías: la pretendida ilegítimamente por el sacerdocio y la que legítimamente corresponde al gobernante temporal. Para neutralizar ese conflicto Marsilio transforma el sacerdocio en una parte de la ciudad *sin soberanía*, es decir, en una parte que carece de *potestas coactiva*. En efecto, el sacerdocio solo tiene funciones espirituales, pues Cristo no otorgó ni a sacerdotes, ni a obispos, ni al obispo romano alguna jurisdicción sobre sacerdotes o laicos, sino solo la facultad de administrar sacramentos, enseñar la palabra de Dios y perdonar los pecados.

La segunda tesis avanza hacia la identificación del soberano y, por ello, apoya teóricamente la primera tesis, pues reconduciendo la soberanía hacia su lugar natural, justifica la sustracción de esa soberanía a la parte sacerdotal. Para ello recoloca la soberanía en la única instancia capaz de generar obligaciones y prescribir conductas dentro de la *civitas*. Esta instancia es el pueblo. Para Marsilio el pueblo es el único origen de la ley y, por ello, la única instancia con competencia para generar normas, es decir, preceptos coactivos:

“el legislador o la causa eficiente [...] de la ley es el pueblo, o sea la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él (*valentior pars*), por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos”<sup>31</sup>.

El motivo por el cual la ley resulta del *populus* o *universitas civium* reside en que en ella está contenida la mayor razonabilidad al momento de expedirse acerca del precepto coactivo que conviene más a todos. Aquí se percibe la vigencia del principio que sostiene que el todo es mayor que la parte en términos marcadamente cuantitativos:

“[...] la gran muchedumbre está en mejores condiciones que cualquiera de sus partes de advertir el defecto de una ley que se va a proponer y establecer, pues

31 DP, I, xii, 3, 63.

como toda totalidad, al menos la corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor que cualquiera de sus partes tomadas por separado”<sup>32</sup>.

La ley es, pues, el resultado de un juicio de muchos y, por ello, un *oculus a multis oculis*, es decir, el resultado de una sumatoria de juicios, o mejor, “una comprensión cribada de muchas comprensiones”. Solo ese juicio de la mayoría permite juzgar rectamente y puede “evitar el error en los juicios civiles”, pues ese juicio de muchos suma más que el juicio de las partes<sup>33</sup>. En virtud de su carácter de suma de partes, es siempre mejor que menos que esa suma. De ese modo la *universitas civium* asume en el *Defensor Pacis* un carácter claramente legislativo-gubernativo. Por ello esa totalidad, única a la que corresponde carácter coercitivo y, en cierto modo, soberano, es llamada *legislator humanus*. El *legislator humanus* es para Marsilio el nuevo soberano.

En la tercera tesis Marsilio define su innovadora concepción de la ley. Aunque afirma que no hay ley perfecta sin contenido material bueno o malo, justo o injusto, agrega que la ley, en sentido propio (*propriissima significatio*) no se define como ley en virtud de su contenido, sino en virtud del procedimiento formal de su sanción por parte de la mayoría, única causa de su coactividad<sup>34</sup>. De allí el carácter predominantemente formal de la ley. Ésta no es ley porque sea justa, sino sobre todo porque tiene su origen en la voluntad de un legislador colectivo (la *universitas civium* o *legislator humanus*) que la sanciona convirtiéndola en obligante.

Cuando Marsilio quita al sacerdocio su *potestas coactiva* y la transfiere a la *universitas civium*, lo hace porque mediante esa transferencia quiere transformar la multiplicidad de hombres (*universitas civium*) en la única causa de la ley y, por ende, transformar esa multiplicidad en el nuevo soberano, pues solo esa multiplicidad, escribe, “[...] por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos”<sup>35</sup>, puede sancionar la ley como precepto obligante y coactivo. A la luz de estos pasajes se observa, primero, que la fuente última de la soberanía son la *lex* y su causa, es decir, el *legislator* que tiene la facultad de sancionarla; y segundo, que en ese binomio *lex-legislator* reside el núcleo teórico más sólido del *Defensor Pacis*, pues es ese binomio el que permite a Marsilio efectivizar su radical transferencia del lugar de la soberanía: del *sacerdocium* hacia el *princeps*. Si recordamos que Dante había sostenido

32 “Advertere enim potest magis defectum circa propositam legem statuendam maior pluralitas quacumque sui parte, cum omne totum corporeum saltem maius sit mole atque virtute qualibet sui parte seorsum” (DP, I, xii, 5, 66).

33 DP, I, xii, 3, 63.

34 DP, I, x, 4, 50.

35 *Ut supra*, nota 31.

que la mejor ley deriva del mejor hombre en cuyo carácter plenamente virtuoso se concentra toda y la mejor justicia, podrá advertirse el alcance de la innovación que, frente a esa concepción, introduce la teoría marsiliana de la ley. En efecto, esa innovación es doble. Ella concierne en primer lugar a la ley (1) y en segundo lugar a la causa de la ley, el legislador (2). En ambos casos Marsilio involucra teóricamente a la pasión.

En primer lugar, en lo que hace a la ley, porque aunque existiera un gobernante muy virtuoso, como quería Dante (*quantumcumque studiosum aut iustum*), nunca estaría exento de la posibilidad de caer bajo el dominio de la pasión<sup>36</sup>. Por ello Marsilio insiste –y lo hace en varios pasajes y esgrimiendo distintos motivos–, en la necesidad de gobernar mediante una norma o regla para evitar que el juicio del gobernante sea pervertido por la pasión. Tres esos pasajes son de especial interés.

En el primero sostiene como principio general que si el gobernante gobierna sin ley y según su propio arbitrio, su sola virtud nunca garantizaría que su juicio sea justo y exento de pasión:

“La mala disposición del ánimo de quien juzga, el odio o el amor o la avaricia, pervierten el deseo del juez. Esto debe quedar lejos del juicio y de ello se preserva cuando el juez o el gobernante se determina a dar su veredicto según la ley; la ley, en efecto, carece de todo efecto perverso. Pues no se hizo para el amigo o el enemigo, útil o nocivo, sino universalmente para el que se comporta civilmente bien o mal [...] Por lo cual ningún juicio [...] debe dejarse al arbitrio del juez, sino ser determinado por la ley...”<sup>37</sup>

En el segundo invoca la autoridad de Aristóteles y se apoya en una doctrina central del Estagirita en la que éste contrapone pasión y ley (“[...] la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres [...] la ley es [...] razón sin pasión” [*Pol.*, III, 16, 1286a 30 ss.])<sup>38</sup>.

Y en el tercero descarta de modo absoluto la posibilidad de que exista un óptimo hombre, es decir, un gobernante carente de pasión (*quod careat de affectione perversa*), pues, dice, tanto la razón como la experiencia muestran con holgura que las posibilidades de que la hipotética existencia de un óptimo hombre satisfaga la ausencia de pasión son siempre mucho menores que las posibilidades de que esa ausencia de pasión sea satisfecha por la *lex*; la explicación de Marsilio es en este caso bien simple: al tiempo que nunca se verifica la hipótesis de la existencia de algún hombre sin pasión (“*quoniam omnem animam*

36 DP, I, xi, 1. 52.

37 DP, I, xi, 1, 52-53.

38 DP, I, xi, 2, 53 ss.

*contingit habere hanc, id est affectionem quandoque sinistram*)<sup>39</sup>, en cambio la ley es una regla totalmente carente de ella (*“Neminem certe quamtumcumque studiosum sic posse carere passione perversa et ignorantia, quemadmodum lex”*<sup>40</sup>). En este caso la afirmación de Marsilio de que nunca el mejor hombre será preferible a la ley y de que, en consecuencia, siempre será necesaria la ley, *aún existiendo la virtud*, revela su pesimismo frente a la pasional naturaleza humana, pesimismo que a su vez tiene su contrapartida en su opción por la ley frente al mejor hombre.

2) La segunda innovación frente a la posición dantesca no concierne directamente a la ley, sino a su causa, el *legislator*, y en esta innovación también está involucrada la pasión. Ahora la innovación ya no consiste, como en el caso anterior (1), en afirmar que es mejor juzgar y gobernar según la ley que dejando ese juicio y ese gobierno al mejor hombre, sino que consiste en sostener que la causa, es decir el origen de la mejor ley, nunca puede ser *un* hombre, es decir que la mejor ley no deriva de *un solo hombre*, por virtuoso que éste sea, sino de la suma de las opiniones de la mayor cantidad posible de ellos. Porque si la autoridad de dar la ley perteneciera solo a un hombre, éste podría “por ignorancia o por malicia [es decir, por pasión] o por ambas cosas dar una ley mala [...]”<sup>41</sup>. En este caso Marsilio opta por el beneficio y la ventaja que, siempre, otorga una mayor cantidad de razones implicadas en el procedimiento de sanción de la ley: así, siempre será mejor la ley emanada de muchas razones que la ley emanada de una sola de ellas, pues cuantas más sean las razones implicadas en ello, menos serán las pasiones que atentarán contra la rectitud de esa ley.

#### IV. CONCLUSIÓN

A modo de balance podemos formular dos observaciones, la primera concerniente a espacio otorgado por nuestros tres autores al problema de la pasión, y la segunda concerniente a las diferencias entre el modo como esa pasión aparece tratada en Tomás y Dante, por una parte, y en Marsilio por el otro.

En cuanto al espacio que la pasión ocupa en los tres tratados, y más allá de su mayor o menor presencia en cada uno, nuestro análisis de esos textos no encuentra en ellos ni una exposición sistemática del tema de la pasión ni tampoco logra identificar en esos textos a la pasión como núcleo temático con

39 DP, I, xi, 6, 59.

40 DP, I, xi, 6, 59 s.

41 DP, I, xii, 8, 68

identidad propia. Como lo he advertido más arriba a propósito de Tomás de Aquino, casi exactamente el mismo fenómeno vuelve a reiterarse en Dante, quien como Tomás, presenta el tema de la pasión siempre en asociación con las virtudes y, sobre todo, a propósito de ellas. Aunque en Marsilio el problema logra asumir importancia y extensión algo mayores, con todo en ninguno de los tres autores la pasión llegó a ocupar el generoso espacio que le otorgó la teoría política posterior, como es el caso en los escritos políticos del Humanismo y del Renacimiento, en los cuales las pasiones se transforman en protagonista principal de la argumentación, o en textos de la teoría política moderna, en los cuales la pasión humana suele asumir el papel de desencadenante de la argumentación.

En segundo lugar debe llamarse la atención sobre el hecho de que el pensamiento marsiliano presenta una interesante diferencia respecto de sus dos predecesores, pues registra un marcado progreso teórico en relación con ellos. En efecto, el problema de Tomás de Aquino había residido en mostrar que, dominado por la pasión, el *rex* se convierte en tirano, y que su gobierno perverso resulta de la concentración en él de la pasión. En el caso de Dante, su tema no es la concentración de pasiones en el tirano, sino el inverso, es decir, la total ausencia de pasiones en el Emperador. Con todo, en ambos casos el tratamiento de la pasión muestra una fuerte tendencia hacia la personalización de la pasión *en el gobernante*, o bien porque ella está presente en el tirano (Tomás), o bien porque ella está ausente del Emperador virtuoso (Dante). Pero en los dos casos la pasión ha sido o bien colocada, o bien removida de una persona. Diferente es el caso de Marsilio, pues se aleja de la personalización de la pasión para asociarla teóricamente, no al gobernante, sino a la ley. La tesis de Marsilio que sostiene que nunca el gobierno del mejor hombre será preferible al gobierno de la ley y que, en consecuencia, *aún existiendo en el hombre la virtud*, siempre será mejor gobernar mediante la ley, revela su total pesimismo frente al carácter radicalmente pasional de la naturaleza humana. Por ello, su teoría de la ley como obstáculo al gobierno de las pasiones debe ser considerada como un considerable avance en el camino hacia la transferencia del centro de importancia de la teoría política desde la persona del gobernante virtuoso o carente de pasiones hacia la ley entendida como insustituible instrumento que representa la recta medida y el buen gobierno.