

La catástrofe de la felicidad

Marsilio de Padua en la lección de Leo Strauss

Maurizio Merlo

1. El único ensayo que Leo Strauss dedica a Marsilio de Padua¹ aparece dos veces: en el volumen editado con Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (1963) y en *Liberalism ancient and modern* (1968). El nombre de Marsilio, no obstante, aparece en más ocasiones también en momentos distintos, de *Persecution and the Art of Writing* (1952) a *Natural Right and History* (1953), y remite a una doble vertiente: «maldito», en la línea del pensamiento que llega hasta Maquiavelo, y «bendito», que lo asocia a filósofos como Alfarabi y Maimónides.

Marsilio, *homo magis aristotelicus quam christianus*, nombra una discontinuidad, una catástrofe que se verifica *dentro* de la filosofía política. En efecto, los problemas comienzan enseguida, desde la declaración preliminar en la que Strauss aclara que quiere limitar la propia investigación tan sólo a la filosofía política del autor, omitiendo la «doctrina de la Iglesia», es decir, la «teología política», de la que, sin embargo, se recuerda el importante papel histórico y político especialmente durante el movimiento de la Reforma. Según dice Strauss, esta perspectiva interpretativa es legítima y corresponde completamente a la enseñanza marsiliana, ya que es coherente con la distinción llevada a cabo en el *Defensor de la paz*² entre doctrina política humanamente demostrable y doctrina política revelada y aceptada *sola fide*. La primera no admite la certeza fuera de lo que cae bajo la razón (todo tipo de

1 LEO STRAUSS, 'Marsilio de Padua', en L. STRAUSS y J. CROPSEY, *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1993, pp. 268-285. Para no recargar las notas, hemos dejado dentro del texto, entre paréntesis, los números de página del texto straussiano.

2 MARSILIO DE PADUA, *Il Difensore della pace* (según el texto crítico editado por Richard Scholz para la colección *Fontes Juris Germanici Antiqui*, ed. de M. Fumagalli Beonio Brocchieri), Rizzoli, Milano, 2001 (citado como DP), I, 1.7, p. 112 (los números romanos indican la respectiva *dictio*, los números árabes que van a continuación indican el número del capítulo y del párrafo de la obra). Véase también I, 1, 3-5, 19.3 y 8-13. (Véase *El defensor de la paz*, ed. de L. Martínez, Tecnos, Madrid, 1989.)

filósofos, la potencia racional humana, no puede atribuir a la vida ultraterrena una existencia cierta); la segunda afirma que Dios, aun siendo a veces la causa próxima de la institución de la *pars principans* a través de un «oráculo» o por intervención directa e inmediata, por norma actúa como causa remota, mientras que la institución del gobierno proviene inmediatamente de la *mente* humana, o sea, el *legislator humanus* es la causa eficiente de la comunidad política y Dios la causa remota, pero siempre a través de las mentes de los hombres. La distinción entre filosofía política y teología política —o sea, entre la búsqueda de lo que sólo es accesible a la mente humana «no asistida desde el exterior» y el conjunto de las doctrinas políticas que se basan en la revelación divina³—, ¿no corre el riesgo, al reactivar el averroísmo político, de simplificar al máximo la arquitectura textual del *Defensor*?

Como tratado de filosofía política, el *Defensor* exhibe un movimiento fundamental: la dislocación del horizonte de la ley desde el ámbito de la tradición del aristotelismo cristiano obra una *desviación* de la *Política* de Aristóteles. Esta última parece adolecer de una deficiencia cognitiva esencial: el no conocimiento del mal «muy grave» nacido con la revelación cristiana misma. La exposición aristotélica de las formas degeneradas de las comunidades políticas no podía considerar ese mal que es efecto accidental del bien de la revelación, completamente imprevisible para la ciencia. El *Defensor* parece instalarse en una contingencia férrea, en la que se instaura la distancia entre la ciencia del Filósofo y el *novum* del mal político. Esta erosión objetiva de la fuente se presenta fundamentalmente como el revés de un error subjetivo, o sea, el paganismo de Aristóteles. El Filósofo sólo conocía, de hecho, a los falsos sacerdotes paganos, no el *verdadero* sacerdocio cristiano. Si la deficiencia cognitiva de Aristóteles influye directamente en la filosofía política sólo en un punto, aunque decisivo —la enseñanza sobre el clero—, tal error no merma de ningún modo la firmeza epistémica de la *Política* ni, de forma particular, la corrección de su enseñanza en lo que concierne al sacerdocio: los sacerdotes no pueden gobernar (271)⁴. La relación entre ciencia y efecto de verdad que aquí se abre, no obstante, es suturada por Strauss con una atenuación: «no se quiere negar» que el principio de la doctrina de Marsilio sobre el clero cris-

3 L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi* (1959), Argalia, Urbino, 1977, pp. 37-38 (*¿Qué es filosofía política?*, trad. de A. de la Cruz, Guadarrama, Madrid, 1970). Que la lectura de Strauss vuelve a poner provechosamente en juego la categoría de «averroísmo político», contrariamente a interpretaciones consolidadas de Renan a Gilson, ha sido defendido por CH. E. BUTTERWORTH: 'What is political Averroism?', en F. NIEWÖHNER und L. STURLESE: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, pp. 239-250.

tiano resuelva casi todas las dificultades del texto, porque tal principio explica «su única desviación explícita de Aristóteles» (272).

Esta desviación de Aristóteles, y las ulteriores desviaciones que constituyen el camino del *Defensor* en cuanto tratado de filosofía política, definen su carácter decisivo: no estar *acabado*. El *Defensor* está incompleto, en primer lugar, porque se presenta formalmente (literariamente) como un «modesto apéndice a la *Política*» —en particular al Libro quinto que trata de la *metabolé politieion* y de los males de las comunidades políticas—, y, en segundo lugar, porque es incompleta la fuente literaria de referencia, la *Política*, ya erosionada desde el interior del no conocimiento del mal nacido con el bien mediante la revelación. Después de Marsilio, cualquier relación directa con la tradición parece imposible: una hermenéutica de la reticencia debe emparejarse con una hermenéutica de lo inacabado⁵.

Lo inacabado no es una determinación contingente ajena al texto, sino el movimiento de una estrategia deliberada que cambia radicalmente el objeto de la política: del *summum bonum* al *summum malum politicum*. El mal político que es objeto de la disertación del *Defensor* «consiste en la idea de que el cristiano está sometido en este mundo a dos gobiernos (el espiritual y el temporal), que tienen que entrar en conflicto» (271). No se trata de un mal que ponga en peligro o haga imposible el buen gobierno, la vida buena o los frutos de la paz, sino de un mal que arruina irremediablemente la vida misma y la paz, es decir, las condiciones de la comunidad política, haciendo imposible cualquier gobierno y destruyendo la unidad de éste y el orden de la ley. No es decisivo para Marsilio el problema de las leyes buenas o mejores, sino el de la ley en sí, de la ley como ley; el lugar central no lo ocupa el problema del mejor gobierno, sino el del gobierno «en sí»; el criterio de legitimación no reside en los niveles de consenso, sino en el simple consenso. Marsilio no se preocupa por *articular* el bien, sino que se ocupa sólo del mal, trata de la paz «no ... porque la paz sea el bien supremo o el único bien político sino porque, siendo obra de su época, la obra trata principalmente de la enfermedad de la época» (271).

La pérdida del problema clásico del mejor régimen coincide con una inaudita *reducción* de los fines de la filosofía política y, por tanto, con su catástrofe

4 La misma línea argumentativa en *Pensieri su Machiavelli* (1958), Giuffré, Milano, 1970, p. 217: «Según Aristóteles, las funciones del sacerdote deberían ser asignadas a ciudadanos eminentes, que no sean demasiado viejos de cuerpo y de mente para desempeñar bien funciones políticas. El interés por las cosas divinas es, en cierto sentido, el primer interés de la ciudad, aunque en un sentido más importante éste viene después de las artes, las armas y la riqueza, por no hablar de la función deliberativa-jurisdiccional» (con referencia a la *Política*, 1328b 6-24 y 1329a 27-34).

5 A este respecto se puede recordar la crítica de E. Betti al criterio gadameriano de compleción hermenéutica.

en «pensamiento político» o «ciencia política»⁶. Es imposible leer a Marsilio según los contornos de la renuncia a diseñar el óptimo régimen o como deducción pesimista de su imposibilidad. No se trata de *límites* de la política⁷, sino de un pensamiento de la política que de los propios límites internos hace un punto de fuerza, una *intentio* polemológica que funciona precisamente *en cuanto* «desviadora» e incompleta. Strauss advierte que cuando examinamos la «estridente» contradicción fundamental del *Defensor* entre absolutismo monárquico y populismo, debemos hallar su *motivo* fundamental (el anticlericalismo), y no podemos limitarnos a considerar a Marsilio «como un político o abogado tal vez hábil, pero bastante poco escrupuloso» (276).

Si asumimos como adecuados al texto tanto el criterio hermenéutico de lo inacabado como su trato desviador, el *Defensor* nos entregará incoherencias, contradicciones, digresiones y silencios, es decir, los síntomas de aquella escritura reticente a más niveles que se hace necesaria desde el interior de la diferencia entre ciencia y opinión, entre lector sabio y lector no sensato. La escritura de Marsilio no puede estar más que al servicio de esta diferencia, instrumento de una *estrategia*. La misma contradicción fundamental característica del *Defensor*, entre «soberanía popular» y «absolutismo monárquico», es «el resultado consciente de una estrategia consciente» (276).

Toda estrategia, en cuanto que naturalmente polémica, se nutre de una pasión o de un «interés del corazón», o sea, de un *motivo* originario⁸, al que obedece. El motivo es para Strauss lo que está saturado de una politicidad inmediata que no se traduce en una arquitectura textual bien ordenada, sino que exige ser descubierto y literalmente «llevado a la luz» en las desconexiones y contradicciones de los procedimientos lógico-demostrativos del texto, en sus omisiones y silencios, en resumen, en esa polaridad entre niveles de texto que siempre es para Strauss más decisiva que su interdependencia⁹. El montaje y la concatenación de los enunciados se llevan a cabo manteniendo la atención en el diseño global, en la estrategia ejecutada¹⁰.

6 L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, pp. 36-37.

7 L. STRAUSS, 'Platón', en L. STRAUSS and J. CROPSY, *Historia de la filosofía política*, pp. 43-95.

8 L. STRAUSS: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981: «...die ihrer Intention nach wissenschaftliche Religions-Kritik ihren Grund, aus dem allein sie radikal verstanden werden kann, in einem ursprünglichen Interesse des Herzens, in einem ursprünglichen *Motiv* hat...» (pp. 3-4).

9 El mismo procedimiento es aplicado por Strauss en la lectura de Alfarabi. Para una crítica de este enfoque, véase M. GALSTON, *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton UP, New Jersey, 1990, *passim*.

10 Sería interesante examinar la hermenéutica straussiana como hermenéutica semiótica que reconstruye el texto como un «conjunto de signos sobre fondo» (en el sentido de J. Lotman).

El motivo (parcial) del *Defensor* es el anticlericalismo; aún más: la pasión de la que se alimenta el tratado es «antiteológica» y empuja a los márgenes «la supremacía de la contemplación» (276). La vía a la radical negación maquiavélica de tal supremacía está abierta¹¹.

2. La ley verdaderamente divina y la verdadera fe en los castigos y en las recompensas es tal que la comunidad se vuelve hacia la felicidad terrena y la dicha celeste; sin embargo, ya que el verdadero fin ultraterreno es indemostrable e incognoscible (la revelación, de hecho, está por encima de la razón), corresponde a la filosofía política concebir ese fin como un medio para promover el fin terreno. Esto significa que el «razonamiento» de los filósofos paganos es válido y es parte de la enseñanza política (269), que incluye la revelación divina. «Sea como fuere, tal razonamiento conduce al concepto filosófico, aceptado por Marsilio, de la *secta* como sociedad constituida por la fe en una ley peculiar o divina o por una religión peculiar»¹².

El término *secta*, que instaura una relación de sinonimia con *lex*, no lleva en Marsilio a una comparación indiferenciada de las distintas religiones, cristianismo incluido, pero destaca la irreductibilidad y la unicidad de este último en cuanto religión *verdadera*. Strauss no concede la menor apertura al problema de la relación entre efecto de verdad y verdad en Marsilio, entre el campo semántico «ley-religión-secta» y la *verdadera* religión cristiana. La *secta* existe porque «la verdad de la verdadera religión escapa a la filosofía en cuanto tal» (270).

El proceso de fundido de la identidad neoplatónico-agustiniana de religión y filosofía, iniciado con el llamado renacimiento aristotélico y la irrupción de la ciencia griega y árabe, ya está todo dentro del campo semántico de la *secta*. Pero con un elemento más, que cambia por completo el campo: la política. La acepción religiosamente neutral, filosófica y derogatoria del concepto de secta es parte esencial de la ciencia política de Marsilio, así como lo es para la ciencia política de Alfarabi (270)¹³. Para el maestro de Maimónides, de hecho, la política, y no la religión o la revelación, es el necesario comple-

11 El punto está bien señalado y destacado por A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Leserwelt, Murcia, 2000, p. 174.

12 Véase L. STRAUSS, 'La legge di ragione nel Kuzari', en *Scrittura e persecuzione* (1952), Marsilio, Venezia, 1990, pp. 92-136.

13 Acerca del problema de la secta en Marsilio, cf. DP I 5.2, 3, 13; 10.3; II 8.4 (conclusión). Véase también L. STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli*, p. 266, a propósito del significado de la religión en Maquiavelo como una parte de las virtudes o una de las virtudes. La naturaleza completamente humana de la religión en Maquiavelo implica que la fe no sea verdadera fe, «basada en una experiencia cierta y digna de atención» (p. 267), sino autoengaño. No obstante, Maquiavelo no habría sido el primero en afirmar que la religión es, al mismo tiempo, no verdadera y saludable.

mento de la filosofía, por sí sola insuficiente para conducir al hombre a la felicidad. Al sustituir la religión por la política, Alfarabi «funda la secular alianza entre los filósofos y los príncipes amigos de la filosofía, dando así inicio a una tradición cuyos más célebres representantes en occidente son Marsilio de Padua y Maquiavelo»¹⁴.

La negación de las premisas en las que se basa la demostración de la verdad de cualquier religión revelada es filosófica: el filósofo, como tal, no cree en otra vida. La disolución de la revelación como ley divina comienza en el cruce entre racionalismo filosófico e invención de leyes divinas que, a través de la amenaza de sanciones, cumplen su función pedagógica para los no filósofos, enseñan a evitar el vicio y a desarrollar las virtudes. La secta es, pues, un pasaje obligado para Marsilio, que le permite la formulación del concepto *racional* de sacerdocio: a los sacerdotes no les corresponde gobernar o juzgar, sino enseñar «una doctrina saludable concerniente a la otra vida o, más generalmente, enseñar la ley divina en que cree esa sociedad» (270).

No obstante, Strauss sostiene que la desviación de Marsilio de la *Política* (donde la función de los sacerdotes no es la enseñanza) es, sin embargo, una desviación más de la letra que del espíritu del Filósofo. En realidad, la atribución de la enseñanza a los sacerdotes es sólo un momento de una estrategia indirecta que piensa atraer la atención «sobre el hecho importantísimo de que, según Aristóteles, los filósofos, lejos de ser la parte gobernante de la mejor república, como lo son para Platón, ni siquiera son, como tales, parte de una república, pues el fin de la república como república no es la perfección especulativa: ciudades y naciones no filosofan» (270).

¿Qué significa este solapamiento de la figura del sacerdote y la del filósofo en relación con la ciudad? Los filósofos no son *parte* de la comunidad, *puesto que* el fin de ésta no es la perfección teórica. El uso del término *parte* es evidentemente para Strauss un término clave de la estructura de Marsilio. Sacerdote y filósofo están reunidos por el signo paidético de su actividad, la enseñanza. Éstos realizan un postulado: aquel que identifica al filósofo con el «maestro»¹⁵.

Si Strauss hubiese recorrido todo el campo semántico que el *Defensor* activa¹⁶ (el sacerdote es *juez* sólo en el sentido de perito práctico, de *médico*, «y, por consiguiente, no puede ni debe con su acción u orden obligar en la vida presente a ningún hombre con una pena o castigo sobre la propiedad o sobre la

14 L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, p. 13.

15 Cf. críticamente al respecto C. LEFORT, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Gallimard, Paris, 19862, p. 290.

16 DP II, 30.4.

persona»), se habría encontrado con el problema de la acción perfecta y de la difracción de planos entre la acción y su agente. La opinión aristotélica según la cual los hombres que se dedican a la más noble actividad práctica tienen el derecho de gobernar, en su reformulación cristiana implica que precisamente la actividad del sacerdote es dicha acción perfecta. La distinción entre actos inmanentes y transitivos es recordada por Strauss sólo de pasada; en esta distinción él habría encontrado la simple solución marsiliana: de la perfección de una acción no se sigue que quien la cumpla sea juez del que es menos perfecto y que tenga algún medio coercitivo respecto a él¹⁷. Marsilio intenta hacer valer esto contra la absurdidad de quien sostiene que «ningún artífice teórico, o al menos ningún *filósofo primero* o metafísico, esté sujeto a la jurisdicción de quien gobierna según la ley humana...».

La disertación marsiliana sobre el sacerdocio en el capítulo quinto de la primera *Dictio*¹⁸ distingue las distintas partes de la ciudad y establece su necesidad sobre la base de la vida suficiente mundana y futura. La peculiaridad de la parte sacerdotal es tal porque su necesidad no es evidente por sí misma y elude cualquier procedimiento demostrativo. Si es imposible demostrar con la razón humana la causa final del sacerdocio como parte de la ciudad, siempre ha sido cierto que la causa final de la institución del verdadero sacerdocio es la moderación de los actos humanos (tanto transitivos como inmanentes) movidos por el conocimiento y por el apetito¹⁹. Pero también la definición del concepto racional de sacerdocio y la definición del fin del *verdadero* sacerdocio forman parte de una estrategia indirecta.

3. El uso promiscuo de *secta, lex, lex divina* en el *Defensor*²⁰ parece reactivar en Strauss la distinción —presente en el *Kuzari*— entre el punto central de la ley de razón, neutral respecto a la religión, y su «periferia pagana»²¹. La ley de razón, entendida como ilustración racional (sabia bajo el perfil práctico) de la enseñanza racional no es idéntica a la ley natural.

17 El argumento al que Marsilio responde es realizado en estos términos: «Aquél cuya acción es más noble o más perfecta no debe ser sujeto en la jurisdicción coactiva para aquél cuya acción es menos noble o menos perfecta», como en efecto sería la relación entre la acción del sacerdote y la del gobernante, entre la administración de la eucaristía y el juzgar y ordenar acerca de los actos contenciosos de los hombres. «En las leyes distintas de la cristiana, la acción de los sacerdotes no es, de hecho, más noble que la del gobernante... Sólo en la ley de los cristianos la acción del sacerdote es la más perfecta de todas; pero también sostenemos esto por pura fe» (II, 30, 4, p. 720).

18 DP I, 5.10 ss.,

19 DP I, 6.1. Véase P. DI VONA, *I principi del Defensor pacis*, Morano, Napoli, 1974, pp. 378 ss.

20 DP I, 5.10.

21 L. STRAUSS, 'La legge di ragione nel *Kuzari*', p. 132.

Este problema ya lo había abordado en el trabajo sobre el *Kuzari* de Yehuda Halevi²² que, con una veintena de años de antelación, enuncia algunos rasgos fundamentales de la lectura de Marsilio. El análisis del *Kuzari* se abre con la comparación entre la formulación marsiliana del problema del *ius naturale* y la tomista. Marsilio se cuestiona si este *ius* es un dictamen de la recta razón respecto a las acciones prácticas de acuerdo con la ley divina, en definitiva un conjunto de reglas esencialmente racionales²³. Mientras que Tomás de Aquino se impone esto en la forma de la evidencia, para Marsilio el sintagma aparece como algo sumamente equívoco: el *ius naturale* no es entendido como un conjunto de reglas esencialmente racionales, sino como construcción *metafórica*, o sea, instituida, positiva²⁴. Es la efectiva racionalidad del *ius naturale* la que le impide ser universalmente válido; por tanto, éste no es idéntico al *physikon dikaion* o al *koinos nomos* aristotélicos. La idea de que haya mandamientos racionales era defendida por una corriente de la teología islámica (el *kal?m*) análoga a la idea cristiana de ley natural como idéntica a la ley de razón y a la ley moral²⁵.

Para Strauss, Tomás de Aquino representa ahora exactamente esta opinión religiosa o teológica, es decir, la idea de ley natural como fuente cierta de la justicia contenida en la ley humana. Marsilio, en cambio, mantiene inmóvil el punto de observación *filosófica* que niega la existencia de leyes racionales distintas de las leyes positivas y de las leyes reveladas. Del todo extrínsecos (*aliena*) son para Marsilio los procedimientos argumentativos que mezclan de manera indebida principios filosóficos y teológicos; en cambio, se trata de realizar un corte dirimente entre especulación teológica y filosofía. En otras palabras: la racionalidad del discurso político no emana de la naturaleza de un objeto necesario, sometido a leyes inmutables e independientes de la voluntad humana. Tal distinción pretende salvaguardar la autonomía y la racionalidad del discurso filosófico sobre la política. En Marsilio la justicia nace sólo con la ley adoptada por la comunidad, no preexiste a ella. También una ley basada en un conocimiento falso de las cosas justas y benéficas es ley si la orden es sostenida por la fuerza coercitiva. Ley divina y ley humana se diferencian del conjunto de «reglas, medidas y costumbres» para la potencia coactiva que impone su acatamiento, aun siendo distinta la dimensión temporal de la coacción: secular la de la ley humana, reservada para el futuro la de la ley divina²⁶.

22 *Ibid.*

23 DP II, 12.7-8.

24 Sobre la exposición del derecho natural en Marsilio, véase DI VONA, *I principi del Defensor pacis*, p. 99.

25 L. STRAUSS, 'La legge di ragione nel *Kuzari*'.

26 DP II, 12.3.

No sólo es evidente el ir a menos de la solución tomista, para la que la esencia de la ley es buscada en la intrínseca racionalidad de la norma, sino también la innovación radical que Marsilio introduce: la definición de ley como precepto coactivo que obligue a su acatamiento, ya que «el verdadero conocimiento o descubrimiento de lo que es justo y civilmente ventajoso y de sus opuestos no *es todavía la ley*»²⁷. La ley positiva de Marsilio, por tanto, no es una derivación racional de las normas indeterminadas de la ley natural, a su vez dependiente de la ley eterna.

De los cuatro tipos de ley presentados por Tomás de Aquino, sólo dos son considerados válidos: la ley humana y la divina, porque Marsilio sólo les reconoce a éstas el carácter de ley, es decir, de orden impuesta coercitivamente. Esta reducción de la complejidad semántica de la ley de la Edad Media cristiana a la única ley humana y a la única ley divina que el *Defensor* instaura se vuelve posible para Strauss gracias a un gesto que reactiva el de los *fal'sifa*, o filósofos islámicos. Los *fal'sifa* aceptaban la idea de la existencia de leyes racionales, pero no mandamientos racionales, y concluían implícitamente que los principios de la moral no son racionales, sino sólo probables o generalmente aceptados.

En *Natural Right and History*, ante el problema del derecho natural en Aristóteles²⁸, Strauss examina la proposición aristotélica que afirma sin limitaciones de condición la volubilidad de todo derecho natural, para comparar la lectura restrictiva de Tomás de Aquino (los principios del derecho natural son universales e inmutables, cambian sólo las reglas particulares), pero también la otra interpretación, la de Averroes, que identifica *tout court* con la del aristotelismo árabe y hebreo. Averroes entiende directamente el derecho natural como «derecho natural positivo»; de hecho, es Marsilio quien aporta luz a la lección straussiana al afirmar que el derecho natural es «casi natural», es decir, que descansa sobre las convenciones humanas; éste se distingue del derecho positivo porque se apoya en convenciones que conservan en cualquier parte su validez. «Esta teoría fue introducida en el mundo cristiano por Marsilio de Padua y presumiblemente por otros averroístas cristianos o latinos».

El averroísmo de Marsilio pone en juego el conjunto de la lección straussiana de la filosofía islámica en general y de Averroes en particular; ésta parece condicionada en muchos aspectos por la interpretación de los escritos del Comentador ofrecida por León Gauthier²⁹. En el estudioso francés, de

27 DP I, 12.2.

28 Cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia* (1953), Neri Pozza, Venezia, 1957, sobre todo pp. 157-160.

29 Cfr. L. GAUTHIER, *La Théorie d'Ibn Rochd sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris, 1909. Para la reconstrucción de las interpretaciones de Averroes, véase M. CAMPANINI (ed.): *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Lubrina,

hecho, vuelve a surgir la imagen de Averroes como «filósofo racionalista» que afirma la superioridad del método especulativo sobre el conocimiento intuitivo o mágico y, por lo general, la superioridad del rigor filosófico, que incluso observa el mundo de las verdades, respecto a la religión, circunscrita al ámbito de las verdades prácticas. La atribución a los *falʿsifa* de un amplio racionalismo en contraste con las creencias y los valores del Islam reaccionaba a la tradición interpretativa que quería comprometer a los *falʿsifa* en el intento de conciliar Islam y filosofía. Strauss reactivaba una línea de lectura que, tomando los movimientos desde el supuesto fracaso del intento de reconciliación entre filosofía y religión, hace del conflicto entre fe e incredulidad o filosofía el paradigma inmutable válido para *toda* la filosofía islámica³⁰.

El rechazo marsiliano de la ley natural puede ser entendido mejor si se parte del hecho de negar «implícitamente la existencia de los principios primeros de la razón práctica» que Marsilio realiza (283). De hecho, la afirmación de Strauss podría dejarlos en entredicho en el momento en el que Marsilio funda la «competencia» legislativa de los ciudadanos sobre el deseo de una vida suficiente; la multitud no puede engañarse en su deseo, ya que de otra manera la naturaleza misma caería en falta. El deseo de la multitud está, en cambio, conforme a natura y firmemente establecido sobre los principios de la ciencia natural, y dicho principio puede ser comprendido por todos «por inducción sensible».

La negación de los principios primeros de la razón práctica en el *Defensor* es, por tanto, *sólo implícita*. Con el fin de explicitar tal negación, Strauss nombra algo que *distancia* al Paduano de dos autores a los que se alude no por casualidad: Averroes y Dante. De hecho, la referencia de Strauss es oportuna. Se trata del específico intento del Comentador y del autor de la *Comedia* para eliminar la oscuridad de la *Ética a Nicómaco* en lo que se refiere al *grado* de cognoscibilidad de los principios primeros de acción y, por consiguiente, también políticos. Averroes y Dante concebían estos principios «como dados por la razón teórica o por la ciencia natural: es la ciencia natural la que aclara el fin del hombre». Esta posición de Averroes, expuesta concretamente en el ter-

Bergamo, 1989, pp. 9-67. Para Campanini, el error central de Gauthier consistiría en la confusión entre verdad y certeza, entre igualdad ontológica de lo verdadero y diversidad de los grados de certeza, proporcional a los instrumentos cognitivos usados. Un examen de la lectura straussiana de la filosofía islámica se encuentra en O. LEAMAN, *La filosofía islamica medievale*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 271-ss. La apertura que Strauss lee en Averroes entre los filósofos, que pueden alcanzar la verdad, y las masas, engañadas por argumentaciones retóricas, no conduce según Leaman a un análisis textual que mostraría que tanto los filósofos como las masas conocen la verdad, sólo que de distinta forma. La interpretación esotérica de Strauss otorga una importancia excesiva al conflicto (aun siendo verificable) entre religión y filosofía en el pensamiento islámico.

30 O. LEAMANN, *La filosofía islamica medievale*, p. 278.

cer Libro del *Comentario* a la *Politeia* platónica, destacaba el esfuerzo humano encaminado a la perfección y, por tanto, a la naturaleza del régimen político que puede facilitar la búsqueda colectiva e individual de esta excelencia. La cercanía de los nombres de Averroes y Dante no es casual, ya que sirve de llamada a una concepción de la sociedad humana en la que el ámbito civil realiza la unidad del intelecto posible que pone en acto la totalidad del conocimiento que emana del hombre. El *Monarchia* dantesco, igual que el *Convivio*, tratan explícitamente la inherencia de una multitud en la potencia misma del pensamiento, instituyendo así una cesura con el pensamiento clásico que hacía de la vida contemplativa una actividad separada y solitaria. Sobre la base del único intelecto posible común a todos los hombres, la *humanitas* forma una unidad indisoluble en la que los individuos se comunican por medio del intelecto supraindividual y único. En este contexto, es significativo que Strauss olvide nombrar la apertura producida en el pensamiento de Aristóteles entre la *Ética a Nicómaco* —que identifica la felicidad con el *theorein*— y el *De anima*, en el que la felicidad debe incluir, además de la actividad de la razón teórica, también todo el espectro de la vida y de las praxis humanas, la virtud moral y la sabiduría política. En cambio, precisamente a través del comentario al *De anima*, Averroes intentaba superar la distinción del Filósofo entre virtud intelectual y virtudes sociales, componiéndolas tanto para el filósofo que actúa la unión con el intelecto agente como para la especie humana, por consiguiente, la perfección se alcanza mejor tomando parte en la comunidad política que aislándose. Es propio de Strauss, como también se verá a continuación, sobrevolar sobre el desarrollo de una hilera filosófica que relaciona, sin sutura, búsqueda de la perfección intelectual y colectivo, filosofía y comunidad política.

Ahora, precisamente el rechazo de la ley natural explica la negación *implícita* de la existencia de los primeros principios de la razón práctica por parte de Marsilio. Si se asume que perfección de la mente y perfección de los cuerpos son los dos fines naturales humanos, la prudencia y las virtudes morales serán elegidas por estar subordinadas a estos dos fines. No obstante, mientras que la universalidad del fin de la perfección última, la perfección de la mente, debe ceder sobre las reglas a seguir, dado que «sólo una minoría de hombres es capaz por naturaleza de la vida contemplativa», ésta se conserva en el fin de la perfección primera, o sea, la perfección de los cuerpos que todos los hombres son capaces de llevar a cabo. Ya sabemos desde Strauss que la dimensión de los cuerpos es coextensiva a la privación por excelencia, la de la mente, en cambio, es «lo común por excelencia»³¹: la distinción fara-

31 L. STRAUSS, 'Platón', pp. 51-52.

biana entre grados de perfección reactiva el sistema de enseñanza platónico³². En definitiva, el *Defensor* recupera un movimiento maimónico: la meta más alta de las leyes humanas es la perfección del cuerpo, mientras que la ley divina produce tanto la perfección del cuerpo como la de la mente³³. Pero la ley humana no puede sino aspirar a «una felicidad imaginaria cualquiera», por consiguiente, el autor de semejante ley no dispondrá más que de una perfección de la imaginación y nada más, no será filósofo ni profeta, sino —como quería Alfarabi— «ignorante». Entonces, para Strauss es Marsilio a quien corresponde intentar una composición (necesariamente ‘en menor medida’) de dos lecciones contradictorias: la lección de Maimónides, que entiende la ley divina como racional, y la lección de Tomás de Aquino, para el que la ley divina es supraracional. Sobre estos presupuestos, la lección de Marsilio llega, en el ámbito de la filosofía política, a la conclusión de que «la única verdadera ley es la ley humana que es directa al bienestar del cuerpo» (284). Con ello, sin embargo, la línea de «frontera» de la filosofía política es superada en la dirección de una «ciencia política» que, precisamente como la de Marsilio, se muestra «más enfáticamente demostrativa» que la de Aristóteles (284). Este carácter de la «ciencia política» marsiliana se obtendría —según Strauss— de la elección de no considerar las virtudes morales (en especial la justicia) «supremas, dignas de ser elegidas como tales» (284), sino subordinadas a los dos fines naturales de la comunidad, la perfección de la mente y la perfección de los cuerpos.

Strauss saca de ello una conclusión radical: la virtud moral no es parte de la verdadera felicidad ni conduce a ella. El criterio straussiano de virtud exige que ésta sea elegida por sí misma o por su bondad inherente (mientras que la lección de Alfarabi se reduciría a definir moral tan sólo «el modo virtuoso de vida en sentido ordinario»³⁴), consiguientemente, la felicidad de los no filósofos de la ciudad virtuosa se coloca por debajo, mera forma inferior de felicidad. Por tanto, las acciones, modos de vida, disposiciones positivas a la excelencia hacen posible la adquisición de la felicidad real, pero el filósofo *sabe* que la distinción entre las acciones virtuosas y las no virtuosas obra en el vacío ético de una felicidad inalcanzable³⁵. Es este vacío el que la mediación compositiva de Alfarabi quiere colmar, sin conseguirlo: la felicidad perfecta queda entregada al papel de fin incognoscible e indemostrable. La ciencia

32 L. STRAUSS, ‘Farabi’s Plato’, en S. W. Baron (ed.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, American Academy for Jewish Research, 1945, pp. 357-393. Acerca de esto véase la crítica hecha a Strauss por GALSTON, *op. cit.*, pp. 166-175.

33 L. STRAUSS, ‘Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbi’, en *Maïmonide*, ed. de R. Brague, PUF, Paris, 1988, pp. 143-182 (pp. 168-169).

34 L. STRAUSS, ‘Farabi’s Plato’, p. 388.

35 GALSTON, *Politics and Excellence*, *cit.*, pp. 156-157.

política obra una catástrofe reduciendo el fin a medio de una felicidad terrena e imperfecta.

La perfección inferior o primera requiere seguridad dentro de y a través de la sociedad política, reclama la ciudad como su condición; pero la ciudad feliz (la ciudad de Glaucón, no la de Sócrates), la ciudad de la salud que origina desde las necesidades humanas³⁶, es una *ciudad que crece*, su decadencia no es más que desarrollo de sus necesidades. Ésta requiere la ilimitada adquisición de riquezas y guerras para la conquista de nuevos territorios. Existe conflicto en ésta y fuera de ésta, y el conflicto aparece del todo consustancial a su crecimiento; por este motivo ésta necesita de un gobierno³⁷. Pero no de un «gobierno del mundo»: falsa, no necesaria es para Marsilio la unificación del mundo, ya que para la paz entre los hombres es suficiente la conservación del orden político y de la justicia en éste implícita, son suficientes las «unidades numéricas» de los reinos, múltiples *secundum provincias*. «Marsilio dedica todo un capítulo a la prueba de que la unidad indispensable del gobierno no está de ninguna manera debilitada si éste está compuesto por un cierto número de hombres en vez de por uno solo» (277). El abandono de la doctrina de la soberanía popular y de la preferencia aristotélica para la aristocracia que esa doctrina en parte representa (278-9) nos conduce a la siguiente conclusión: «garantía suficiente (o sea, la única posible) de la paz entre los hombres es la unidad de gobierno en el ámbito de singulares comunidades y reinos».

La crisis del universalismo cicatriza en la definición del problema de la unidad numérica de gobierno en términos decididamente «averroístas», precisamente allí donde más decidida está desde el punto de vista de la arquitectura teórica la despedida marsiliana del naturalismo tomista.

La falta de una referencia a Alfarabi en este contexto, quien fue el primero en ampliar la tipología aristotélica del vivir-bien incluyendo en ella naciones, imperios y federaciones de naciones, se explica quizás no sólo porque Strauss estuviera convencido de que la dimensión platónica de la ciudad sigue siendo predominante en el filósofo islámico³⁸, sino también porque reencuentra en

36 L. STRAUSS, 'Platón', pp. 52: «La ciudad de la salud es una ciudad feliz: no conoce la pobreza, la coerción o el gobierno, la guerra o el nutrirse de carnes animales. Es tan feliz que cada miembro es feliz; no necesita un gobierno porque existe una perfecta armonía entre el servicio de cada uno y su recompensa... La ciudad de la salud es feliz, porque es justa, y es justa porque es feliz; en la ciudad de la salud la justicia es fácil o agradable, y no exige ninguna forma de sacrificio de por sí... es justa por naturaleza. Sin embargo, está fundada con la voluntad». Ésta es «en cierto sentido justa», aunque defectuosa en virtud o excelencia: «La justicia que posee no es una virtud. La virtud es imposible sin trabajo, sin esfuerzo, o sin el dominio del mal presente en cada uno».

37 *Ibid.*, p. 53.

38 Alfarabi distingue tres especies de asociación humana perfecta: la forma ancha (una federación de más naciones), la forma media (la nación), la forma menor (la ciudad). Strauss reconduce la tipología farabiana de las formas perfectas de gobierno a la concesión práctica a nuevos «hechos teológico-políticos» (L. STRAUSS, 'Quelques remarques sur la science politique de

Marsilio el rechazo de una dimensión universalista de la paz que descende directamente de la «opinión averroísta», según la cual, no puede existir una gran nación que comprenda todas³⁹. El abandono del universalismo teocrático, en conexión con la doctrina averroísta de la guerra necesaria para reducir la superpoblación de la tierra y con la doctrina de la «generación eterna», aparece significativamente en primer plano. No sólo en Marsilio va a menos la posibilidad de la distinción entre guerras justas e injustas, sino que se abre una insanable fractura ulterior entre la doctrina aristotélica de la eternidad del universo visible y la doctrina bíblica de la creación del mundo (440).

4. El *Defensor* parece instalarse para Strauss en una laceración insanable entre vida y formas de vida, entre vida buena y desnuda vida. ¿Cómo definir sus *fronteras* si la filosofía política se define en su proximidad a la vida política, o sea, a la vida no filosófica, a la vida humana, no en cuanto desnuda vida, sino en cuanto «específico sistema de vida, la forma de vida como vida asociada»⁴⁰ (271)?

Strauss hace explícita referencia al trabajo de A. J. Gewirth, *Marsilius of Padua* (1951), el único texto de literatura crítica sobre Marsilio citado por

Maimonide et de Farabi', *Revue des études juives* 100 (1936), pp. 1-37, p. 12), es decir «presumiblemente», a la emergencia de la «nación» islámica y de acuerdo, por consiguiente, con Alfarabi respecto a una decidida preferencia teórica por la ciudad, que constituiría el núcleo platónico de su pensamiento. GALSTON (*Politics of Excellence*, pp. 151 s.), en cambio, defiende que se destaque el hecho de que Alfarabi defina sin equívocos las tres formas de asociaciones «perfectas», enfatizando el papel del gobierno, distinto del régimen: el primero es causa agente de la forma de la comunidad, el segundo es la forma de la comunidad — como determinante el carácter de las comunidades, sean éstas ciudades o naciones. De este problema se ocupa aún Strauss en el ensayo 'Maimonides' Statement on Political Science' (*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 22, 1953, ahora en *Maimonide*, 'La déclaration de Maïmonide sur la science politique', pp. 277-295, p. 285), en el que examina la aserción de Maimónides al final del último capítulo del *Tratado del arte de la lógica*, aserción con la que el filósofo hebreo tan sólo parece preferir una progresión distinta a la tipología farabiana ciudad/nación/naciones: ciudad/gran nación/naciones, en realidad sustituyendo a la tripartición por una bipartición: el gobierno de la ciudad es asignado a una rama de la filosofía política, la nación/las naciones a otra. Polemizando con H. Wolfson, Strauss cambia la clave interpretativa: en Maimónides las naciones sí son las antiguas naciones paganas, pero «la gran nación es cada grupo constituido por una religión universalista». Sobre la presencia de Maimónides en Strauss, véase C. ALTINI: *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2000.

39 L. STRAUSS, 'Note sur le *Traité de l'art de la logique*', en *Maimonide*, pp. 369-70.

40 L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, p. 34 y pp. 64-65: el régimen «es el modo de vivir de la sociedad y en la sociedad, ya que tal modo depende de forma decisiva del predominio de hombres de un cierto tipo... Significa ese todo que hoy tenemos la costumbre de considerar de forma fragmentaria. El régimen significa, a la vez, la forma de vida de una sociedad, su estilo de vida, su conducta moral, la forma de la sociedad, del Estado, del gobierno, el espíritu de las leyes...». En este ensayo aparece de forma significativa la identificación del régimen con la «forma de vida».

Strauss, del que la lección straussiana depende vistosamente en muchos sentidos. En esta investigación, Gewirth reconstruía paso a paso el texto marsiliano destacando su arquitectura textual: «biologismo» de la política, o sea, «naturalismo», «determinismo», «economicismo» con tonalidades hobbesianas y, a la vez, institucionalismo, positivismo jurídico, ruptura definitiva de la forma cristiano-medieval de pensamiento de la política *desde dentro de la política*. La afilada «navaja» que ejecuta el corte de un mundo no es sólo la de Ockham, sino también la de Marsilio. El *Marsilius' razor*⁴¹, el criterio económico de la «suficiencia», corta de raíz el excedente constitutivo del orden de justicia. La vida *suficiente* corre a lo largo de la línea de una potencial peligrosa *exposición* a una desnudez esencial, la de un poder (la *plenitudo potestatis* papal) que se pretende pleno, absoluto. Marsilio —según Gewirth— *invierte* la argumentación curialista, añadiéndole un signo distinto: el positivo del instituir, de la protección y defensa de la *sufficiencia vitae* y de su gobierno. La legislación, la producción de la norma positiva, no puede más que ordenarse a los valores metajurídicos que ésta protege, la tranquilidad o paz de la comunidad política no es más que el ordenado disponerse de las partes respecto al todo. El mal es lo que pone en peligro las condiciones y las modalidades concretas en las que se realiza la esencia comunicativa del hombre, esa exclusión inclusiva de la desnuda vida en la ciudad que inauguraba la *Política*⁴². En cuanto efecto accidental de la revelación, el mal consiste en la separación de la palabra y de la revelación de la verdad cristiana, por ello la palabra misma revela, adquiriendo así una consistencia autónoma. El extrañamiento de la esencia comunicativa del hombre se hipostatiza en un presupuesto que sirve de fundamento común.

¿Cómo conciliar el aristocraticismo aristotélico con el principio de la sociedad cristiana para el que la actividad del sacerdote es más noble también que la del gobernante, principio al que la doctrina de la plenitud del poder papal parece satisfacer? «Era éste el problema que Marsilio sostenía que debía resolver y que resolvió» (272), desplazando radicalmente la autoridad política del gobierno al legislador humano, o sea, a la «masa de los ciudadanos», al «pueblo», al «verdadero soberano» que, como legislador, está por encima y

41 La lección straussiana depende aquí claramente de la importante (y discutible) investigación de A. J. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, vol. I, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (Columbia UP, New York, 1951), única obra de literatura crítica recordada por Strauss.

42 ARISTÓTELES, *Política* 1253a, 10-18: «Sólo el hombre entre los seres vivos tiene lenguaje. La voz, de hecho, es señal de dolor y de placer y, por esto, pertenece también a otros seres vivos..., pero el lenguaje sirve para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto; esto es propio de los hombres respecto a otros seres vivientes, solamente tener sensación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de otras cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas hace la habitación y la ciudad».

fuera de la ley. «El poder legislativo debería pertenecer sólo a aquellos que pueden garantizar mejor que las leyes serán acatadas, pero ésta es la masa de todos los ciudadanos, porque cada ciudadano acata mejor una ley, *que le parece haberse autoimpuesto* incluso si no es buena; el motivo de esto es que cada ciudadano no sólo es un hombre libre, es decir, no sujeto a un amo, sino que quiere ser un hombre libre. Podemos considerar que este argumento provoca una dificultad, que Marsilio ni siquiera discute, respecto a la Ley dada por Dios y, por tanto, evidentemente ni siquiera autoimpuesta» (272).

La tensión fundamental aparece para Strauss, en lenguaje rousseauiano, entre «soberanía popular» y «gobierno» del pueblo»⁴³. A decir verdad, Strauss parece ceder algunas veces a sugerencias prolépticas y a una braquilogía impaciente de los conceptos, sobre todo allí donde recurre a los recursos estilísticos consolidados de la historiografía del pensamiento político (como sucede precisamente con el concepto de «soberanía popular»). Una posible «modernidad» de Marsilio parecería residir, más que en la anticipación de una soberanía popular de cuño rousseauiano, en el recurso a la idea de legislación, es decir, a la función de regulación absuelta de normas jurídicas *autónomamente* establecidas.

Al destacar Strauss la denotación voluntarista de la ley como norma autónomamente establecida, compone la ruptura del umbral de la tutorialidad que el concepto inaugura (pero sobrevolando sobre el tejido corporativo de la *universitas* en el que éste se desarrolla) con la crisis de la relación analógica (fundada en la jerarquía y la separación) entre naturaleza y supranaturaleza, entre naturaleza y gracia: es la naturaleza la que perfecciona la gracia en Marsilio, y no al revés.

La modernidad evidentemente tiene para Strauss una impronta antropocéntrica y en este sentido «antiteológica», idea que Jacob Taubes⁴⁴ no vacilará en hacer en parte suya para reconstruir el largo y tortuoso desarrollo de la heteronomía teísta a la autonomía atea, a la negación de toda ley trascendente. La génesis marsiliana de una actitud crítica respecto a la tradición eclesial de las Escrituras para Strauss puede directamente cubrirse con el traje de un «pensamiento antiteológico», en el umbral de un *ordre du coeur* cuyo potencial destructivo está del todo implícito en ese proceso de metaforización de la teología que en el análisis del *Kuzari* parecía cubrir el «punto de obser-

43 Compárese con la ya «clásica» disertación de Otto von Guericke R. SCHOLZ, 'Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie', *Zeitschrift für Politik*, I (1908), pp. 61-ss. Pero, en general, sobre las interpretaciones «modernizadoras» de Marsilio, véase H. SEGALL, *Der «Defensor Pacis» des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation*, Wiesbaden, 1959, pp. 8-ss., p. 52, pp. 63-ss.

44 J. TAUBES, 'Theologie nach der Kopernikanischen Wende', en *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, München, 1996, pp. 199-229 (p. 206), con referencias directas a Strauss.

vación filosófico». La koselleckiana patogénesis de lo moderno podría encontrar aquí uno de sus presupuestos.

Strauss comprende mal la imposibilidad —completamente explícita en el *Defensor*— de fundar el gobierno sobre base bíblica⁴⁵ como prepotencia secularista e invasora de la autonomía de la ley política humana en la ley divina, y como «crítica» de las autoridades cristianas más altas (437). En efecto, en Marsilio el recurso a la autoridad de las Escrituras sigue a la estrategia demostrativa⁴⁶ encaminada a indicar que el principio y la fuente del poder es la comunidad de los ciudadanos en su conjunto, y que sólo el legislador humano es capaz de determinar si una orden de la ley divina debe ser trasformada en ley verdadera y propia, atribuyéndole fuerza coercitiva; sin embargo, esto no contradice de ninguna forma el otro principio de la política medieval cristiana del carácter sacro de la autoridad o del origen divino de la «soberanía». Poder por autoridad divina y criterio del consenso (o sea, de la «autoimposición» de la ley) no se contradicen. El principio populista del *legislator humanus* no contradice al del carácter sacro de la autoridad, porque Marsilio, más bien, reconduce también el poder establecido por las mentes y por las voluntades de los hombres a un indirecto origen divino, citando el texto paulino de *Romanos* 13: 1 como fundamento último, precisamente religioso, del deber de obediencia.

Pero no se trata aquí de un pensamiento genéricamente «teológico» con el que se llega a una rendición de cuentas. Más bien se trata del carácter antinómico del Nuevo Testamento y, en particular, paulino. La línea del razonamiento straussiano no deja de advertir que la confianza de Marsilio «en la *competencia* del pueblo para hacer leyes y para elegir magistrados no se origina en la autoridad, sino en la autoridad fundada en el cristianismo» (271), en definitiva, en el Nuevo Testamento. Por tanto, se trata de una nueva fundación autoritaria, sobre base neotestamentaria, de un fundamental populismo. Por consiguiente, la arquitectura del *Defensor* se invierte: el legislador humano es la «copia filosófica o racional» de la «masa de los fieles» (273), la *universitas civium* imita la *universitas fidelium*, infalible porque está guiada en sus deliberaciones por el espíritu. Pero si la moral cristiana y la moralidad mundana de los hombres de bien —como advierte Strauss (276)— se contradicen la una

45 «Dentro del ámbito de la filosofía política, Marsilio debe dar explicaciones en cierto modo diferentes de aquellas de las más altas autoridades cristianas. Llega casi a defender a los gobernantes paganos en contra de la opinión de Cristo, para el que «tiranizan» a sus súbditos... Llega incluso a afirmar que existe una oposición entre gobierno humano y providencia divina, porque el primero recompensa en este mundo a los justos y a aquellos que llevan a cabo buenas acciones, y la segunda inflige sus sufrimientos en el mundo». Esto es dicho en referencia a DP II, 4.6; 13.28; 17.7-8: 22.1 al inicio, 15-16; 24.4; 27.2.

46 Cfr. DP II, 17. 9-10.

con la otra, el *ethos* del legislador humano, que es la copia racional de la *ecclesia*, no podrá más que ser opinión o convicción, volubilidad erigida en principio de legislación. De otra manera, haría falta admitir que «la revelación no está simplemente por encima de la recta razón, sino en contra de la razón» (277). Sin embargo, la solución neoplatónica de un apofatismo político capaz de mediar consenso de la multitud y necesidad de una jerarquía poseedora de la indecibilidad del secreto de la felicidad al que la observación de Strauss alude, parece decididamente lejana del campo de observación de Marsilio, incluso si en principio no está excluida.

En todo caso, en la reconstrucción straussiana la *pars valencior* contará para el incoercible aspecto numérico-cuantitativo, y ésta aparecerá siempre como «masa» (*moles*), o sea, como la multitud de los ciudadanos que como *tal* y por su *virtud* prevalece sobre cualquier parte separada del todo. Las oscilaciones semánticas entre *universitas civium* (la totalidad corporada de los ciudadanos) y *moles* se juegan en el *Defensor* sobre la línea de una neta distinción entre la democracia como forma degenerada de la *politia* («un gobierno en el que el *vulgus* o la multitud de los indigentes establece el gobierno...» *praeter reliquorum civium voluntatem sive consensum*⁴⁷) y la *politia* como aquel principado moderado en el que «cualquier ciudadano, alternativamente, participa en el gobierno o en la función deliberativa, según el grado y la riqueza o su condición, por el bien común y según la voluntad o el consenso de los ciudadanos»⁴⁸.

Dejando, pues, al lector la duda de si la homología de *universitas* y *moles* requeriría mayor cautela, Strauss refiere las tensiones del campo semántico al motivo por así decirlo *extralógico* del texto, el anticlericalismo. En tal sentido, el anticlericalismo de Marsilio entra a formar parte de los conceptos clave de una *gramática de los motivos de la modernidad*. El democraticismo de Marsilio se identifica con un rechazo del desprecio ‘clásico’ por la democracia, expresado sobre la base de la convicción de que el fin de la vida humana sea la virtud y no la libertad. La coextensividad de obediencia y libertad es condición primera y resultado de la imprescindible existencia de la ley. Pero no hay ‘secularismo’ sin espiritualización. El *Defensor* refuerza el carácter mundano de la comunidad política (su suficiencia y tranquilidad) en el instante en que espiritualiza la comunidad cristiana en oposición al principio institucional de la Iglesia⁴⁹. Se rodea así un espacio teórico nuevo («sectario»⁵⁰) que, en el

47 DP I, 8.2-3.

48 DP, I, 8.3.

49 Retomo aquí una observación de H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974, p. 196.

momento en que confiere sacralidad a la comunidad de los fieles en su conjunto, sustrae legitimidad a la representación eclesiástica de las jerarquías celestes.

Reconduciendo el fundamento populista de la enseñanza de Marsilio a la iglesia primitiva y a la prerrogativa de la masa de los fieles a elegir los oficios sacerdotales, Strauss es capaz de explicar la contradicción fundamental del *Defensor*. De hecho, mientras que el populismo neotestamentario ofrece un determinado soporte a la opinión de que las decisiones sobre materias como los castigos de herejes y apóstatas, excomuniones, confiscaciones, etc. se fundan en toda la masa de los fieles y no sólo en los sacerdotes y, por tanto, formula sobre base bíblica la sumisión a las autoridades seculares, también despóticas; no obstante, no presenta ningún apoyo a la tesis que defiende que sólo los gobernantes laicos cristianos y no los sacerdotes deben gobernar la Iglesia en todo esto que puede influir en el destino de los hombres en este mundo.

La lección straussiana se muestra implícitamente polémica respecto a una línea interpretativa —como la de De Lagarde⁵¹— que pretende preservar la coherencia del tratado en su conjunto mostrando que el «republicanismo» de la *prima dictio* corresponde a la exigencia de fundación del poder imperial de la *secunda dictio*. Strauss, en cambio, acepta la tesis central del trabajo de Gewirth de una contradicción real entre los dos *discursos*, o sea, entre la identificación, en el primer discurso, del legislador con el pueblo (estando subordinado, por tanto, el gobernante al legislador), y la identificación, en cambio, del gobernante con el legislador en el segundo⁵². También Strauss piensa que, como tratado de filosofía política, el *Defensor* está marcado por una contradicción estridente sobre el verdadero fundamento de la sociedad política: la exposición y, al mismo tiempo, la retractación de la «doctrina de la soberanía popular» (275-6). No obstante, mientras que Gewirth explicaba dicha contradicción con la diferencia de los contextos discursivos (la *civitas* en el primer discurso, l' *imperium Romanum* en el segundo), Strauss sostiene que esta contradicción fundamental es efecto consciente de una *estrategia* (276), que las contradicciones, las digresiones y los silencios del autor son fruto de una elección deliberada, de una soberana *intentio* autorial, y que, no obstante, a la misma vez todas las *parciales* referencias a la *Política* aristotélica no sólo no anulan las contradicciones, sino que «aumenten las dificultades» de la ense-

50 J. TAUBES, 'Theologie nach der Kopernikanischen Wende', p. 205, sobre la sacralidad de toda la comunidad afirmada en el ataque sectario a la Iglesia.

51 G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. III. Le Defensor pacis*, Nauwelaerts, Paris, 1970. Sobre la misma línea interpretativa se encuentra el trabajo de J. QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris, 1970.

52 A. J. GEWIRTH, *Marsilius of Padua*, pp. 236-256.

ñanza marsiliana. La estrategia se convierte en práctica de la comunicación, en retórica discursiva, a causa de la «imposibilidad política, que coincide con una imposibilidad física, para plantear el problema político fundamental» (279).

Strauss invita a considerar el problema de la constitución del gobierno en Marsilio según la lógica de la formación de un «sistema estatal», es decir, de una estatalización de signo democrático de la Iglesia, a medio camino entre la oligarquía y la democracia, aunque con la reserva de que mientras que un sistema estatal es una forma de gobierno, en el *Defensor* el soberano se distingue del gobierno (272). Por consiguiente, Strauss considera una *desviación ulterior* de Aristóteles la dislocación de la autoridad del gobierno al legislador que el *Defensor* realizaría. De hecho, el Filósofo había expresado la propia preferencia por el gobierno de los hombres de bien respecto al gobierno del pueblo, de la aristocracia respecto a la democracia. En cambio, la soberanía del pueblo que Marsilio quiere acreditar con referencias directas a la *Política* «aumenta la dificultad» (272), ya que atribuye a Aristóteles una enseñanza democrática que le es completamente extraña. El razonamiento de Marsilio en favor de la plebe le parece a Strauss «casi idéntico» al de Aristóteles a favor de la democracia, pero esto no ocurre sin ninguna «extraña distorsión», como «extraño» es el *silencio* de Marsilio sobre las argumentaciones aristotélicas en contra de la democracia (273).

Strauss no parece estar a gusto en los recovecos de la representación medieval. Parece entender mal la *pars valencior* como «sustitución» o, de forma más oportuna, como conservación de un equilibrio entre aristocracia y populismo⁵³. En realidad, la reformulación straussiana del problema de la constitución de una clase de gobierno distinta de la soberanía popular en términos rousseauianos sirve en realidad para afirmar la insuperable contradicción del *Defensor* que, en el momento mismo en el que «afirma» la doctrina de la soberanía popular, «mete la sordina», la priva de la fuerza necesaria, «tacha de irrelevante» la participación y, por tanto, «retrata» la doctrina de la soberanía popular. Y la analogía organológica soporta lo asumido: la clase de gobierno es como el corazón en el cuerpo, no deriva de un soberano preexistente (el legislador humano), sino que es la *causa* de esa soberanía. De la coincidencia aristotélica del legislador humano con la clase de gobierno, a la autonomía de ésta, está sujeta sólo a la ley divina. De aquí que la preferencia marsiliana por la monarquía electiva⁵⁴ parece formar parte —para Strauss— «de su última y más seria enseñanza política» (281). En virtud de la centrali-

53 Sobre el que, en cambio, ha vuelto una vez más GEWIRTH, 'Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua', *Medioevo* V (1979), pp. 23-48.

54 DP I, 9.

dad de la enseñanza, la contradicción entre legislador y gobierno no puede no presentarse como insuperable y, por tanto, también la enseñanza populista de Marsilio mostrarse «provisoria y experimental» en la misma medida que aquella democrática de Aristóteles.

Para Strauss es completamente extraña esa dimensión «republicana» que para algún intérprete denota, en cambio, decididamente el *Defensor*: el «republicanismo» de Marsilio parece que, por un lado, incluye en gran medida la democracia aristotélica, que prevé una participación más amplia de los ciudadanos y, por otro, determina el grado de participación sobre la base de criterios cualitativos. En efecto, las estratigrafías estoicas del *Defensor* no son insignificantes si se quiere comprender la metabolización en el legislador humano de una ética republicana de la comunicación y de la consistencia, de la utilidad y de la amistad, que combina la vida buena aristotélica con la doctrina ciceroniana de la virtud activa, en un horizonte que, reactivando la noción moerbekiana de la vida civil como *communicatio*, califica el compromiso cívico no solamente como participación en el *officium* «por grados» (según el rango social), sino como universal y activo consenso en las leyes, que se expresa de forma asamblearia en la elección de los representantes de la «voluntad» común⁵⁵.

El tejido comunicativo y su papel en la definición de las tareas de la política es un problema del que Strauss da cuenta sólo indirectamente. La comunicación, cuya figura jurídica es el tejido corporativo de la *universitas civium* y cuya figura lógica es el principio de la superioridad del todo sobre la parte, es lo que de todas formas vuelve imposible a las minorías un ejercicio puro de la inteligencia o un ascetismo que sea retraimiento del colectivo o neutralización de los efectos que la comunidad política produce sobre los individuos. Con Marsilio, la tensión que la figura del filósofo introduce ya no puede ser mostrada en los términos con los que Strauss la diseñaba en *Persecution and the Art of Writing*, donde, a propósito del Platón de Alfarabi, se recuperaba la sustitución del filósofo-rey platónico, que gobierna abiertamente en la ciudad virtuosa, por el *reino secreto* del filósofo que, siendo «un hombre perfecto» precisamente porque es «un hombre que busca el saber», vive «privadamente, como miembro de una sociedad imperfecta que busca humanizar en los límites de lo posible». La sabiduría del *hombre perfecto*, en cambio, es en Marsilio (y en Alfarabi) insana prerrogativa de un ascetismo que se pretende como autonomía absoluta del individuo, fantasma de un dominio de sí mismo en total contradicción con el desarrollo y la perfección de los cuerpos; más bien,

55 Cf. la reciente interpretación de Marsilio ofrecida por J. COLEMAN, *A History of Political Thought*, Blackwell, London, 2000, vol. 2, 'From the Middle Ages to the Renaissance', pp. 134-168 (pp. 143-145).

la sabiduría es *interna* a las dinámicas políticas de la «masa». En los términos del *De anima* aristotélico: interna a la potencia común del intelecto.

En la reconstrucción straussiana de las corrientes subterráneas que confluyen en Marsilio, reencontramos un problema que Strauss ya había afrontado a propósito de Maimónides⁵⁶:

Maïmonide mentionne la domination de l'intelligence vivante dans le ménage et la domination de la loi dans la cité; il ne mentionne pas la domination de l'intelligence vivante dans la cité. Il omet la possibilité centrale.

La búsqueda de un proyecto *inmediatamente* político de la dominación de la inteligencia viva, más allá del *nomos* y de la ley religiosa, parece condenado al fracaso. Pero si el lugar del pensamiento, de la inteligencia viva es marsilianamente el espacio político de la comunicación, entonces no se tratará de comunicar algo «común», sino de hacer común la comunicabilidad que es el lugar del pensamiento. Éste no se refugia en el individuo privado o en el secreto de la conciencia. Si el lugar del pensamiento es la comunicación misma, éste será eso *no-común* que, eludiendo lo «sustancial», sustituye a la *trágica* «sacralidad de lo común» buscada por Strauss⁵⁷, la *sobria y disciplinante* práctica civil de la comunicación interhumana.

Traducción de Pedro Medina Reinón

⁵⁶ L. STRAUSS, 'La déclaration de Maïmonide sur la science politique', pp. 288-ss.

⁵⁷ L. STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli*, p. 345: «En Maquiavelo no hay tragedia porque él no tiene el sentido de la sacralidad de lo *común*».