

**Miceli, Mario**

*El origen de la comunidad política en Giovanni Botero. Influencias medievales y prefiguración de conceptos modernos*

Prudentia Iuris N°70, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Miceli, M. (2011). El origen de la comunidad política en Giovanni Botero. Influencias medievales y prefiguración de conceptos modernos [en línea], *Prudentia Iuris*, 70, 145-163. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/origen-comunidad-politica-giovanni-botero.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

## EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA EN GIOVANNI BOTERO. INFLUENCIAS MEDIEVALES Y PREFIGURACIÓN DE CONCEPTOS MODERNOS

MARIO MICELI<sup>1</sup>

**Resumen:** El presente trabajo busca analizar las ideas sobre el origen de la comunidad política en el teólogo católico piamontés del siglo XVI, Giovanni Botero. El propósito, en primer lugar, es intentar delinear cuáles pudieron haber sido las influencias de la Antigüedad clásica y de la Cristiandad medieval en este pensador, tratando de vislumbrar la conexión con las tendencias aristotélico-tomistas, por un lado y las latino-ciceronianas, por otro. Y en segundo término, asimismo se buscará dilucidar cómo, a partir de estas ideas, comienzan a aparecer en este pensador católico algunas referencias que demuestran, sino un quiebre, por lo menos una cierta variación en el pensamiento político, variación que puede compararse con los cuidados necesarios, con las clásicas teorías políticas modernas. El objetivo final se enmarca en proveer un primer acercamiento a una temática compleja que en estudios posteriores puede enfocarse desde perspectivas distintas a las clásicamente estudiadas: la temática del “tránsito” entre las ideas políticas medievales y modernas.

**Palabras clave:** Botero – Cicerón – Pensamiento político medieval – Origen de la comunidad política – Modernidad política.

**Abstract:** The present essay aims to analyze the ideas of the origin of the political community in the work of the piemontese catholic theologian, Giovanni Botero, in the sixteenth century. Firstly, the essay tries to study the possible influences of the Antique Age and the Christian Middle Ages in the political ideas of this writer, in the attempt to search the connection with the aristotelic and tomist tendencies on the one hand and the ciceronian on the other. Secondly, we will seek how, through these ideas, one can find in the works of this catholic thinker references that could demonstrate, if not a break, a variation in the development of ideas that could be

<sup>1</sup> Licenciado en Ciencias Políticas por la UCA, Profesor en las carreras de Licenciatura en Ciencias Políticas y Lic. en Relaciones Internacionales de la UCA, Doctorando de Ciencias Políticas de la UCA.

assimilated, with strict care, to modern political ones. The final objective of the essay is to provide a first step in the analysis of a complex topic which can be studied through perspectives different from the classical ones: the topic of the “passage” between the medieval and modern political ideas.

**Key-words:** Botero – Cicero – Medieval political thought – Origin of the political community – Political modernity.

## Introducción

En la actualidad existen variadas líneas de investigación dentro del estudio del pensamiento político referidas a la influencia que tuvo la recepción de las obras de Aristóteles en la formación de las teorías políticas modernas. Yendo un paso más adelante, existen estudios que se centran particularmente en las consecuencias que produjo este fenómeno en la explicación que los intelectuales comenzaron a esgrimir en torno a las teorías sobre el origen de la comunidad y el poder.

De esta manera, trabajos contemporáneos intentan buscar en una serie de pensadores huellas de este fenómeno particular. La línea temporal suele comenzar en Santo Tomás de Aquino y sigue a lo largo de una serie de tratadistas hasta llegar a los considerados pensadores típicamente modernos (la línea de demarcación es por supuesto arbitraria en cierto sentido, ora situándola en Maquiavelo, ora en Hobbes o Locke).

Teniendo en cuenta este marco teórico, el siguiente trabajo se propone analizar el pensamiento político de un intelectual en particular, el piamontés Giovanni Botero (1540-1617), y su reflexión sobre el origen de la sociedad y el poder, vista a la luz de esa nueva corriente de pensamiento que surge en Santo Tomás.

Particularmente, el punto de interés se situará en deslindar si el desarrollo teórico que realiza el pensador en cuestión es heredero de esta nueva línea de pensamiento “aristotélica” (el uso de las comillas no es circunstancial ya que, por cuestiones particulares que se verán a lo largo del trabajo, nos interesará no tanto el estudio del pensamiento del estagirita sino principalmente cómo fue interpretado desde su recepción en el siglo XIII) o si posee influencias de otras corrientes, especialmente considerando las posibles secuelas de un pensamiento más relacionado a las filosofías platónico-ciceronianas.

El fin último del ensayo no será detenerse en la mera descripción de estas influencias, sino también, al igual que muchos de los estudios contemporáneos, intentar vislumbrar si en Giovanni Botero, gracias a los influjos recibidos y a sus propios aportes, se pueden analizar categorías de pensamiento que luego se desarrollarán plenamente en los llamados pensadores contractualistas.

Sobre la base de lo expuesto, la hipótesis del trabajo consistirá en explicar cómo el pensamiento político de Giovanni Botero en torno a los supuestos teóricos del origen de la sociedad y el poder se enmarca dentro de dos líneas de pensamiento concurrentes (aristotélica-tomista y ciceroniana) y cuyo desarrollo prefigura conceptualizaciones políticas típicamente modernas.

Cabe aclarar que el trabajo se enmarcará dentro de los estudios sobre pensa-

miento político, en especial los referidos a los desarrollos teóricos sobre los orígenes de la sociedad y el poder político. Sin dejar de considerar, como nos advierten las metodologías de Pocock y Skinner, que cada publicista se encuentra en una relación particular con su contexto histórico y especialmente con el lenguaje que circunda su obra (y la de sus contemporáneos), la idea es analizar este tema clásico de la ciencia política en un autor particular, intentando entrever las influencias recibidas y las posibles secuelas que pudo haber dejado para pensadores posteriores.<sup>2</sup>

Debe añadirse asimismo la ayuda brindada por las investigaciones contemporáneas que analizan la problemática en cuestión. En especial, y a solo modo de resumen, remarcamos la particular importancia de los estudios clásicos sobre pensamiento político medieval realizados por Walter Ullmann y Otto von Gierke, y el análisis histórico-biográfico de Giovanni Botero consumado por el historiador italiano, Federico Chabod. A este general estado de la cuestión, agregaremos con especial énfasis los estudios más actuales, y referidos específicamente a la cuestión que nos incumbe, de pensadores como Francisco Bertelloni y sus análisis sobre la recepción tomista de Aristóteles, y en especial las investigaciones realizadas por el neozelandés Cary Nederman en torno al pensamiento político de Marsilio de Padua y la influencia ciceroniana en el pensamiento político medieval y pre-moderno.

### **Giovanni Botero y su obra**

Antes de comenzar el desarrollo pormenorizado de la hipótesis, creo necesario hacer una escueta referencia a por qué se decidió analizar a Giovanni Botero y qué obras del mismo nos servirán de referencia.

Este teólogo católico desarrolla su pensamiento en la segunda mitad del siglo XVI. Sin profundizar en detalles biográficos, Botero se encuentra en la “Italia” golpeada por la guerra entre franceses y españoles y que encontrará una nueva división después de la paz de Cateau-Cambrésis. Nacerá en el Ducado de Piamonte, que comenzará a ser influido por el naciente Estado francés y que iniciará su consolidación política con el Duque de Savoia, Carlo Emanuele I. Tendrá un importante período de formación en la Roma Papal y en el Milán dominado por España, donde ejercerá funciones de secretario del gran artífice de la ejecución de los preceptos de la Contrarreforma, San Carlo Borromeo. Finalmente también tuvo una relevante influencia española ya que fue nombrado como preceptor de los hijos del Duque de Piamonte durante la estadía de los príncipes en el reino ibérico.

En este sentido el primer punto de interés surge del hecho de que, a primera vista, Botero se encuentra en un ámbito geográfico que lo contactaba con tendencias intelectuales distintas debido a los distintos viajes y trabajos realizados a lo largo

<sup>2</sup> Las problemáticas metodológicas planteadas por Pocock y Skinner no deben ser tomadas a la ligera. Si bien intentaremos vislumbrar ideas dentro de la obra de Botero que prefiguran teorías políticas modernas, no debemos forzar el pensamiento del piemontés en pos de buscar esos “gérmenes” de modernidad. Ni tampoco caer en un error igual de peligroso, el de menospreciar o criticar a Botero si es que no llegamos a encontrar en sus obras la clarificación de conceptos políticos tal cual se dieron a posteriori.

de su vida.<sup>3</sup> Es así que nuestro pensador pudo encontrarse con el típico renacer de la cultura clásica que el Renacimiento italiano ya hacía siglos había iniciado, y en este sentido fue especial la influencia de las disputas intelectuales que comenzaron a darse entre el pensamiento escolástico-aristotélico (cuya proveniencia se situaba especialmente en la Universidad de París desde el siglo XIII) y la herencia de los dictadores medievales de corte más ciceroniano.<sup>4</sup> De esta manera, nos iremos introduciendo en la obra de Botero para ver cuál de estas dos grandes tendencias son más notorias en sus trabajos.

Además de los aspectos estrictamente biográficos, es necesario remarcar otro punto para clarificar en qué sentido nos interesa la labor boteriana. Aquello que debemos determinar en este sentido que obra, dentro de las muchas publicaciones de índole teológica, política, geográfica y económica que escribió Botero, nos servirá de sustento para el propósito de este ensayo.

En cuestiones de aquello que hoy denominaríamos como ciencia política, la obra principal de Botero es sin duda su *Della Ragion di Stato*. Este trabajo se enmarca dentro de una especie de literatura de espejo de príncipes, en donde el autor busca dar consejos a los gobernantes de la época con el propósito de demostrarles que se puede llevar a cabo ese nuevo estilo de política que surge detrás de la idea de la “razón de Estado” sin dejar de ser virtuoso en el sentido clásico y cristiano. Como se hace notar, la obra es una clara respuesta a las teorías de autores como Maquiavelo o Guicciardini. Además fue quizás esta obra la que más fama dio al teólogo piamontés.<sup>5</sup>

Sin embargo, para los fines particulares de nuestro trabajo, la obra que más nos interesa es su *Delle cause della grandezza delle città*. Este pequeño tratado también se enmarca, de cierta manera, en una especie de espejo de príncipes, ya que, según postula el propio Botero, su idea es mostrar a los gobernantes de la época cuáles son las características que hacen grande a una ciudad.<sup>6</sup> No obstante esta

<sup>3</sup> Cf. CHABOD, Federico, “Giovanni Botero”, en *Escritos sobre el Renacimiento*, tr. esp. Rodrigo Ruza, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990.

<sup>4</sup> Cf. SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, tr. esp. Juan José Utrilla, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993. Es interesante el estudio que realiza Skinner sobre la recepción del pensamiento escolástico en la península itálica en los siglos XIII y XIV y cuyo mayor exponente será Marsilio de Padua, pensamiento al cual se “opondrá” la línea más ciceroniana de los dictadores y humanistas de los siglos XIV, XV y XVI.

<sup>5</sup> A solo modo de ejemplo, Felipe II de España encarga la traducción de la obra de Botero, *Della Ragion di Stato*, a Antonio de Herrera en 1593, solo cuatro años después de la primera edición veneciana de 1589 (Cf. PARDO, Osvaldo F., “Giovanni Botero and Bernardo de Balbuena: Art and Economy in La Granda mexicana”, en *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 10, n° 1, 2001, pág. 103). En este mismo sentido, John Headley comenta: “El libro se mantendrá por alrededor de un siglo como “el verdadero y propicio manual de geopolítica de toda la clase gobernante europea”, según dice Luigi Firpo. Antes del final del siglo XVII, cerca de sesenta ediciones y traducciones de la totalidad o partes de la obra aparecieron en latín (1596), alemán (1596), inglés (1601), español (1603) y polaco (1609)”. (HEADLEY, John M., “Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero’s Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process”, en *Renaissance Quarterly*, vol. 53, n° 4, 2000, p. 1134.)

<sup>6</sup> Debe remarcar que en Botero, siendo todavía un pensador que no ve del todo claro muchas de las nuevas características del naciente Estado-Nación moderno (y, siguiendo las advertencias metodológicas postuladas, no tenía probablemente por qué verlas), el concepto de “ciudad” suele ser asimilado al de “Estado”. Esto se entiende claramente si analizamos cómo él aplica sus consejos e ideas sobre la nueva realidad

similitud con su *Della Ragion di Stato*, la obra alcanza mayor vuelo en algunas temáticas. Siguiendo a Federico Chabod, podemos decir que en este trabajo Botero escapa al simple análisis político, haciendo énfasis en el estudio de otros aspectos como el geográfico (o geopolítico) y el económico.<sup>7</sup> Y lo interesante es que será a la par de estas temáticas donde Botero esgrimirá sus teorías sobre el origen de la sociedad y el poder.

Como veremos a lo largo de este trabajo, será sintomático que Botero plantee esta teoría, que en principio parece relacionarse estrictamente a la ciencia política, en términos también geográficos y económicos.

### El origen de la comunidad y la influencia aristotélica

Pasemos ahora sí al desarrollo de la cuestión. En primer lugar analizaremos cómo Botero explica el origen de la sociedad y cuáles son las influencias que pueden entreverse en su pensamiento.

Botero define la ciudad de la siguiente manera: “Dícese de ciudad a una agrupación de hombres reunidos para vivir felizmente, y grandeza de una ciudad se llama no al espacio del sitio ni a la extensión de las murallas, sino a la multitud de habitantes y sus posesiones. Ahora, los hombres se reúnen movidos o por la autoridad, o por la fuerza, o por el placer, o por la utilidad que procede”.<sup>8</sup>

En principio cabe remarcar que la primera oración nos remite directamente al pensamiento aristotélico. Si bien Botero no usa la clásica terminología del reunirse para el “bien vivir”, es sintomático que haga hincapié en la idea del vivir “felizmente”. A esto Botero agrega en su obra *Della Ragion di Stato* que esta verdadera vida feliz se da en las ciudades gracias al imperio de la virtud y la ley justa. Comparando los reinos de los chinos, los etíopes y los turcos con los europeos, en referencia a las matanzas por el tema de la sucesión por sangre, dice que los bárbaros hacen esto y no les sirve para mantener el Estado. En Europa, a pesar de haber muchos pretendientes por sangre en cada reino, esto no sucede porque “las leyes y las usanzas crueles producen hombres crueles, y las humanas producen hombres humanos. [...] Por lo tanto, el camino para mantener la quietud y la paz de los Estados a cuenta de los Príncipes que tienen derecho de sucesión es la justicia y la prudencia [...]”.<sup>9</sup> Botero se hace cargo de toda la tradición clásica (y que las ciudades italianas habían reclamado como propia desde hacía siglos) en referencia a que solo en la ciudad el hombre podía lograr una verdadera vida feliz, en donde las leyes dictadas por los gobernantes se basaran en las clásicas virtudes cardinales platónicas y aristotélicas.

---

política que se avizora no solo a los grandes reinos de España o Francia, sino también a lo que hoy consideraríamos como unidades políticas menores (me refiero a ciudades italianas como Venecia, Florencia, Milán o el mismo ducado de Piamonte).

<sup>7</sup> CHABOD, Federico, op. cit., págs. 259-260.

<sup>8</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, en *Della Ragion di Stato, con tre libri: Delle Cause della Grandezza delle Città, due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*, compilado por Luigi Firpo, Torino, Tipografia Torinese, 1948, pág. 345.

<sup>9</sup> BOTERO, Giovanni, “*Della Ragion di Stato*”, Roma, Donzelli Editore, 1997, págs. 96-97.

En Botero se remarca esta influencia aristotélica cuando enfatiza que “entre las obras exteriores del hombre, no existe ninguna mayor que la ciudad, porque, siendo él naturalmente sociable y comunicativo de sus bienes, en las ciudades la conversación y la comunicación intercambiable de cada cosa perteneciente a la vida tiene su cumplimiento. Aquí la industria, los artificios, el tráfico, aquí la justicia, la fortaleza, la liberalidad, la magnificencia y las otras virtudes poseen su teatro [...]”.<sup>10</sup> Una vez más vemos varios tópicos aristotélicos, primero en la idea de la naturaleza social del hombre, y segundo en la importancia que da a la ciudad como la mayor obra humana.

Pero al final de este párrafo, y también al final del primero que citamos, podemos entrever una serie de conceptos que distan de la típica teoría del estagirita.

En principio vemos que Botero usa la idea de “comunicación”, que en un primer momento podría remitirnos a la idea de “lenguaje” o “logos” que aparece al inicio de la *Política* de Aristóteles,<sup>11</sup> pero de una manera muy distinta a la del estagirita. El piamontés habla del hombre como “comunicativo de sus bienes”, de la “comunicación intercambiable de cada cosa”, mencionando finalmente a la ciudad como teatro de las obras esencialmente materiales (porque, si bien menciona la justicia, primero hace hincapié en la industria, los artificios y el tráfico). La idea también aparecía en la primera cita al recalcar, después de esa primera fraseología de tinte aristotélico, el tema de la multitud de habitantes y sus posesiones.

De esta forma Botero introduce en la esencia del concepto de “ciudad” la preeminencia de las necesidades materiales, separándose claramente de los conceptos aristotélicos y, en este sentido, de gran parte del pensamiento clásico en general. “Botero repropone la ciudad como el símbolo de la civilización, del arte, de la cultura, del comercio y la ciencia, abandonando el prototipo romano del *terrarum dea gentium*; adicionando a la virtud de la ciudad no apenas la virtud religiosa de la Ciudad de Dios de San Agustín, sino toda la virtud humana constructiva, productiva”.<sup>12</sup> Nos introducimos en una noción más materialista sobre el origen y los fines de la ciudad, y que prefigura concepciones más modernas.

Lo interesante, y aquí es cuando relacionaremos a este autor con los estudios contemporáneos que mencionamos en la introducción, es que algunas tendencias de este estilo ya venían prefigurándose desde el siglo XIII. Veamos cómo esta idea es desarrollada respecto de los motivos que mueven a los hombres a asociarse en comunidad.

<sup>10</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, op. cit., pág. 343.

<sup>11</sup> “En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones”. (ARISTÓTELES, *Política*, 1253<sup>a</sup>, tr. esp. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1995, pág. 44.)

<sup>12</sup> GÓMEZ OLIVARES, Mario, “Ciudad y poder en Giovanni Botero: una lectura no maltusiana de las causas de la grandeza de una ciudad”, en *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VII, n° 146, agosto 2003.

## Los motivos que dan origen a la comunidad

Como vimos en la primera cita, Botero menciona una serie de motivos por los cuales los hombres se reúnen en comunidad. Dejemos el motivo referente a la autoridad para más adelante y comencemos en primer término con el referente a la fuerza.

Botero explica: “Por fuerza y necesidad se agrupan los hombres en un lugar, cuando algún peligro inminente, especialmente de guerra o exterminio irreparable, los conduce, para asegurar su vida y sus facultades [...]”.<sup>13</sup> Se refiere claramente a que uno de los posibles motivos puede ser la idea del miedo. En este sentido, el piomontés parece poseer en germen ciertas ideas que luego se desarrollarán plenamente en Hobbes, en referencia a la idea del miedo en ese estado de naturaleza caótico que lleva a los hombres a crear el gran Leviatán.<sup>14</sup> Posiblemente Botero tenía en mente las continuas guerras que libraban las ciudades italianas, o quizás el peligro que acarrearían por un lado las guerras de religión entre católicos y protestantes y por otro la amenaza del Imperio Turco.<sup>15</sup> Pero más allá del contexto histórico particular en el cual se encuentra el autor, es interesante ver cómo en un teólogo católico se postula el miedo como uno de los motivos del origen de la sociedad, retomando quizás en este sentido, no a Aristóteles, sino más bien a San Agustín y sus ideas sobre el pecado original de los hombres como explicación del origen de la autoridad. La idea parece también poseer tintes especiales si la analizamos desde la perspectiva de que los hombres deciden formar la comunidad política frente a la presencia de un enemigo, lo cual nos recuerda las conceptualizaciones de Carl Schmitt. En general, es remarcable cómo en Botero se prefigura esa idea que luego desarrollará plenamente Hobbes de que, en medio de un estado de guerra e inseguridad, los hombres crean la comunidad para salvaguardar su vida. Si bien el teólogo no habla de “propiedad” o “posesiones” como en otras citas, sino de “facultades” (sin dejar en claro a qué se refiere concretamente), creo que la esencia de la cita refiere a la importancia de la supervivencia en el ámbito estrictamente material. Una vez más retomando a Leo Strauss, es el origen de la sociedad pensando meramente en el peligro de una muerte violenta a causa de una situación particular.

A pesar de lo expuesto, cabe remarcar que Botero termina concluyendo que “la fuerza y la necesidad no son buenas para agrandar una ciudad, porque la gente forzada a estar en un lugar es como semen esparcido en la savia, donde nunca enraíza”.<sup>16</sup> De esta manera, vemos cómo retornan los vaivenes de un pensador inmerso en una época de constantes cambios y contradicciones. Es así que, si bien da cierta impor-

<sup>13</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, ob. cit., pág. 347.

<sup>14</sup> Leo Strauss enfatizaba esta idea como la principal en el pensamiento hobbesiano, en referencia a la importancia que posee el miedo a una muerte violenta como el gran sentimiento que subyace en el origen de la comunidad política según Hobbes. (Cf. MCCORMICK, John P., “Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany”, en *Political Theory*, vol. 22, n° 4, 1994, pág. 633.)

<sup>15</sup> Esta última referencia al peligro de turcos y herejes puede apreciarse claramente en su *Della Ragion di Stato*.

<sup>16</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, ob. cit. pág. 366.

tancia a la idea de fuerza y miedo en el origen de la sociedad, para el correcto desarrollo de la ciudad deben surgir otras motivaciones. De esta manera vuelve a la idea clásica de que una ciudad que no esté basada en las virtudes no podrá sustentarse a largo plazo. Ciudadanos movidos por el solo miedo a un peligro externo no logran formar una gran ciudad.

Luego de plantear la fuerza (o el miedo) como motivo, Botero plantea en tercer y cuarto lugar el placer y la utilidad. En referencia al primero de estos, se limita a decir que “se reúnen también los hombres por el deleite que a ellos causa el sitio y el arte”.<sup>17</sup> La referencia es muy breve, haciendo hincapié en dos temas que luego desarrollará más extensivamente en referencia al cuarto motivo, relacionados a lo que hoy denominaríamos como ventajas geopolíticas (“el sito”) y en segundo lugar a las comodidades que surgen cuando una ciudad ya está desarrollada (calles, teatros, hipódromos, fuentes, estatuas, etc.) y que hoy casi emparentaríamos con el concepto de urbanismo.

Pero el que resulta de mayor interés es el cuarto motivo, del cual Botero partirá para desarrollar una serie de conceptos particulares: la utilidad. Así comenta:

“Posee tanto poder esta causa para reunir a los hombres en un lugar, que las otras razones, sin intervención de ésta, no son suficientes para crear ninguna ciudad grande [...] y la razón es porque nuestra naturaleza es tan amiga y deseosa de las comodidades, que no es posible que se contente de aquello que no es sino necesario [...] así la comunión de los hombres, comenzada por la mera necesidad, no se mantiene largo tiempo, si no se agrega la comodidad”.<sup>18</sup>

Una vez más retoma esa especie de “materialismo” que comentamos con anterioridad. El piemontés da suma importancia a la idea de “utilidad” que ahora asocia a “comodidad”. Cabe remarcar que una vez más nuestro pensador entra en ciertas definiciones vagas, sin dejar en claro cuál es el verdadero alcance del concepto de “utilidad”. Ora lo expone como distinto a los motivos anteriores (autoridad, fuerza), ora como superación del concepto de necesidad. También lo explica como sinónimo de “comodidad”, pero sin aclarar cuál sería la verdadera diferencia con el motivo del placer. Sin embargo, parece quedar claro que, si bien busca adentrarse en un concepto que supera las necesidades materiales, el mismo uso de la idea de “utilidad” y “comodidad” nos demuestra que sigue pensando en el reino de las facilidades materiales, alejándose del clásico modelo aristotélico que centraba el fin de la comunidad en la idea de felicidad y del “bien vivir”, refiriéndose a un estilo de vida que va mucho más allá de la satisfacción de las necesidades básicas y que se relaciona con la vida virtuosa.

Quizás la idea se aclara cuando Botero, siguiendo su desarrollo teórico, explica la vital importancia de lo que denomina como “condotta”. Así explica que “para hacer grande una ciudad juega también la comodidad del sitio, la fecundidad del terreno y la facilidad de la conducción”.<sup>19</sup> Las ideas se repiten pero en este caso introduce este nuevo término que desarrollará en varias páginas, haciendo referencia a que solo se

<sup>17</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, ob. cit. pág. 350.

<sup>18</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, ob. cit. pág. 352.

<sup>19</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, ob. cit. pág. 353.

puede lograr la “grandeza” de una ciudad (en el fondo, el objetivo de su libro) allí donde las condiciones geográficas permitan un correcto transporte de bienes. “Donde no hay comodidad de conducción no puede haber un gran pueblo, lo cual es enseñado por las montañas, sobre las cuales vemos muchos castillos y terrenos, pero ninguna población que pueda ser calificada como grande; y la razón es porque, por la aspereza del sitio, no se pueden conducir sin grandísima fatiga y trabajo las cosas necesarias y útiles a la vida civil”.<sup>20</sup> Botero esgrime la importancia de la geografía en el desarrollo de una ciudad para explicar su grandeza. Si bien no osaría decir que la esencia de la ciudad se encuentra solo en las condiciones del terreno,<sup>21</sup> sí debe resaltarse el papel central que da al aspecto geográfico, no solo en el desarrollo de una ciudad, sino aún más, en la misma esencia que define su grandeza.

Estas conceptualizaciones se diferencian de las teorías clásicas y medievales. En un estudio en el cual se compara este materialismo de Botero con el concepto de “interés” en la poesía de Balbuena, Osvaldo Pardo comenta: “Existe una clara desviación de la visión medieval, que concebía a la ciudad dentro de un marco providencialista; aquí las ciudades son valoradas en términos de su productividad económica [...] Botero ve en la *utilità*, esa siempre presente fuerza que alimenta el deseo de los hombres por los bienes más allá del reino de la necesidad, la clave para entender la vida y el éxito de la ciudad humana”.<sup>22</sup> En el mismo sentido, y haciendo referencia al clásico pensamiento ciceroniano, el ya citado Nederman nos dice: “En este terreno, Cicerón niega que el interés personal o la ganancia material puedan ser contados entre los motivos que subyacen a la formación de la sociedad humana. [...] Tampoco el deseo de proteger la propiedad puede ser la base de la naturaleza social del hombre, ya que Cicerón es inflexible en el hecho de que la propiedad privada no surge de la naturaleza”.<sup>23</sup> Una explicación como la de Botero, en donde la comodidad o utilidad, junto con el placer, se encuentran en la base del origen de la sociedad sería impensable para Cicerón, y en este sentido el piamontés escapa a la tradición clásica, acercándose a posturas más modernas.

Resumiendo, si bien las referencias a la importancia del terreno y lo geográfico no constituían un tema nuevo en los tratados políticos (de hecho se pueden encontrar referencias en la misma *Política* de Aristóteles), creo que sí es relevante notar que un pensador católico, y que supuestamente basa su pensamiento en las teorías clásicas, dé semejante relevancia a este factor situándolo en conjunto con el motivo

<sup>20</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, ob. cit., pág. 362.

<sup>21</sup> De hecho en *Della Ragion di Stato* asevera: “[...] vayamos ahora a las verdaderas fuerzas, que consisten en la gente, porque a esta toda otra fuerza se reduce [...]” (ob. cit., pág. 149). Sin embargo, cabe remarcar que a lo largo de sus obras, aun si el pueblo pasa a ser el elemento primordial de una ciudad, éste es visto desde su aspecto material. En este sentido Botero da importancia a la idea de multitud para el desarrollo de la industria, tomando como ejemplo a España, reino con muchas tierras pero poca población, y llegando al punto de criticar la política de los Augsburgo de expulsión de judíos. Creo que este énfasis en la industria y el trabajo (y aún a costa de aceptar a pobladores de otra religión) debería llevar a un pequeño replanteo sobre la relación entre el pensamiento católico y los fenómenos que a posteriori llevaron al desarrollo del capitalismo moderno.

<sup>22</sup> PARDO, Osvaldo F., ob. cit., pág. 107.

<sup>23</sup> NEDERMAN, Cary, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, n° 1, 1988, pág. 8.

de la “utilidad” como aquello que verdaderamente reúne a los hombres en comunidad y aquello que engrandece a una ciudad.

### Quiebre o continuidad

Ahora bien, si con anterioridad expusimos cómo las conceptualizaciones de Botero sobre la importancia de la “utilidad” como motivo del origen de la sociedad marcan un cierto quiebre con las clásicas teorías medievales, nos centraremos de aquí en adelante en analizar si ya pensadores anteriores del tardo Medioevo poseían ciertas tendencias similares que pudieron haber influido en los del siglo XVI.

Para comenzar a deslindar esta cuestión, nos centraremos en los estudios contemporáneos que citamos al principio del ensayo. El primer pensador que aparecería es el mismo Santo Tomás de Aquino. En una ponencia reciente, Julio Castello Dubra, en referencia a la interpretación que hace Tomás sobre el origen de la sociedad en Aristóteles, comenta: “Ahora bien, a la hora de explicar cómo entiende el filósofo que la comunidad civil es la comunidad perfecta, Tomás parece no alcanzar a ver la suficiencia de la polis más allá del autoabastecimiento respecto de las necesidades de la vida. [...] la comunidad perfecta será simplemente aquella en la cual el hombre tenga de modo suficiente todo lo necesario para la vida. [...] Tomás parece empezar a hablar de la *civitas* no ya como el ámbito de la comunidad política, sino en el sentido más empírico de la ciudad o urbe”.<sup>24</sup> De esta manera, si bien vimos que Botero intenta explicar la “comodità” en términos que superan la mera satisfacción de necesidades, el germen de una concepción como la del piemontés ya estaría en la interpretación tomista del texto aristotélico. Especialmente si consideramos aquello que Castello Dubra dice sobre la referencia tomista a la ciudad o urbe y lo comparamos, por ejemplo, con lo visto en Botero sobre el origen de la sociedad en el placer que brinda la ciudad en sus aspectos más urbanísticos.

Es la misma conclusión a la que llega Francisco Bertelloni al explicar la referencia tomista sobre la existencia de una *subiectio oeconomica vult civilis* en el estado de inocencia.<sup>25</sup> Santo Tomás estaría separando en el origen de la sociedad un ámbito referente a lo civil como distinto a lo político, o como diría Bertelloni, distinguiendo “con nitidez entre sociabilidad natural y *dominium* [proponiendo] una suerte de tránsito, un avance teórico desde la sociedad hasta el *dominium*”,<sup>26</sup> tránsito que no podría encontrarse en Aristóteles. La diferenciación continuará vigente en seguidores de Santo Tomás, entre los cuales se puede citar a Remigio Girolami

<sup>24</sup> CASTELLO DUBRA, Julio, “¿Naturalmente ‘sociable’ o ‘político’? Tomás de Aquino y la doctrina aristotélica de la politicidad natural del hombre”, en DE BONI, Luis Alberto y HOFMEISTER PICH, Roberto (organizadores), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, Porto Alegre, 2004, págs. 395-396.

<sup>25</sup> BERTELLONI, Francisco, “Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles)”, en DE BONI, Luis Alberto y HOFMEISTER PICH, Roberto (organizadores), ob. cit., pág. 373.

<sup>26</sup> BERTELLONI, Francisco, “El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino”, en *Sociedade Civil – Entre miragem e oportunidade*, Lisboa, abril 2003, pág. 261.

quien, como comenta Calderón Bouchet, pensaba que la destrucción de la república significaba la destrucción del hombre porque “*si non es civis, non es homo, quia homo est naturaliter animal civile*”.<sup>27</sup> Vemos que ya no aparece la referencia a “animal político” (*zoon politikon*) como el aspecto esencial que hace a la república sino la referencia a “animal civil o social”.

Es sobre la base de esta preeminencia de lo social, que surge al ser diferenciado de lo político, que se pueden comenzar a entender las referencias particulares que los pensadores políticos hacen respecto de la satisfacción de las necesidades materiales. Tomando estas interpretaciones que estudiosos como Castello Dubra o Bertelloni hacen de Santo Tomás, podemos encontrar un germen que explicaría con mayor claridad por qué un Botero da tanta importancia a conceptos como “comodidad” o “utilidad” en el origen de la sociedad.<sup>28</sup>

Siguiendo la línea histórica, el otro pensador en el cual se pueden rastrear claras tendencias similares es Marsilio de Padua. En *El defensor de la paz* comenta respecto del origen de la comunidad: “Hubo, pues, hombres asociados para tener una suficiencia de vida, con poder para procurarse las cosas necesarias antes reseñadas, comunicándose entre sí”.<sup>29</sup> Vuelve a aparecer la tendencia que veíamos en Santo Tomás sobre la idea de que en el origen de la sociedad se encuentra como fin primordial la satisfacción de las necesidades. Y es realmente elocuente la referencia que hace Marsilio al tema de la “comunicación” de estas “cosas necesarias”, casi en la misma terminología que siglos después vimos en Botero. Como se dijo para el piemontés, esta idea de comunicación es lejana a la de Aristóteles y su “palabra” (o *logos*) como aquello que hace posible la comunicación de las categorías de justo-injusto y bueno-malo, no como la comunicación de bienes tal cual aparece en Marsilio y Botero.

Vayamos un paso más adelante. Al hablar de la relevancia de hacer desaparecer las discordias, en Marsilio vuelve a asomar esa diferenciación entre social y político, haciendo hincapié en la importancia del primer término, relegando al segundo como un cuasi instrumento del primero. Es así que esgrime que, al eliminar la discordia, podrán “más seguramente los atentos gobernantes y los súbditos vivir con tranquilidad, que era el anhelado propósito al comienzo de esta obra, necesario

<sup>27</sup> CALDERÓN BOUCHET, Rubén, *La ciudad cristiana*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, pág. 1201.

<sup>28</sup> En este sentido, en una línea distinta al tomismo, los averroístas latinos también habían realizado una interpretación de Aristóteles que quizás se alejaba del pensamiento del estagirita, enfatizando aquello que venimos analizando como necesidades materiales, más allá del “bien vivir” virtuoso del que habla Aristóteles. Comentando a estos pensadores, y en especial a Jean de Meung, Calderón Bouchet explica: “Hay un punto de acuerdo entre los tratadistas más sesudos y el esclarecido poeta: el orden social ha sido hecho arbitrariamente por el hombre en vista de su felicidad terrena. Nada más lejos del pensamiento aristotélico que este contractualismo anticipador de pensadores venideros y donde cualquier historiador de la ideas puede descubrir la veta del espíritu comercial” (ob. cit., pág. 1200). Si bien en Botero se ven pocos visos de una teoría contractualista, sí existen ciertas huellas en su idea de “utilidad” de la impronta que tiene la satisfacción de las necesidades materiales en la creación de la comunidad política. Y también de lo que Calderón Bouchet denomina como “espíritu comercial” si recordamos la importancia que le da a la idea de “condotta”.

<sup>29</sup> MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la paz*, tr. esp. Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989 Parte 1º cap. V, pág. 17.

a los que han de gozar de la felicidad civil, la que en este mundo aparece como el mejor y más deseado de todo lo posible al hombre, y el supremo fin de las acciones humanas”.<sup>30</sup> El fin último del hombre se encuentra en el ámbito de lo cívico, no ya de lo político como diría Aristóteles. Marsilio sigue la línea que veíamos en Tomás de Aquino y sus seguidores, expresando en primer término lo social, y no lo político, en la naturaleza humana. En este sentido, no nos debería extrañar que, con estos “antepasados intelectuales”, Botero dé tanta relevancia a temas que pertenecen al ámbito de la satisfacción de las necesidades materiales. Recordemos además, si vemos cómo Marsilio habla de “gozar de la felicidad civil” que, al hablar de la “condotta”, el piomontés se refería a las “cosas necesarias y útiles a la vida civil”, sin hacer ninguna referencia a lo político.

En esta línea, Nederman, intentando rescatar el valor que en Marsilio tiene la idea de interés privado, dice que para el paduano “la sociedad debería ser organizada para promover el fin de la ventaja privada, desde que el cumplimiento de este fin sirve (de hecho, define) al bien común terrenal”,<sup>31</sup> agregando que Marsilio refiere a “la ventaja privada, el beneficio, la ganancia y similares términos relacionados al interés personal, sin adjuntarles el oprobio que uno puede encontrar en, digamos, Aquino. *commodum* parece ser para Marsilio un término moralmente neutro, sugiriendo que el interés personal es un hecho puramente natural e instrumental de la vida”.<sup>32</sup> Una vez más el lenguaje de Marsilio es similar al que luego tendrá Botero. Si bien el piomontés no habla directamente de interés privado, sí es sintomático el uso del término “comodidad” que, al igual que en Marsilio, no posee en Botero un valor peyorativo para referirlo como motivo del origen de la sociedad.<sup>33</sup>

Finalmente, creo interesante hacer una pequeña mención a Bartolo de Sassoferrato ya que, siguiendo a Quentin Skinner, fue uno de los primeros exponentes de la recepción de Aristóteles (o por lo menos el Aristóteles que venía de las universidades

<sup>30</sup> MARSILIO DE PADUA, *El Defensor de la paz*, op. cit., Parte 1º cap. I, pág. 8.

<sup>31</sup> NEDERMAN, Cary, “Community and Self-Interest: Marsiglio of Padua on Civil Life and Private Advantage”, en *The Review of Politics*, vol. 65, n° 4, 2003, pág. 398.

<sup>32</sup> *Ibid.*, págs. 403-404.

<sup>33</sup> Sin desestimar lo expuesto, debemos hacer la salvedad de que tanto en Marsilio como en Botero todavía no nos encontramos frente a pensadores que basan todo orden social en la preservación del interés privado. El mismo Nederman, en un trabajo anterior, postula que para Marsilio “la clara implicancia es que la sociedad por sí misma sería imposible sin el conocimiento de la obligación que surge del principio ciceroniano de justicia. De otra forma, los individuos se preocuparían más por sus propias circunstancias que por el bien de todos los miembros de la comunidad” (NEDERMAN, Cary, “Nature, Justice and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua’s Ciceronian Impulse”, en *Political Theory*, vol. 18, n° 4, 1990, pág. 620). Es así que Nederman rescata la idea de justicia en Marsilio, recordando además que para el pensador medieval es justamente esta virtud la que diferencia a la ciudad del pequeño ámbito doméstico: “La cualidad privada del ámbito doméstico contrasta marcadamente con los principios básicos de la vida comunal descriptos por el Defensor. Cualquier comunidad, según Marsilio, debe ser fundada y mantenida acorde a un sistema de derecho y justicia” (NEDERMAN, Cary, “Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua’s Defensor Pacis”, en *The Western Political Quarterly*, vol. 43, n° 4, 1990, pág. 705). Lo mismo se podría decir para el caso de Botero, quien, especialmente en su *Della Ragion di Stato*, da un valor primordial a la justicia como virtud principal no solo del orden social sino del propio gobernante (ob. cit., págs. 23 y 84), y lo mismo si recordamos lo visto en este ensayo sobre la idea de que solo en la ciudad el hombre podía lograr una verdadera vida feliz, en donde las leyes dictadas por los gobernantes se basan en las clásicas virtudes de la justicia y la prudencia.

francesas) en los juristas romanos de Bolonia.<sup>34</sup> Aquello que puede rescatarse de este pensador, en relación al tema que nos compete, es el papel que da a la autoridad. Basándose en la idea de que la autoridad emanaba del pueblo, como comenta Walter Ullmann, según Bartolo: “[...] la misión del gobernante consistía en dictar leyes que condujesen al bien del pueblo y que redundarían en interés de éste (*utilitas publica*)”.<sup>35</sup> Sin profundizar en su pensamiento, es interesante el uso del término *utilitas*. Si bien Bartolo lo utiliza para desarrollar el papel del gobernante, y no para hablar del origen de la sociedad como Botero, el comentario toma validez con el fin de ver que, ya en pensadores anteriores, un término semejante no poseía un sentido peyorativo. Así como habíamos visto con el *commodum* de Marsilio, podríamos osar decir que sucede lo mismo con *utilitas* en Bartolo. De esta manera, si bien puede resultar en principio chocante que nuestro teólogo católico piamontés hable con tanta tranquilidad de la “*commodità*” y la “*utilità*”, vemos que en cierta forma rescataba una tradición que había comenzado algunos siglos antes del supuesto comienzo de la Edad Moderna.<sup>36</sup>

De esta forma, realizando este breve paso por una serie de autores medievales, podemos vislumbrar que aquella importancia que Botero da al concepto de “*utilità*” rescata conclusiones que ya habían sido esgrimidas en el tardo Medioevo. Conclusiones que parten de la recepción particular que los pensadores escolásticos y posteriores habían hecho de la obra de Aristóteles.

## El origen del poder

En esta última sección analizaremos cómo aparece la idea de poder en el origen de la comunidad según Botero. En principio se debe remarcar que el tema no parece tener un desarrollo profundo en el pensador en cuestión. Como relata Federico Chabod, el tópico es tratado por Botero de manera superficial, llegando a concepciones similares a las del origen del poder de los gobernantes como consecuencia de un pacto con el pueblo (en su obra *Relazioni Universali*), pero sin preocuparse demasiado por las derivaciones que se podían extraer de dicho concepto.<sup>37</sup>

En la obra que estudiamos en este ensayo, como vimos anteriormente, algo ya se dejaba vislumbrar cuando hablaba de uno de los motivos por los cuales los hombres se unían en comunidad, haciendo referencia a la existencia de un peligro inminente que hacía necesario la sociedad y, podríamos decir, el poder político para

<sup>34</sup> Cf. SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, ob. cit., pág. 72.

<sup>35</sup> ULLMANN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, tr. esp. Rosa Vilaró Piñol, Barcelona, Ed. Ariel, 1983, pág. 206.

<sup>36</sup> El caso de Bartolo cobra un interés extra a la hora de relacionarlo con Botero debido a la particularidad que rescata Ullmann respecto de las diferencias entre Bartolo y Marsilio. Para Ullmann “el sistema de Bartolus era aplicable a pequeños Estados [...] mientras que Marsilio pretendió crear una doctrina aplicable a cualquier tipo de comunidad, grande o pequeña, ya que se trataba de un sistema filosófico más que legal” (ob. cit., pág. 207). Nos parece rescatable esta particularidad si pensamos en aquello que habíamos dicho sobre la aplicación que hace Botero de sus ideas, no solo a los grandes reinos, sino también a las “pequeñas” ciudades italianas.

<sup>37</sup> CHABOD, Federico, ob. cit., pág. 266.

poder palear esa amenaza. La otra referencia que hace Botero es cuando describe que uno de los motivos por los cuales se reúnen los hombres es cuando son movidos por la autoridad. Pasemos a analizar dicha conceptualización.

Cuando explica este motivo, citando a Cicerón, dice: “[...] en los siglos antiguos los hombres, esparcidos aquí y allá por los montes y las planicies, llevaban una vida poco diferente a la de las bestias, sin leyes, sin conformidad a las costumbres y sin una manera civil de conversación. Se encontraron luego algunos personajes, los cuales, habiendo con la sabiduría y la elocuencia adquirido autoridad y reputación maravillosa entre los otros, demostraron a la tosca multitud cuánta gran utilidad habría para gozar si, conduciéndose hacia un lugar, se uniesen en un cuerpo, para la intercambiable comunicación de cada cosa [...]”<sup>38</sup>

Esta explicación quizás sea la que más relación tenga con ideas modernas como las que esgrimirá Hobbes. Si bien algo ya se entreveía cuando habló de la fuerza como motivo, en esta última cita podemos apreciar de mejor manera una especie de estado de naturaleza. Si bien debemos tener cuidado con el uso de este término (las sombras de Skinner y Pocock advirtiéndonos por detrás), la descripción que hace Botero sobre ese estado en que los hombres se comportaban como bestias se acerca al estado que décadas más tarde nos pintará Hobbes. Este tipo de explicación no se encontraba cuando el piamontés argumentaba sobre los motivos del placer y la utilidad.

Pero yendo un paso más adelante, si bien Botero describe un momento en que los hombres salen de este estado, no llega a la idea de un contrato como sí hará Hobbes o en cierto modo Francisco Suárez (y, es importante recordarlo una vez más, no podemos menospreciarlo o criticarlo por no haber “llegado” a ese concepto). En Botero no parece haber ningún tipo de pacto, sino que son una serie de “grandes hombres” los que, por sus características excelsas, dan origen a la sociedad. En este sentido, es notorio que Botero parece no diferenciar un momento de creación de la comunidad política y otro momento de creación de la autoridad, sino que toma todo como parte de un mismo proceso donde, ya con anterioridad a la reunión de los hombres en sociedad, existía una especie de autoridad en estos hombres virtuosos que hacen recordar a los *pater* romanos (no por nada la cita viene de Cicerón).

Es sin embargo interesante notar que estos “notables”, según Botero, no forman la comunidad por un acto de violencia, sino que existe un factor de convencimiento.<sup>39</sup> Y casualmente, la manera de convencer se remite a la otra causa que analizamos en el apartado anterior, ya que estos personajes convencen a la multitud

<sup>38</sup> BOTERO, Giovanni, *Delle Cause della Grandezza delle Città*, ob. cit. págs. 345-346.

<sup>39</sup> En este sentido, Otto von Gierke comenta que ya en el pensamiento medieval “ocasionalmente podía aparecer la noción de que el Estado era una institución fundada, como las otras instituciones humanas (por ejemplo monasterios o colegios) fueron fundadas por ciertos fundadores conocidos, o de modo pacífico o por un acto de violencia”, citando a Santo Tomás en el primer caso y a Tolomeo de Lucca y Egidio Romano para el segundo caso basado en la violencia (VON GIERKE, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media*, tr. esp. Julio Irazusta, Buenos Aires, Huemul, 1963, pág. 186). Botero en este sentido retoma estas ideas y parece acercarse, si bien no de forma muy clara (dependiendo de cómo se entienda el “demostraron a la tosca multitud”), a aquellos que ven al Estado como una fundación hecha por unos hombres de forma pacífica.

para reunirse en sociedad por la “utilidad” que trae el vivir en común, en referencia al intercambio de bienes.

Anteriormente vimos cómo las conceptualizaciones de Botero se asociaban al pensamiento político que se va generando como consecuencia de la recepción de Aristóteles desde el siglo XIII. Ahora bien, en el caso del origen en la autoridad, la influencia principal parece ser la de Cicerón. El indicio obvio es que Botero lo cita directamente<sup>40</sup>. En este sentido, y más allá de que en la teoría ciceroniana sería impensable la importancia que Botero da a la “utilità” y el intercambio de bienes materiales como fundamento de la república, en la obra de Cicerón aparece esta idea de los notables como fundadores de la república. Como dice Nederman sobre la teoría ciceroniana al respecto: “La realización de los sentimientos sociales requería, sin embargo, la guía de un individuo sabio y elocuente, por cuyas instrucciones los otros descubrían y mejoraban sus propias capacidades racionales y discursivas. A través de la persuasión de este gran orador, los individuos cambiaban su existencia solitaria por una social y aprendían oficios útiles y honorables, se reunían en ciudades, obedecían voluntariamente las órdenes de otros y observaban las leyes[ ...]”.<sup>41</sup> El neozelandés explica cómo en el pensamiento ciceroniano, a través de la especificidad de la razón y el lenguaje, estos grandes hombres pueden guiar a la población a la vida en sociedad. Es la teoría que Botero tomará de forma textual del clásico pensador romano.

Se debe remarcar que, si bien antes postulamos que en otra obra Botero llega a una cierta idea sobre el poder como delegado por el pueblo al gobernante, en esta obra que analizamos el pueblo parece tener poco valor. Se lo considera como simple multitud y en todo caso rescata a solo unos pocos hombres como los únicos capaces de sacar a esa multitud del estado bestial. No olvidemos que Botero rescata la importancia del pueblo en su *Della Ragion di Stato*,<sup>42</sup> pero solo considerado como una fuerza. Sin duda como el recurso principal, pero nunca como posible origen del poder. En este sentido, Botero vuelve a mostrar una cierta debilidad intelectual ya que no deja en claro, en términos de la categorización de Ullmann, si su conceptualización del origen del poder se enmarca en una teoría ascendente, donde el poder surge del pueblo (y que en Botero solo se entrevé superficialmente en sus *Relazioni universali*). Tampoco se enmarcaría dentro de una teoría descendente, donde el poder reside originariamente en Dios y luego es transmitido a los gobernantes o al Sumo Pontífice, ya que en su teoría sobre esos notables que forman la sociedad no se menciona el origen divino en ningún momento.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Más allá de la influencia ciceroniana en gran parte de pensadores en la Edad Media e inicios de la Moderna (como desarrollaremos más adelante), debería resaltarse el comentario que hace Robert Bireley sobre la importancia de Cicerón en el orden de los Jesuitas, de la cual Botero fue miembro durante gran parte de su vida. “Los Jesuitas también generalmente compartían la creencia de que el estudio de los autores clásicos, seguramente seleccionando algunos –Cicerón era el favorito– promovía el crecimiento en las virtudes naturales y un sentido de responsabilidad cívica”. (BIRELEY, Robert, *The Refashioning of Catholicism 1450-1700*, Washington, The Catholic University of America Press, 1999, pág. 128.)

<sup>41</sup> NEDERMAN, Cary, “Nature, Justice and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua’s Ciceronian Impulse”, ob. cit., pág. 622.

<sup>42</sup> Ver nota al pie 20.

<sup>43</sup> Botero está lejos de teorías como la de un Egidio Romano o, más adelante y en un sentido diferente,

Finalmente, cabe mencionar que, si bien vimos que la influencia principal sobre Botero en este tema provenía de Cicerón, podemos encontrar tendencias similares en pensadores que supuestamente están enmarcados en una línea aristotélica. Me refiero especialmente a Tomás de Aquino, Juan de París y Marsilio de Padua. Pensando en el objetivo de este ensayo, podemos analizar brevemente algunos puntos relevantes respecto de estos personajes. Los mismos poseen sus conceptualizaciones particulares respecto de la idea de autoridad, cabiendo la posibilidad de ubicarlos en una línea similar a la que luego pertenecerá Botero. También el planteo se enmarca en la pregunta sobre hasta qué punto estos autores no recibieron ellos mismos influencias ciceronianas, aparte de las aristotélicas. En este sentido, y más allá de los casos particulares que veremos a continuación, es interesante el comentario que hace Nederman (postulando la teoría ciceroniana como una tercera vía presente en los pensadores medievales distinta a la de un puro agustinismo o un puro aristotelismo) en referencia a que “Cicerón asistió a los aristotélicos medievales para dar lugar a la noción cristiana de la pecaminosidad del ser humano mientras se retenía la visión básica de la *Política* sobre que las relaciones sociales y políticas son naturales al hombre”.<sup>44</sup> La idea del gobernante aparecerá como un principio esencial en la conformación de la sociedad política (tema que en Aristóteles no aparecía de manera tan directa) en pos de resolver este dilema que creaba el cristianismo.

Ewart Lewis, en un estudio de hace ya varias décadas, nos recuerda que “lejos de posicionar una inherente unidad de la voluntad en la comunidad –o hasta el espontáneo acuerdo de voluntades asumido por los teóricos democráticos– los pensadores medievales acordaban que, sin la voluntad del gobernante como el principio unificador, la multitud se dispersaría en todas direcciones”,<sup>45</sup> explicando que dos grandes representantes de esta idea son Tomás de Aquino y Dante. Si bien en este sentido refieren al papel del gobernante (el rey en Tomás y el emperador en Dante) en el desarrollo de la comunidad política y no tanto en el origen de la misma, la idea es similar a la que esgrime Cicerón y que tomará Botero: la multitud viviría en una pura dispersión si no fuese por esos virtuosos (ya sea uno o unos pocos) que actúan como principio convocante y unificador de la comunidad. En este sentido, Lewis concluye que “la teoría política medieval poseía un incorregible carácter paternalista, y sus premisas eran completamente ajenas a las tendencias democráticas y liberales”.<sup>46</sup> Si bien existen estudios más actuales que intentan buscar ciertos tintes de individualismo en las teorías medievales, el análisis que Botero realiza de la autoridad como origen de la sociedad lo asocia directamente a esta línea “paternalista” que proviene del clásico pensamiento medieval.<sup>47</sup>

---

la de Jacobo I y la teoría del derecho divino de los reyes. Quizás en su *Della Ragion di Stato*, al centrar toda sus elucubraciones en la figura del príncipe, se acerca a una teoría descendente, pero en ningún momento esgrime que el príncipe posee el poder como derivado directamente de Dios.

44 NEDERMAN, Cary, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, ob. cit., pág. 15.

45 LEWIS, Ewart, “Organic Tendencies in Medieval Political Thought”, en *The American Science Review*, vol. 32, n° 5, 1938, pág. 856.

46 *Ibid.*, pág. 863.

47 Línea paternalista que, por otra parte (y considerando como anacrónicas algunas de las conclu-

Ya Tomás de Aquino da un tinte especial a su interpretación aristotélica no solo al separar lo político de lo social como ya vimos, sino al remarcar la figura del gobernante como un paso esencial para la reunión en sociedad de los hombres. Como explica Jazmín Ferreiro: “La causalidad final, que funciona en Aristóteles como causa interna que mueve hacia su fin a cada cosa, es desarticulada en el discurso que Tomás introduce en este texto: todo aquello que tiene un fin propio necesita del auxilio de un dirigente para alcanzarlo. [...] Existe una especie de dispersión en la consecución de un fin determinado, lo que permite postular la necesidad de un dirigente como aquel que conduzca directamente a su fin lo conducido por él”.<sup>48</sup> Tomás introduce la necesidad de un agente que lleve a los hombres a ese fin social que poseen por naturaleza. Si bien no queda claro si esta postura del Aquinate se basa en una influencia ciceroniana, ideas como la expuesta se relacionan con el tema que venimos tratando sobre la función de esos grandes hombres que Botero rescata de la teoría de Cicerón para explicar uno de los posibles orígenes de la sociedad.

En referencia a Juan de París, también aparece la idea de que en los hombres, a pesar de poseer la sociabilidad como principio de su naturaleza, el paso a la comunidad política no se concreta de manera tan espontánea. Nederman rescata lo siguiente: “En *De potestate* Juan busca resolver este dilema de una forma ciceroniana, acertando que por más naturalmente aptos que sean los hombres con sus necesidades físicas, facilidad de lenguaje e instinto gregario para la vida en comunidad, su actual reunión no es una conclusión inevitable. Los seres humanos necesitan un activo apuntalamiento en orden a ser transformados acorde a sus inclinaciones sociales inscriptas en su naturaleza”.<sup>49</sup> De esta manera, Juan de París sigue la conceptualización ciceroniana y, al igual que Botero siglos después, necesita de un factor (esos “notables”) que lleve a los hombres a la comunidad política. Si bien esto no es un proceso totalmente artificial, ya que se basa en la sociabilidad natural del hombre, necesitan de ese paso ulterior porque el proceso no se da de forma espontánea, paso que no parecería estar presente en la clásica teoría aristotélica.

Nederman trata un tema similar en Marsilio cuando cita del paduano la idea de que, en la evolución desde la familia a la comunidad política, en un momento “el *dominus* más anciano (y por lo tanto, el más respetado) de la aldea comienza a redireccionar injurias surgidas de los conflictos entre varios cabezas de familia”.<sup>50</sup> El cambio posterior aparece cuando, a través de la razón y el acuerdo, se da el paso a la *civitas*, signado por la instauración de un estándar de justicia. El neozelandés

---

siones del mismo Lewis), no tendría por qué compararse directamente con las “tendencias democráticas y liberales” de las que habla Lewis. Si bien se podrían rastrear en la Cristiandad medieval algunas ideas que podrían analogarse a aquello que posteriormente se consolidó como un pensamiento democrático y/o liberal, sería en principio fuertemente erróneo juzgar a estos pensadores medievales (y aún a los del siglo XVI como Botero) en base a la comparación con estas otras ideas que, aún con bastante esfuerzo, podríamos vislumbrar recién a partir de personajes como Locke o Spinoza.

48 FERREIRO, Jazmín, “La recepción del Aristóteles político en el *De Regno* de Tomás de Aquino”, en DE BONI, Luis Alberto y HOFMEISTER PICH, Roberto (organizadores), ob. cit., págs. 414-415.

49 NEDERMAN, Cary, “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, ob. cit., pág. 16.

50 NEDERMAN, Cary, “Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua’s *Defensor Pacis*”, ob. cit., pág. 706.

relaciona este último paso que relata Marsilio con la ya vista expresión ciceroniana que usa Botero, citando directamente del paduano que los hombres “fueron convocados, no por la autoridad coercitiva de una o varias personas, sino por la persuasión y exhortación de hombres prudentes y capaces”.<sup>51</sup> Nederman concluye relacionando a Marsilio con expresiones que, sin contradecir la influencia aristotélica, terminan siendo de tinte más ciceroniano. Será la misma fraseología que tomará Botero. Ya sea que lo comparemos con esos primeros “ancianos” que guían a sus pequeñas familias y comunidades a una unidad mayor o con aquellos “hombres aptos” que instauran la *civitas*, se ve en Marsilio esa tendencia ciceroniana que reaparece en Botero siglos después.

De esta manera, vemos cómo la teoría ciceroniana sobre el origen de la república que Botero esgrime ya venía apareciendo (quizás de forma encubierta) en varios pensadores del tardo Medievo.<sup>52</sup>

Finalmente, hay que resaltar que esta idea sobre el origen de la sociedad no será rescatada de la misma forma por muchos de los pensadores modernos de Hobbes en adelante, donde recobra mayor importancia la figura del individuo en el inicio de la sociedad. Quizás los motivos que Botero relacionaba con el miedo a un peligro inminente o el de la “utilidad” tendrán mayor cabida en el pensamiento posterior al siglo XVI. Pero sin embargo creo rescatable que esta teoría ciceroniana siga presente en un pensador de esa época, del cual además vimos que poseyó no poca influencia en los gobernantes coetáneos. En base a lo analizado, se ve claramente cómo Botero rescata ideas clásicas y medievales de distintas corrientes para desarrollar su teoría política en una época en que el mundo comenzaba a cambiar de forma drástica.

## Conclusiones

En el trabajo se intentó analizar el pensamiento político de Giovanni Botero respecto del origen de la sociedad y el poder, a la luz de las diversas influencias que pudo haber tenido el teólogo piemontés. En este sentido, rescatamos la importancia de analizarlo debido a la influencia que tuvieron algunos de sus textos en los mayores gobernantes de fines del siglo XVI y principios del XVII.

Sobre la base de la categorización que realiza sobre los motivos por los cuales los hombres deciden reunirse en comunidad, pudimos observar que el pensador poseía una gama de influencias. Analizamos cómo su idea general sobre la natura-

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 707.

<sup>52</sup> Quentin Skinner comenta la clásica idea de que es “evidente que los humanistas cristalizaron su identidad como movimiento intelectual consciente, al menos en parte, basándose en una continuada hostilidad hacia la creciente difusión de los estudios escolásticos” (SKINNER, Quentin, *ob. cit.*, pág. 127). Creo que estudios como el que se intenta emprender en este breve ensayo deberían llevar a replantear la posible mayor conexión entre los pensadores típicamente escolásticos y los humanistas (sobre todo italianos) de los siglos XIV, XV y XVI. Botero, si bien seguramente no posee una metodología escolástica, no deja de tener fuertes influencias de pensadores como Tomás de Aquino, Juan de París o Marsilio de Padua. A esto sumamos la idea complementaria de que los mismos escolásticos, y no sólo los humanistas del Renacimiento, pudieron haber tenido influencias no solo aristotélicas sino también latinas.

leza social del hombre se remitía a la clásica teoría aristotélica. Pero luego vimos cómo este teólogo católico se hacía eco de la interpretación particular que se dio al estagirita desde su recepción en las universidades europeas en el siglo XIII. En este caso fue particular la diferenciación entre sociabilidad y politicidad que comienza supuestamente Santo Tomás y que llevará a desarrollos teóricos particulares, los cuales darán mayor luz para entender la teoría boteriana sobre el origen de la sociedad (especialmente a la hora de tratar sus términos de “utilità”, “commodità” y “condotta”). Finalmente también pudimos analizar las influencias de tipo ciceroniana que poseía Botero, especialmente en referencia al tema de la autoridad, enfocándonos en cómo Botero continúa una tendencia que ya tenía visos en los pensadores políticos desde el siglo XIII.

La idea del trabajo no fue solamente relacionar a nuestro autor con una serie de pensadores medievales, sino también, a medida que realizábamos dicha tarea, comprender que estos pensadores ya vislumbraban conceptos que serán centrales en la teoría política moderna. Fue de particular interés la aparición en estas teorías de las ideas de la utilidad (material) y el miedo a un peligro inminente como motivos relevantes para que los hombres se reúnan en comunidad. En este sentido Botero, haciéndose eco de las conceptualizaciones que venían desde el tardo Medioevo, prefigura, si bien de manera poco clara e inconcisa, ideas que serán desarrolladas extensamente por los pensadores políticos desde Hobbes en adelante.

Botero, de esta manera, se encuentra en un “enlace” entre dos épocas, en medio de una evolución del pensamiento político desde el clásico y medieval al moderno. Y nos demuestra que se debe continuar analizando de forma menos sesgada esta conexión que existió entre las ideas políticas medievales y modernas, en un tránsito que no necesariamente debe estudiarse como un quiebre total con la tradición antigua y cristiana-medieval.