

---

Ricardo Forster\*

---

---

*LA SECULARIZACION  
Y EL PODER POLITICO*

---

Si el nuevo espacio que inaugura la modernidad está vinculado con la soberanía es justo pensar que el nexo que establece con la sociedad feudal tiene que ver con la siguiente característica: la descomposición creciente de una relación más que milenaria, la del poder con la esfera de lo sagrado y, como consecuencia, el advenimiento de un ámbito de difícil dilucidación pero cuya nota más destacada es, sin duda, la laicización del poder político. El sujeto del poder ahora es otro, el reemplazo de las jerarquías posibilita la emergencia de un espacio secularizado y en parte autosuficiente.

Si la Edad Media ha inaugurado la problemática del poder, no la ha constituido alrededor de la soberanía, sino al contrario, la lucha que vivió el Occidente medieval, sobre todo desde el siglo x, es la lucha entre el poder del Papa y el del Emperador. El poder de la Iglesia dominó la vida espiritual e institucional durante casi un milenio y fijó los límites infranqueables para las aspiraciones humanas. El modelo agustiniano encontró su realización caricaturesca en la realidad del mundo medieval (la dualidad instaurada como modelo insuperable posibilitó el uso discrecional del poder por parte de la Iglesia; todo ataque al Papa era inmediatamente considerado un ataque al dogma, una herejía). Es interesante, en este sentido, recordar la doctrina elaborada por Gregorio VII y que se denominó de la “plenitud del poder”, y que estipulaba:

\* Sociólogo argentino.

- Art. I: La Iglesia romana ha sido fundada sólo por el Señor.  
Art. VII: Sólo El puede utilizar las insignias imperiales.  
Art. IX: El Papa es el único hombre cuyos pies besan los príncipes.  
Art. XII: Le está facultado deponer a los emperadores.  
Art. XVIII: Nadie puede reformar su sentencia y sólo él puede reformar la sentencia de todos.  
Art. XIX: Nadie debe juzgarle.

Esta concepción teocrática del poder que no hace más que expresar, de forma aproximada, la fórmula tan frecuentemente citada por Pablo en su epístola a los romanos: “No hay más poder que el de Dios, los que existen están instituidos por Dios”, es impensable en términos de *soberanía*, en la medida en que ésta implica una autosuficiencia por completo opuesta al mundo de jerarquías y dependencias instaurado por la Iglesia. En ésta el poder no es concebido como algo propio del orden social, emanado de éste, sino que es el resultado de una libre decisión de Dios.

En *El nombre de la rosa* de Umberto Eco encontramos nuevamente la pista del argumento que, a partir del siglo XIV y a través de hombres como Marsilio de Padua y Guillermo de Occam, irá socavando los fundamentos doctrinarios en los que descansaba el poder eclesiástico. Le dejamos, entonces y por unos instantes, la palabra a Guillermo de Baskerville: “Después dijo que, dada la inmensa bondad que Dios había mostrado al crear al pueblo de sus hijos, amándolos a todos sin distinciones, desde aquellas páginas del Génesis donde aún no se hacía distinción entre sacerdotes y reyes, y considerando también que el Señor había otorgado a Adán y sus sucesores el dominio sobre las cosas de esta tierra, siempre y cuando obedeciesen las leyes divinas, podía sospecharse que tampoco había sido ajena al Señor la idea de que en las cosas terrenales el pueblo debía ser el legislador y la primera causa eficiente de la ley (. . .) Pues bien, prosiguió Guillermo, si uno solo puede hacer mal las leyes, ¿no las hará mejor una mayoría? Desde luego, subrayó, se habla de las leyes terrenales, relativas a la buena marcha de las cosas civiles. Dios había dicho a Adán que no comiera del árbol del bien y del mal, y aquélla era la ley divina, pero después lo había autorizado, qué digo, incitado a dar nombre a las cosas, y con ello había dejado libre a su súbdito terrestre. En efecto, aunque en nuestra época algunos digan que *nomina sunt consequentia rerum*, el libro del Génesis es por lo demás bastante claro sobre esta cuestión: Dios trajo ante el hombre todos los animales para ver cómo los llamaría, y cualquiera hubiese sido el nombre que éste les diese, así deberían llamarse en adelante. Y aun-

que, sin duda, el primer hombre había sido sagaz como para llamar, en su lengua edénica, a toda cosa y animal de acuerdo con su naturaleza, eso no entrañaba que hubiera dejado de ejercer una especie de derecho soberano al imaginar el nombre que a su juicio correspondía mejor a dicha naturaleza. Porque, en efecto, ya se sabe qué diversos son los nombres que los hombres imponen para designar los conceptos, y que sólo los conceptos, signos de las cosas; son iguales para todos. De modo que, sin duda, la palabra *nomen* procede de *nomos*, o sea ley, porque precisamente los hombres dan la *nomina ad placitum*, o sea a través de una convención libre y colectiva (...) En virtud de lo cual, concluyó Guillermo, se ve con claridad que la legislación sobre las cosas de esta tierra, y por tanto sobre las cosas de las ciudades y los reinos, no guarda relación alguna con la custodia y la administración de la palabra divina, privilegio inalienable de la jerarquía eclesiástica.”<sup>1</sup>

La argumentación continúa a lo largo de algunas páginas más, pero creemos que con lo dicho basta para dejar claramente expuesta la posición que vendrá a trastocar el orden político medieval. La aparición de la idea de soberanía disloca el concepto tradicional de poder, o, en otras palabras, lo arranca del cielo para traerlo a la tierra. El descentramiento del poder sacro nos conduce a la irrupción de un nuevo tipo de poder que se estructura como expresión de un entramado social exclusivamente profano. *Soberanía* quiere decir: constitución del poder como forma cristalizada de lo propio del hombre. La ideología eclesiástica, vertebradora del orden sociopolítico medieval, une el poder con lo divino, lo ubica plenamente en una dimensión sagrada, y en el conflicto que opone el orden temporal con el orden espiritual, se trata siempre de determinar quién, Papa o Emperador, ha sido instituido por Dios. El concepto de soberanía supone el desplazamiento de Dios como centro del cual emana la legitimidad del poder. Surge en este punto una pregunta que se hará la modernidad: ¿Cuál era la concepción que fundaba la legitimidad del poder por parte de las monarquías de derecho divino, en la que el monarca aparecía rodeado de un hálito sacro? “En realidad —responde Gérard Mairet— se trata entonces no de un fundamento, no de una ‘institución’, sino, si se puede decir, de la administración por el soberano de su propia soberanía política. Que el soberano, en el ejercicio de su poder, llegue a justificarlo en Dios, no significa que su *soberanía* esté *legitimada* por Dios. El concepto de legitimidad es capital aquí, porque es lo que especifica la soberanía ‘moderna’: en la soberanía, el soberano es —o no es— *legítimo*; la cuestión, por eso, ya no es más

<sup>1</sup> Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, Buenos Aires, Ed. de la Flor-Lumen, 1985, pp. 430-432.

saber si su poder ha sido instituido por Dios o si no lo ha sido.”<sup>2</sup> Podríamos utilizar aquí una imagen geométrica: para el imaginario medieval el poder es la expresión de un orden jerárquicamente vertical, mientras que para la mentalidad renacentista y moderna, el poder se horizontaliza en cuanto a sus fundamentos y a su legitimidad. La variación del concepto de legitimidad desde la perspectiva paulista a la del soberano moderno implica una verdadera ruptura, un cambio completo de escenario. Es ahora el soberano (Rey, Príncipe, asamblea del pueblo) quien se legitima a sí mismo: la “institución” emana literalmente de él o ella (“El Estado soy yo”, dirá rotundamente Luis XIV), y ya no depende de otro para alcanzar la legitimidad (la paulatina pérdida de espacios de poder por parte de la Iglesia remarca aún más esta tendencia).

La ideología universalizadora del cristianismo ya no puede dar cuenta de las nuevas necesidades, la solidaridad ontológica de cada partícula con el todo no resiste los golpes demoledores que el nuevo discurso laico le irá propinando hasta deshacerla completamente (desde la aparición de un ámbito específicamente profano en el que se desarrolla la actividad política, hasta la homogenización del espacio y de las cosas operadas por la nueva física galileana, la idea medieval de orden ya no podrá sostenerse).

Por otra parte, esta pérdida de poder en el ámbito mundano traerá consecuencias profundamente perturbadoras para la Iglesia como institución, patentizadas en la emergencia de los movimientos cismáticos que pusieron en peligro su misma existencia. Al respecto señala Leo Kofler: “En la Edad Media la descentralización económica y la consiguiente debilidad de los poderes laicos en mínimo grado resultan compensados por la vigencia universal del cristianismo. Cuán poco es la Iglesia una unidad omniculturalizadora lo prueban los esfuerzos de unificación llevados a cabo, en el siglo XI, por la reforma gregoriana. Además, la autonomía de los círculos económicos va unida a la fuerte atadura del individuo respecto de la comunidad: se trata de un colectivismo que asigna irrevocablemente al individuo su lugar y controla sus movimientos. El cristianismo es el recurso ideológico para la conservación de ese orden. En el Renacimiento ocurre justamente lo contrario, al menos tendencialmente. Aun esas ataduras iniciales, los gremios, se debilitan de manera progresiva y caen, por fin, en una relativa insignificancia. La extensión del comercio y del tráfico allende los límites de cada región económica afloja, sin duda, las ataduras medievales del individuo, pero a la vez consolida la consistencia interior de las naciones y del tal modo da lugar

<sup>2</sup> Gérard Mairet “La génesis del Estado laico de Marsilio de Padua a Luis XIV en F. Chatelet *et al.* *Historia de las ideologías*, ed. Zero, Bilbao, 1978, p. 34. T.I.

al nacimiento del Estado centralista. La Iglesia es reemplazada por el Estado como principio organizador y centralizador. Esa es una de las causas, y por cierto no la más débil, del retroceso de la religión en la conciencia de los hombres. Ella decae hasta convertirse en un instrumento secundario para la educación dentro del más acá, en un mero sistema moral. Una poderosa corriente de sensibilidad escéptica en cuanto a lo religioso, y en parte hasta libre-pensadora, abre una profunda brecha en la concepción medieval del mundo e irradia sus efectos aún en aquellos círculos llamados a cultivar y conservar las tradiciones escolásticas en bien de la Iglesia.”<sup>3</sup>

De todos modos, este proceso de laicización de la cultura encontró fuertes límites entre los sectores populares; en ellos lo religioso (tan fácilmente despachado por Kofler) siguió ocupando un lugar predominante pero, ahora, con un nuevo ingrediente profundamente perturbador: ya no aparecía dependiendo de las decisiones “institucionales” de la Iglesia sino siguiendo derroteros por completo originales. El surgimiento y la enorme expansión de las sectas fue el producto de un hondo movimiento de cuestionamiento al andamiaje ideológico-institucional de la Iglesia romana. De ahí, el enorme peligro de disolución que el movimiento sectario llevaba consigo.

El paso de la Edad Media al Renacimiento no constituyó, por cierto,

<sup>3</sup> Leo Kofler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 153. Nos interesa la descripción que hace Leo Kofler del proceso de secularización, pero no compartimos cierto mecanismo en su análisis y su lectura dogmática del papel de la religión. Digamos que el punto de vista historiográfico en el que se apoya Kofler, el materialismo histórico, demuestra, precisamente en este punto, su gran debilidad. Vale al respecto una lúcida opinión de Jacques Le Goff: “Arrancada a los viejos *dei ex machina* de la antigua historia: providencia o grandes hombres, a los conceptos pobres de la historia positivista: acontecimiento o azar, la historia económica y social, inspirada o no por el marxismo, había dado a la explicación histórica unas bases sólidas. Pero se revelaba impotente para realizar el programa que Michelet asignara a la historia en el prólogo de 1869: ‘La historia (. . .) me parecía aún débil en sus dos métodos: demasiado poco material (. . .) demasiado poco espiritual, hablando de las leyes, de los actos políticos, no de las ideas, de las costumbres. . .’ En el propio interior del marxismo, los historiadores que lo invocaban, después de haber puesto de manifiesto el mecanismo de los modos de producción y de la lucha de clases, no conseguían pasar de forma convincente de las infraestructuras a las superestructuras. En el espejo que la economía tendía a las sociedades, no se veía más que el pálido reflejo de esquemas abstractos, no rostros, ni vivientes resucitados. El hombre no vive sólo de pan, la historia no tenía siquiera pan, no se nutría más que de esqueletos agitados por una danza macabra de autómatas. Había que dar a estos mecanismos descarnados el contrapeso de algo más, distinto. Este algo más, esta otra cosa distinta, fueron las mentalidades.” (Jacques Le Goff, “Las mentalidades. Una historia antigua”, en el vol. colectivo *Hacer la historia*, bajo la dirección de J. Le Goff y Pierre Nora, Barcelona, ed. Laia, 1980, T. III, p. 85).

un proceso sencillo y sin conmociones. Toda la estructura social amenazaba con saltar en mil pedazos; multitud de rostros diversificaban los rasgos de la crisis. Las rebeliones populares estaban a la orden del día (pensemos en la traumática experiencia de la jacquerie francesa, en el alzamiento campesino de Thomas Muntzer, en las furiosas rebeliones mesiánicas de los anabaptistas, en la revolución husita de Bohemia, en los movimientos republicano-democráticos de Italia, etcétera); el poder teocrático era cuestionado y no era capaz de retomar su otrora posición de privilegio. La crisis, pues, del concepto mismo de organización política medieval implicó la necesidad de construir una nueva modalidad de práctica estatal para encauzar las transformaciones de la sociedad.<sup>4</sup>

Para comprender este proceso de transición debemos retomar el tema de la soberanía y de la emergencia del soberano como el regulador de las tensiones sociales (sujeto a través del cual el conflicto de la sociedad podía encontrar una doble resolución: por vía del consenso y de la coerción). En la Edad Media la representación aparecía como un problema casi insoluble, ya que Dios era el *a priori* de toda forma histórica del

<sup>4</sup> El nuevo discurso político, que como bien señala José L. Romero produce el divorcio entre la moral y la política, debe ser estudiado no solamente como la disputa entablada en las altas esferas del poder hacia finales de la Edad Media (y esto no implica subvalorar las consecuencias que tuvo para este nuevo discurso el enfrentamiento entre la Iglesia y el Imperio), sino también como la respuesta, elaborada poco a poco y no sin contratiempos y sorpresas, de los sectores dominantes de la sociedad ante las profundas conmociones que se producían en el interior de las mismas. Cómo no prestar atención a las rebeliones campesinas que comenzaron a asolar Europa a partir del siglo XIV; rebeliones que conjugaban la búsqueda de un reordenamiento ante los cambios que se operaban en la sociedad y la aparición pujante de líderes mesiánicos que prometían la llegada del anticristo y los días finales, luego de los cuales los pobres vivirían una existencia plena y dichosa. Estas rebeliones venían a cuestionar a los detentadores del poder, se manifestaban como una peligrosa fuerza disolvente que amenazaba a todos los poderes por igual, pero que quizá encontraba en la Iglesia al representante más visible de todos los males y pecados. Es posible pensar que la separación tajante que buscó el Imperio respecto de la Iglesia se relaciona directamente con el socavamiento del liderazgo espiritual de esta última; liderazgo cuestionado por los nuevos movimientos milenaristas y por algunos teólogos y místicos surgidos de su entraña que aportarían su cuota al cuajamiento de las nuevas ideas (pensemos, en este sentido, en la imbricación de discursos diferentes como, por ejemplo, el de Joaquín de Fiore, el de Marsilio de Padua, el de Juan Hus o el de los fraticelli, que contribuyeron a la conformación de muchos rasgos de las futuras rupturas religiosas y políticas). Este nuevo ámbito discursivo da cuenta, sospechamos, no sólo de las disputas de los poderosos por imponerse unos sobre otros, sino también de los desplazamientos, las transformaciones, la pérdida de ciertas pautas tradicionales, la emergencia de la ciudad como polo activo de la disolución de la comunidad medieval. También nos encontramos con una sociedad abigarrada que busca su identidad, con diversos sectores marginados por el viejo orden que se afanan por ganar espacios dejados vacantes y por inventar aquellos que se amolden a sus necesidades y, a su vez, con los nuevos marginados que no encuentran sitio en las incipientes estructuras sociales.

poder; la legitimación dependía de quién era reconocido como “representante” de Dios en la Tierra, de tal manera que el mínimo cuestionamiento se convertía de inmediato en una transgresión y descomponía los argumentos que hacían posible la legitimidad. Carl Schmitt define con claridad ese periodo complejo de la historia Occidental: “La transición de la Edad Media al concepto del Estado moderno puede verse, en una consideración jurídico-política, en el hecho de que el concepto de la *plenitudo potestatis* papal se convirtió en fundamento de una *reformatio* mayor, de una transformación de toda la organización eclesiástica. Este concepto se convirtió en la expresión jurídica del hecho de que el poder central soberano creó una organización nueva, sin tomar en consideración los privilegios y derechos al cargo legítimamente adquiridos, características del Estado de derecho medieval, y dio el inusitado ejemplo de una revolución legítima, reconocida en principio incluso por los afectados por ella (...) Lo que se tomaba como revolucionario en la *plenitudo potestatis* era la supresión de la representación medieval de la jerarquización absolutamente inmutable de los cargos, que incluso desde la instancia suprema existía como un derecho que correspondía al titular del cargo. En Marsilio de Padua, la *plenitudo potestatis* es ya el concepto contra el cual él lucha. . .”<sup>5</sup> En la Edad Media, pues, el poder era delegado a través de un orden jerárquicamente establecido que respondía, en última instancia, a los designios inescrutables de Dios. En cambio con *El Príncipe* se produce una inversión fundamental: él es garantía de su legitimidad, y no tiene que dar cuenta a un poder superior de su propia soberanía; dicho en otras palabras, “él es por sí mismo su propio sentido”. Dios ya no es más el *a priori* fundamentador del ejercicio del poder, es ahora la “voluntad franca”, es decir, la voluntad libre la que define la prerrogativa de la soberanía.

En el Estado moderno se opera un proceso de unificación entre el principio sustentador del poder y su ejercicio, proceso que sólo es posible a través del mecanismo de la soberanía. Es esta autonomización la que define el nuevo perfil, la apertura de un campo radicalmente profano en tanto que no necesita apoyarse en Dios para dar solidez a sus prerrogativas.<sup>6</sup> Lo que se da de manera general y sumamente original

<sup>5</sup> Carl Schmitt, *La dictadura*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 76.

<sup>6</sup> Este proceso de secularización y autonomización de lo político encuentra en Lutero, y en la Reforma, uno de sus principales promotores (aunque estrictamente no se pueda hablar de una dimensión específicamente política en Lutero). Lutero pone de manifiesto, a través de su obra reformadora, una preocupación que lo coloca en los umbrales de la modernidad: plantea la separación entre el lenguaje religioso y el lenguaje político; su tan mentado apoliticismo tiene como contrapartida la profundización del hiato entre lo teológico y aquello que apunta al ejercicio del poder político. “Todos los términos –afirma Lutero– se hacen nuevos cuando se

es la articulación de una institución (el Estado) con una teoría (la soberanía). La política, a partir de este peculiar proceso, gana autonomía, conquista sus leyes y sus prácticas. Los hombres de Estado y los filósofos se dedicarán, de ahora en más, a pensar la política a la manera de una ciencia (en este sentido Maquiavelo constituye el primer gran fundamentador teórico de ella). Desarraigada de la religión, y en gran parte de la ética, la política es materia de investigación por sí misma como teoría general del Estado. Los hombres reflexionan, a partir de este nuevo campo, los derroteros adecuados que garanticen el recto ordenamiento institucional. Este nuevo horizonte, se relacionaba directamente con los cambios que iban modificando a la sociedad europea. José L. Romero nos habla del advenimiento de una “política realista”: “La que se insinuó primero y se definió después fue, precisamente, la que encontró al fin de este periodo un teórico consumado en Maquiavelo, cuya grandeza intelectual consiste en haber descubierto y expresado lo que las burguesías pensaban íntimamente, a veces disimulando su pensamiento. Las cosas habían empezado a ser llamadas por su nombre. Los viejos principios empezaron a desvanecerse, y el signo de esa transformación fue un progresivo distingo entre el campo de la política y el campo de la ética. Los móviles que se reconocieron en el comportamiento social fueron identificados como estrictamente humanas prácticas y ajenas a toda otra consideración que no fuera el interés, las ambiciones y, a veces, los instintos elementales. En rigor fue unánime el sentimiento de que había caducado el cuadro jurídico, político y moral en el que se insertaba hasta entonces la sociedad y de que era necesario reconocer la existencia de nuevas realidades. La imagen del rey benévolo y justiciero que gobernaba según los preceptos de las sagradas escrituras se desvaneció para dejar paso a la figura del príncipe eficaz en el manejo de los negocios mundanos.”<sup>7</sup>

Este nuevo status de la política genera un interesante movimiento: sus cultores pueden manipular los acontecimientos de manera tal que éstos se encaminen hacia los fines por aquellos perseguidos. El saber político se vincula inmediatamente con el poder, constituyendo su base de sustentación. El nuevo saber que emerge aparece imbricado con las prácti-

los transfiere de uno a otro contexto (...) cuando ascendemos al cielo, debemos hablar ante Dios en nuevos lenguajes (...) cuando estamos en la tierra, debemos hablar con nuestros propios lenguajes (...) Porque debemos marcar cuidadosamente esta distinción: que en cuestiones relativas a la divinidad debemos hablar de modo muy diferente que en cuestiones relativas a la política.” (S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 154.).

<sup>7</sup> José L. Romero, *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, México, 1980, p. 131.



cas innovadoras en el campo del poder. Es Romero quien nuevamente pone de manifiesto el carácter de este complejo proceso en el que se interrelacionan distintas esferas de la vida social y cultural, así, describe cómo consustanciado con el “espíritu burgués apareció la aspiración a la libertad individual. Fue al principio mera libertad física para que el mercader pudiera desplazarse de acuerdo con las necesidades de su actividad, libertad para poder disponer de los bienes y de realizar diversas y complejas aspiraciones, todo muy próximo a lo que se llamará libertad de iniciativa y soterrado de sentido práctico e inmediato; pero sobre esa situación de hecho debía empezar a trabajar la reflexión hasta esbozar un sistema de ideales que desemboca en la aspiración a la libertad como condición propia del hombre.”<sup>8</sup> Pero esa búsqueda de la libertad, condición básica para el desarrollo de la sociedad burguesa, necesitaba completarse con la seguridad que garantizaría la plena y libre expansión del individuo. En un mundo atravesado por múltiples conflictos, sobrecargado en exceso por la movilidad social, culto de la violencia y las guerras interminables, despedazado en cientos de pequeños Estados independientes y en puja constante, el tema de la seguridad se convertiría en prioritario y sería, claro está, una de las preocupaciones centrales del pensamiento político. Se trataba de superar la época del mercader-aventurero, de las rutas inseguras, del azar como regulador de las relaciones mercantiles; el nuevo burgués comerciante ya no soñaba con ser un Marco Polo, no aspiraba al descubrimiento de tierras exóticas y de riquezas fabulosas; él quería una vida tranquila que le permitiera consolidarse en su actividad y, si los acontecimientos lo permitían, expandir su negocio. Pero también la incipiente manufactura requería de ciertas leyes de protección y control, de un orden y de horarios. De ahí, pues, que la nueva reflexión política debe ser entendida en relación directa con este entramado social tal que emergía por doquier. Volvamos entonces a la dimensión política.

La política será, para esta nueva mentalidad, una actividad profana, es decir, actividad humana independiente de la tutela divina. Al constituirse en un saber *específico* y *autónomo* se convierte, a su vez, en un instrumento que hace posible la manipulación del poder, su ordenamiento adecuado. El discurso político quiere presentarse como enteramente racional o, por lo menos, tiende a la comprensión racional de las actividades humanas en el marco de la organización estatal. El vínculo entre saber e instrumentalización se vuelve fundamental: El primero ya no es

<sup>8</sup> José L. Romero, “El espíritu burgués y la crisis bajo medieval”, en *¿Quién es el burgués? y otros estudios de historia medieval*, Buenos Aires, Bibliotecas universitarias, CEAL, 1984, pp. 22-23.

separable del segundo, y cuando intenta justificarse a sí mismo desde sí mismo se mostrará como esencialmente ideológico. Extraña paradoja ésta: al momento de nacer como ciencia, la política se descubre como necesariamente ideológica, pero, eso sí, apelando a una argucia: es ciencia porque no tiene que ver con exclusivas necesidades sectoriales; esta búsqueda de universalización constituye, ni más ni menos, que su trasfondo ideológico, su conversión en instrumento del y para el poder. Claro que ese deseo instrumentalizador no deja de ser ni más ni menos que un deseo, ya que sería falso pensar en esta nueva dimensión política que surge como una instancia a través de la cual se expresa la racionalidad manipulativa de los sectores dominantes. La obra entera de Maquiavelo está recorrida por este hilo secreto que le otorga su grandeza y su sentido profundo. El florentino siempre pensó la política como un instrumento históricamente apropiado para encauzar los asuntos del Estado; instrumento que exigía ser conocido a la perfección, no como mero resultado de una sed de erudición abstracta sino teniendo como objetivo inmediato la práctica social. No hay, pues, una separación artificial entre teoría y práctica sino, por el contrario, la teoría es posible (esto no supone que se anule la importancia del imaginario político) que asumirá un papel fundamental en el trazado de la acción política.

Son varios los autores que coinciden en señalar a Marsilio de Padua como el iniciador teórico del “gran viraie” hacia la concepción moderna.<sup>9</sup> Del paduano afirma Leo Kofler que con “su Defensor Pacis, Marsilio pertenece al número de esos pensadores del Renacimiento —está situado al comienzo de éste— sobre quienes ejercieron profunda influencia las corrientes revolucionarias de la época. . .”<sup>10</sup> M. Stimming en

<sup>9</sup> El siglo XIV ha sido una época de importantes transformaciones que, en muchos sentidos, prefiguraron los nuevos derroteros que seguiría Occidente. La vieja disputa entre el papado y el Imperio se agudizó notablemente abriendo las compuertas a una reflexión política independiente de la tutela teológica. Poco a poco fue dibujándose un espacio diferenciado, autónomo, que comenzó a buscar en sí mismo el fundamento de su legalidad (tanto Marsilio de Padua como Guillermo de Occam, dos de los más ilustres artífices de la nueva mentalidad política, pusieron todo su esfuerzo especulativo para coronar de modo definitivo la separación entre los asuntos propios del orden terreno de aquellos otros pertenecientes al orden celestial). Haciendo mención a Marsilio de Padua, Sheldon Wolin señala que el “fin de la alianza entre el pensamiento religioso y el político fue anticipado, en el siglo XIV, por la figura de Marsilio de Padua. Nada podía haber sido más medieval que la promesa inicial de explicar la ‘causa eficiente’ de las leyes. Sin embargo, Marsilio cambia bruscamente de tono, y anuncia que no se referirá al establecimiento de leyes por ningún otro agente que la voluntad humana; en otras palabras, que no le interesa la función de Dios como legislador principal. ‘Sólo abordaré el establecimiento de aquellas leyes y gobiernos que brotan directamente de la decisión de la mente humana.’” (*Op. cit.*, p. 155).

<sup>10</sup> Leo Kofler, *op. cit.*, p. 157.

su *Historia de la cultura e historia universal*, dice que para Marsilio de Padua “el pueblo, en su totalidad o por medio de sus representantes, debe hacer las leyes”. Sin embargo, el ámbito intelectual en el que se mueve Marsilio sigue siendo el de la Edad Media (su obra capital es de 1324); en este sentido no debe pensárselo como el fundador de la ciencia política, sino como aquel que, por primera vez, fijó ciertos límites y planteó un número importante de interrogaciones que abrirían el camino para la disolución de la concepción medieval. Su obra resalta porque en ella se combate la idea de la *plenitudo potestatis*, es decir, que a partir de esta crítica se va constituyendo una filosofía política, que sin ser aún filosofía del Estado, señala los límites de una doctrina que justificaba el control de la sociedad desde presupuestos extratemporales. A través de la obra de Marsilio, lo que vemos aparecer, tíbiamente todavía, es el concepto de sociedad civil (concepto que influenciará en pensadores como Hobbes, Locke y Rousseau). Del paduano dice G. Mairet: “No sostenemos [. . .] la absoluta modernidad de Marsilio en materia de pensamiento político, sino sólo su profunda originalidad innovadora: él es el que emprende con rigor el camino de una concepción profana del poder político, camino que la posteridad no hará más que seguir hasta el fin.”<sup>11</sup> Lo que se intenta señalar es que en la obra del paduano podemos hallar la génesis de la concepción moderna del Estado, o, dicho en otros términos, a partir de Marsilio vemos emerger las condiciones teóricas que harán posible su aparición histórica.

La originalidad de Marsilio es que sostiene su reflexión desde una idea “monista” del Estado que presupone, a la par, su autonomía. Esta liberación, que a nosotros nos resulta simple e inmediata en tanto dato de nuestra experiencia concreta, representa para el siglo XIV una profunda revolución espiritual ya que desestructura un tipo de ideología cosmovisional que sostenía el andamiaje del orden sociocultural de la Edad Media. Lo que Marsilio se pregunta es lo siguiente: ¿En qué condiciones se puede pensar a la política sin recurrir a un fundamento divino? La respuesta que ensaya el paduano implica una intensa conmoción y, claro está, todo un programa revolucionario: la política hay que pensarla desde su autonomía, libre de tutelajes. Esta apertura a un nuevo mundo de significaciones (decimos ésto porque este discurso político aparece como el emergente de la paulatina descomposición del orden medieval) hará posible, ya hacia fines del siglo XV, la aparición del pensamiento político de Maquiavelo (*El Príncipe* es de 1513).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Gérard Mairet, *op. cit.*, p. 537.

<sup>12</sup> No se trata de pensar en una suerte de “evolución”, o en una relación casual, donde el discurso de Maquiavelo sólo podría ser analizado en virtud de su concate-

Al señalar la autonomización de la política le otorga, casi sin sospecharlo, un status completamente original. El *poder autónomo* queda reducido, ahora, a sí mismo. Pero para alcanzar una representación tal de la vida política —y de su estructura—, es preciso previamente mostrar que la comunidad política existe también como comunidad social, de suerte que no se puede separar la autonomía de lo político de la autonomía de la sociedad civil. Si Marsilio de Padua se eleva a una concepción profana del poder político, es porque elabora una representación igualmente profana de la sociedad civil. El círculo mágico del mundo jerarquizado se ha roto y, de sus pedazos, emergerá el nuevo orden político y, con él, la posibilidad de teorizar acerca de sus mecanismos y de su instrumentalización. Sin ser un “fundador” en el sentido estricto del término, Marsilio inaugura un nuevo lenguaje a través del cual la sociedad civil encontrará su propia gramática.

Esta “sociedad civil” es el resultado de la unión de los hombres para subvenir a sus necesidades y, como tal, es independiente respecto a una teleología trascendente y no apunta a otra cosa que no sea a aquello que surja de su interior. En este sentido, el paduano no acepta el concepto tomista de comunidad “ordenada con vistas a un bien” que le es superior y rígidamente trazado a partir de una jerarquización del espacio socio-político en solidaridad con el orden de las cosas.<sup>13</sup> El mundo celestial desaparece del horizonte discursivo de Marsilio, lo que también implica un clivaje respecto a la concepción agustiniana del orden político. “No por ello —nos aclara Mairret— queda excluida la finalidad del orden social, y Marsilio explica en efecto que la sociedad está ‘ordenada con vistas a un fin’, pero la diferencia con la concepción de Tomás es de peso, ya que este fin es un *fin profano*: se trata de ordenar la ciudad —y la vida

---

nación necesaria con el de Marsilio de Padua. Lo que intentamos señalar es, en todo caso, que el paduano abre un nuevo campo, inaugura un tipo de reflexión rupturista respecto a la tradicional; y que la obra de Maquiavelo se haya inscrita en ese nuevo campo que, muy rápidamente, definimos como el de la laicización de la política y el poder. De todos modos, cada uno de estos pensadores remite a una dimensión irreductible, a una particularidad que debe ser estudiada en sí misma pero atendiendo a sus posibles imbricaciones con otros discursos.

<sup>13</sup> Al respecto señala Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*: “. . . Una jerarquía es un principado; es decir, una multitud ordenada de una sola manera bajo el gobierno de un solo gobernante. Ahora bien, dicha multitud no estaría ordenada, sino confusa, si en ella no hubiera diferentes órdenes. De modo que la índole de una jerarquía exige diversidad de órdenes [. . .] Pero aunque una sola ciudad abarca así varios órdenes, todos pueden ser reducidos a tres, si tenemos en cuenta que cada multitud tiene un principio, un medio y un fin. En cada verdad, pues, se puede ver un triple orden de hombres [. . .] De igual modo, en cada jerarquía angélica hallamos los órdenes que se distinguen según sus acciones y oficios, y toda esta diversidad se reduce a tres: la cúspide, el medio y la base.” (Citado por S. Wolin, *op. cit.*, p. 149).

social en su totalidad— con objeto de ‘vivir bien’, o como dice aún nuestro filósofo ‘con vistas a la vida suficiente.’”<sup>14</sup> Veamos como el propio Marsilio plantea la cuestión: “Los hombres se han unido, por consiguiente, para vivir de modo suficiente, procurarse las cosas necesarias. . . e intercambiarlas naturalmente. Una congregación así constituida y que tiene el término de suficiencia para sí es llamada ciudad. . . En efecto, como las cosas necesarias, a quienes desean vivir de modo suficiente son diversas, y que un hombre de una sola profesión y oficio no puede procurárselas, ha sido preciso la reunión de diversos hombres u oficios para que este intercambio, que ejercen o se procuran las distintas cosas de ese género que los hombres necesitan para la suficiencia de su vida. Esos órdenes diversos u oficios no son más que las partes de la ciudad, en su multiplicidad y en sus diferencias.”<sup>15</sup> No es casual el reiterado uso del término “suficiencia”, pues en sí mismo encierra toda la peculiaridad del nuevo orden social. Lo que se ha roto es el concepto ontológico del mundo medieval, orden de dependencias y jerarquías; el mundo moderno, que se asoma incipientemente a través del pensamiento de Marsilio, rompe la sacralidad del discurso anterior e inaugura un nuevo espacio mundano que, sin temor, puede ser definido como ámbito de lo exclusivamente laico. La teoría del Estado que está prefigurando el paduano se inscribe en el interior del humanismo renacentista (aunque esté situada en sus umbrales) que se presenta como un sistema normativo-individualista y con una nueva perspectiva moral.

La sociedad se constituye no a partir de algo en común (credo o raza, por ejemplo) sino que surge como una necesidad intrínseca al hombre que necesita de otros hombres para lograr la “suficiencia”; lo que une a los hombres, en primera instancia, es la producción de objetos útiles que, a su vez, sirven a los demás y esa producción hace necesario el intercambio de esos objetos. De esta manera, a partir de determinadas necesidades básicas el Estado surge como instrumento normativo, como regulador de esas relaciones. Vemos aparecer aquí ciertos elementos constitutivos de toda teoría política, esto es: el Estado que sirve de regulador social y que debe ser comprendido en relación a esa función específica; como resultado de esto, la política se constituye, a su vez, en instrumento apropiado para comprender dicho funcionamiento. Maquiavelo se encuentra a un paso.

Pero Marsilio piensa la sociedad como una *totalidad* en la que cada parte se amalgama al fin común y se preocupa por encontrar los hilos que entrelazan estas diversas funciones. La respuesta del paduano sigue el

<sup>14</sup> G. Mairet, *op. cit.*, p. 538.

<sup>15</sup> Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, 1, IV, Par. 10.

camino del concepto de *ley* que será la que permitirá la existencia armónica de la totalidad social; es decir, si no hay ley no hay sociedad. Cada uno de los actores sociales deberá adecuarse al orden que demarca la ley. Marsilio piensa a la sociedad, y aquí se produce la ruptura con la concepción tradicional, como una abstracción, como una estructura autónoma, independiente como tal, de los elementos que la constituyeron. Pero esta ley de la que nos habla el paduano no es inherente al concepto de lo justo: lo justo no viene dado por revelación. Es una noción profana que da cuenta de necesidades mundanas a las que se aplica la ley; a partir de aquí lo que emerge es la ley civil, lo jurídico como regulador abstracto de relaciones concretas. Ya no es la Ley divina la que fija las condiciones de la existencia social. Dice Marsilio: “Por consiguiente, se ha establecido para la vida, es decir, la vida suficiente en este mundo, una norma de los actos humanos transitivos ordenados que es posible efectuar para el beneficio, o el perjuicio, el derecho o la injusticia causados a alguien que no sea el agente, una *norma* que no prescribe y no coacciona a los transgresores infligiéndoles suplicios o castigos nada más que en el estado actual del mundo. Esta es la norma que hemos llamado con el nombre común de *Ley Humana*.”<sup>16</sup> La política, pues, en su autonomizarse de desentendiéndose de lo teológico y, en parte, de lo ético. Con Marsilio, el poder —que en el medioevo dependía en su eficacia de Dios— es autónomo y, en lo sucesivo, será pensado como *potestad civil*.

Queda, sin embargo, por aclarar un concepto que explica las limitaciones de la teoría política de Marsilio o que, mejor dicho, tendrá que ser completado por la obra de nuevos pensadores. Nos referimos al problema clave de la soberanía. En el paduano el príncipe es dependiente de la ley, no funda desde sí mismo las condiciones de su poder aunque no por eso sea dependiente de la divinidad. Marsilio logró liberar intelectualmente al príncipe, es decir, fundó la idea de la sociedad desde un presupuesto secular, pero no por ello logró precisar la cuestión de la soberanía, sino que necesitó buscar un fundamento seguro que explicara el orden del poder. En Maquiavelo, por ejemplo, la ley será el resultado de la voluntad del príncipe. Mientras que Marsilio aún pertenece, en gran parte, a la tradición medieval, Maquiavelo pone firmemente el pie en la modernidad o, mejor, inaugura una nueva dimensión propia de la indagación política que, eso sí, prefiguró el discurso del paduano. lo interesante del pensamiento de Marsilio es que reflexiona en torno al poder como dimensión absoluta; a partir de él las cosas cobran sentido, encuentran su lugar. El mundo se constituye como ámbito del poder; éste no debe ser considerado como la suma tiránica de atribuciones; aquí

<sup>16</sup> *Ibid.*, II, VII, Par. 7.

hay que distinguir claramente entre tirano y príncipe, diferencia consistente en que el primero se dispensa la legitimidad, mientras que el segundo se considera perfectamente legitimado.<sup>17</sup> Esta diferenciación es muy importante para la posterior trayectoria del pensamiento político y, también, para la comprensión del discurso de Maquiavelo. La modernidad se preocupó específicamente por remarcar estas diferencias; así Hobbes señalará que el “soberano de institución” se ha constituido contra la tiranía. Toda la cuestión gira, pues, alrededor de la legitimidad del poder, problema que, por supuesto, aún sigue atribulando a nuestra sociedad. Marsilio encontró esa legitimidad en el soberano, aunque no llegó a concebirlo como autosuficiente. . . A través de la potestad que ejerce el príncipe el principio de autoridad se une al ejercicio de la autoridad, elementos que estaban separados en la Edad Media. La preeminencia de la ciudad terrestre por sobre la celestial marca el punto de eclipse del orden político medieval.

Con Marsilio entonces, se abre un camino original que tiene su punto de partida en una tremenda provocación contra el ideal político cristiano: el paduano sitúa la reflexión enteramente del lado del hombre, descentrando el fundamento divino. Lo invisible se hace visible, aquello que era propio de la omnipotencia de Dios aparece ahora situado en medio de lo social, es decir, en el espacio laico donde los hombres producen su vida. Con Maquiavelo y La Boétie nos encontramos definitivamente en la modernidad, esa provocación inaugurada tímidamente por Marsilio, y aún envuelta en ropaje escolástico, definirá el nuevo rostro de lo político, le otorgará un estatuto propio abriendo una dimensión inédita: el horizonte de la política es ahora la tierra habitada por los hombres, ellos son el eje a partir del cual se vertebrarán las distintas alternativas de poder. Maquiavelo se preocupará por la legitimidad del príncipe, por el fundamento de su soberanía; La Boétie se hará otra pregunta que, sin embargo, se corresponde con la formulada por el

17 Sin entrar aún en el mundo italiano donde emergerá el discurso maquiavélico, no deja de ser interesante señalar la distancia histórica concreta que los propios italianos planteaban entre las “buenas y legítimas” tiranías y las “pequeñas y malas” tiranías del siglo XV. Probablemente el origen de la mayoría de las grandes casas gobernantes de la península (los Sforza —Jacobó y Francesco—, los Medici, los Visconti, los Borgia, etcétera) no haya sido distinto al de los famosos *condottieri* del siglo XV de los que Jacob Burckhardt ha dicho que constituyeron la “suprema y más admirada forma de ilegitimidad”; los maestros del asalto violento al poder. Las grandes casas itálicas lograron poco a poco debilitar ese juego permanente, esa suerte de guerra fratricida que devoraba los sueños del Renacimiento de la vieja Roma imperial. Pero esos orígenes espurios, conflictivos, esas luchas permanentes marcaron a fuego el destino italiano, y el fantasma de los *condottieri* (pensamos en los Bagliani, los Malatesta, los Manfredi, etcétera) impidió, una y otra vez, la unificación de Italia.

florentino: “¿Cómo puede ser que la mayoría no tan sólo obedezca a uno solo, sino que también le sirva, y no tan sólo le sirva sino que también *quiera* servirle?”.<sup>18</sup> Ambos buscarán las respuestas ya no en el verbo divino sino en el mundo de los hombres. Probablemente estas dos maneras de interrogarse constituyeron los dos polos del discurso político moderno: con Maquiavelo, y también con Hobbes, la teoría política profundiza en la legitimidad del poder soberano y en el derecho del príncipe a gobernar a sus súbditos; con La Boétie, quizás también con Rousseau o Marx, el pensamiento político dirigirá su mirada hacia los dominados, intentará comprender el por qué de ese sometimiento. Decíamos quizás en relación a Rousseau y Marx, porque mientras que La Boétie se introduce en el laberinto del deseo de ser dominado, en la fascinación que el poder ejerce sobre quien lo padece, articulando el entramado de la dominación no sólo a partir del príncipe sino refiriéndola radicalmente a la dimensión de la cotidianidad, Rousseau y Marx se preocupan por *quién* controla el poder y *para qué* buscando de este modo las vías adecuadas que les permitan a los sometidos rebelarse y construir su propio poder. De ahí que el “quizás” sirva también para no dejar de lado el costado *maquiavélico* de los discursos de Rousseau y Marx. Aunque resulte paradójico, un Locke se imbrica, aunque con otra intención, en la tradición abierta por La Boétie claro que esa otra intención pervierte el espíritu contestatario que fundamenta el *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Digamos que el campo del saber político no dejará de estar atravesado por esta bipolaridad constitutiva: por un lado, la reflexión que tiene como objetivo principal fundamentar el ejercicio del poder, es decir, constituir la base ideológica que garantice dicho ejercicio; y, por el otro, la indagación por los contenidos de la servidumbre, la pregunta dirigida hacia el corazón del poder. No cabe duda que Occidente ha privilegiado la primera dimensión, o, dicho de otro modo, se ha preocupado con mayor intensidad en resolver los problemas que se suscitan en la práctica del poder.

<sup>18</sup> Pierre Clastres, “Libertad, desventura, innombrable”, en Etienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 117.