

ESTUDIO PRELIMINAR

SALVADOR RUS RUFINO

A Juan José Mateos Otero
quien me ha enseñado tanto sobre el oficio universitario.

PALABRAS PRELIMINARES

Este libro y el contenido de los DVD's se han realizado en el marco de los proyectos de investigación financiados por la Junta de Castilla y León LE 15/02 y LE 26/94 y también del proyecto financiado por el Ministerio de Educación HUM 2006-09045-C03-01. Igualmente, durante la elaboración del mismo me beneficié de una ayuda de movilidad del profesorado universitario del Ministerio de Educación para investigar esta cuestión en Alemania durante el curso 2004-05.

Pero todo este material no habría podido ver la luz sin la ayuda inestimable de Ignacio Hernando de Larramendi, que lo acogió con interés primero en la Fundación Tavera y más tarde en la Fundación Hernando de Larramendi. Hay que destacar también el interés de Xavier Agenjo Bullón y la dedicación de Patricia Juez, así como los excelentes métodos de reproducción de DIGIBIS.

El contenido de este libro está anticipado en algunas publicaciones precedentes, aunque en esta ocasión se ha procedido a reelaborar todo el material:

- *La Política* de Aristóteles, estudio preliminar, comentarios y notas, Madrid, Tecnos, 2004.
- “Significado e importancia de la *Política* de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna”, *Circunstancias* (Revista de Ciencias Sociales) 4, Mayo 2004, (Revista electrónica de la Fundación Ortega y Gasset). Publicado con correcciones también en *Patristica et Mediaevalia*, vol. XXVI (2005), pp. 3-30.
- “Aristóteles y el aristotelismo. Una aproximación a la historia del pensamiento político europeo medieval y moderno”, en *Historia, Filosofía y Política en la Europa Moderna y Contemporánea*, León, Universidad de León, 2004, pp. 101-132.

- “Aristotelismo político en la Europa Medieval y Moderna”, *Schede Medieval* (Revista de la Officina di Studi Medievali de la Università degli Studi di Palermo) 44, 2006, pp. 7-64.

SALVADOR RUS RUFINO
Universidad de León
Instituto de Humanismo y Tradición Clásica

León, 19 de marzo de 2008

*“Ninguno de los que han venido después de Aristóteles
hasta nuestros días, es decir, durante 1.500 años,
ha podido agregar nada digno de mención a lo que él dijo.
Es algo verdaderamente maravilloso
que todo esto se encuentre en un solo hombre”.*

AVERROES

*“Los pueblos, como los hombres, son dóciles sólo en su juventud.
A medida que se hacen mayores se vuelven incorregibles.
Una vez que las costumbres se establecen y los prejuicios se
enraízan con profundidad, es vano y peligroso empeñarse
en emprender su reforma. El pueblo no puede soportar que
sus males sean tocados incluso con el propósito de eliminarlos,
como esos estúpidos y cobardes pacientes que tiemblan
ante la presencia del médico”.*

J. J. ROUSSEAU

INTRODUCCIÓN

Este libro, que acompaña la selección, en dos discos, de un grupo significativo de comentarios a la *Política* de Aristóteles desde el siglo XIII hasta finales del siglo XVII¹, es, por un lado, una introducción para que el lector pueda situar a los autores y sus obras en un momento histórico concreto, en una corriente doctrinal, filosófica y en el ambiente cultural en el que cada uno de ellos elaboró el comentario a la *Política*. Y, por otro lado, también en el libro se aborda y se explica la *fortuna* de la *Política* entre los pensadores, profesores y autores de las edades Media y Moderna hasta la segunda mitad del siglo XVII. Finalmente, se ha pretendido dar a conocer una biblioteca virtual temática que permita continuar y profundizar en la discusión sobre el origen y la evolución de una parte del amplísimo movimiento intelectual que llamamos *aristotelismo* y, en concreto, del aristotelismo político en Europa entre 1260 y 1650.

En lector no encontrará en el libro un desarrollo minucioso y detallado del aristotelismo en todas sus dimensiones, que son muchas, variadas e inabarcables para un investigador. El propósito es más modesto: ofrecer las líneas de fuerza básicas para que los lectores conozcan cómo fue la recepción de la *Política*, qué causas motivaron que los europeos se ocuparan de ella y cómo influyó en el pensamiento político y social durante esos siglos que constituyen un momento decisivo para el establecimiento y el desarrollo de Europa y de los reinos, estados y naciones europeas.

El título puede parecer sorprendente pero es la síntesis de lo que fue el aristotelismo durante cinco siglos, e incluso se podría decir más, durante casi mil cuatrocientos años desde la muerte de Aristóteles hasta el siglo XVIII. Dicho de una forma muy resumida, las obras de Aristóteles siempre estuvieron presentes en la

1. Se han incluido los comentarios del siglo XIX de J. Schneider y de A. Holm para mostrar que el interés por la *Política* va más allá de la erudición filológica.

historia del pensamiento, unas veces en un proceso de contracción y otras de expansión².

Sus trabajos como se dirá más adelante, casi desaparecieron tras su muerte pero hubo comentaristas que mantuvieron la llama viva del pensamiento de Aristóteles, es el momento de la contracción. Su presencia en el mundo romano es casi testimonial y además se perdieron sus diálogos y obras de más valor literario, que Cicerón pudo todavía leer. Pero aún así, las grandes obras que nos han llegado permanecieron hasta que los árabes y judíos encontraron en ellas un marco conceptual para desarrollar su pensamiento que transmitieron a Occidente.

Occidente recibió las tesis de Aristóteles con cautela y con muchas dificultades, son conocidas las controversias y condenas sufridas en la Universidad de París en el siglo XIII y las censuras en otros lugares. Pero finalmente los europeos aceptaron sus ideas y las incorporaron a las distintas ramas del saber. Pero si bien es cierto que sus tratados de ciencias naturales, sus textos de lógica y otros fueron la base sobre la que se construyó el modelo de formación de los europeos, ¿sucedió lo mismo con la *Política*? ¿Sirvió para cambiar regímenes, derrocar a malos gobernantes, parar las guerras que desangraron a Europa? ¿Se utilizó para fundamentar los imperios, justificar las conquistas, perseguir a los disidentes? ¿Fue la base sobre la que se construyó la división política, moral y religiosa de Europa? La respuesta que hay que dar es que no.

La *Política* de Aristóteles fue desde 1260 un libro de referencia fundamental para la construcción de un pensamiento político que no existía en Europa desde la caída de Roma. Fue el autor que ofreció tanto el vocabulario como el marco conceptual para desarrollar una filosofía política que entre el siglo V y el siglo X prácticamente dejó de existir. Por tanto, el descubrimiento de la *Política* sirvió para poner las bases de una reflexión profunda y sistemática sobre la política.

Sin embargo, la reflexión sobre los asuntos políticos preferentemente, aunque no exclusivamente, se desarrolló en las aulas, donde los profesores comentaban, entre otras obras, la *Política* a los alumnos. Muchos de ellos se convertirían con el tiempo, por herencia, en nobles con responsabilidades de gobierno, y otros en altos

2. Esta fase de evolución del pensamiento humano ha sufrido una falta de atención que Chr. B. Schmitt ha resumido del siguiente modo: “Las razones de este descuido pueden residir en los presupuestos del sistema educativo que dio nacimiento al estudio de la tradición clásica. Ciertas materias fueron seleccionadas para el estudio dentro de las humanidades y frecuentemente se olvidó que las asignaturas técnicas como las matemáticas, las ciencias y la medicina fueron parte de la civilización clásica –o ciertamente renacentista– tanto como lo fueron la escultura, la pintura, la poesía o la retórica. Cuando el estudio de las asignaturas clásicas se extendió y triunfó la tendencia a investigar el *Nachleben der Antike*, estas actividades fueron desarrolladas casi siempre por personas formadas en áreas más bien literarias y artísticas que filosóficas o científicas. En los casos en que el material filosófico y científico se usó para comprender la tradición clásica generalmente fue por la luz que podía arrojar sobre cuestiones artísticas y literarias, pero rara vez por sí mismo. La astronomía resultaba útil para explicar el muro decorado de un palacio o una alusión oscura en un poema; la matemática para explicar la rediviva teoría vitruviana de la construcción o el uso de la técnica perspectiva aplicada a la confección de pinturas. Estos intérpretes también fueron los que escribieron las reconstrucciones generales y proveyeron los marcos y las interpretaciones, desde Burckhardt en adelante. Como resultado, áreas enteras –y el aristotelismo renacentista no es más que una de ellas– han sido dejadas de lado, como si la propia Clío las hubiera abandonado”, en *Aristóteles y el Renacimiento*, Universidad de León, León, 2004, pp. 124-125.

funcionarios encargados de la administración pública. Por esta razón se puede decir que la *Política* también influyó no sólo en la creación de un vocabulario y de unas ideas, sino que también fue capaz de soportar su proceso de introducción en la vida política durante un arco temporal muy amplio. Prueba de ello es que nos encontramos de vez en cuando que algún rey o príncipe recordaba frases de memoria o bien hacía referencia a los muchos hechos históricos que se recogen en la *Política* y que servían de ejemplos ilustrativos al pensamiento. Pero no se aprecia que las ideas de Aristóteles fermentaran en la vida política. En esos siglos los Europeos no cambiaron ni la forma de gobierno ni la forma de Estado. Más bien lucharon por conservarlas. Aristóteles fue una autoridad que dominó la escena del pensamiento y de la formación europeos desde prácticamente el siglo XIII hasta el XVIII, y en algunos lugares más tiempo todavía, pero el pensamiento que trató de influir en los gobernantes, en los reyes, en los príncipes fue otro que se desarrolló fuera de las aulas de la Universidad. De ahí el subtítulo del este estudio, *equilibrio inestable*: la *Política* fue aprendida y estudiada pero no se utilizó para cambiar las formas de Estado y de gobierno. Su autoridad teórica fue inmensa e indiscutible, sin embargo la influencia en la vida práctica fue nula o excepcional. Por ejemplo, la idea esencial de que la *pólis* es la forma más elevada y única de organización política y social del hombre³ fue ignorada por los autores medievales y algunos modernos que vivían en la época de los imperios y de las monarquías, incluso alguno la consideró como una fase del desarrollo humano, desde la originaria y más simple: la familia. Los más osados trataron de aplicar alguna de las ideas al gobierno de las ciudades o a las instituciones de las monarquías medievales. A pesar de estas limitaciones, la *Política* estuvo en las mentes y en las enseñanzas orales de muchos profesores, pensadores y formadores en general, pero no influyó decisivamente en la vida política. Quizás habría que investigar hasta qué punto las ideas de Aristóteles cobraron vigencia en el ciclo revolucionario atlántico-europeo del último tercio del siglo XVIII.

Es sabido que la civilización occidental europea recogió, heredó y reelaboró elementos fundamentales: la religión monoteísta de Israel que se transformó en el cristianismo, la filosofía griega que está en la base de los desarrollos y escuelas filosóficas posteriores y, finalmente, pero no menos importante, el Derecho Romano que constituye todavía hoy día el fundamento de los sistemas jurídicos vigentes. Estos tres elementos están presentes, con mayor o menor intensidad según las épocas, en la cultura occidental y nunca han desaparecido del todo. No parece acertado pretender analizar y afirmar la mayor o menor importancia de uno u otro. Pero sí está fuera de toda duda la marca indeleble de la filosofía y de toda la cultura clásica griega en el pensamiento, en la literatura, el arte e incluso en las instituciones políticas y, en menor medida, jurídicas. Charles Schmitt resumió esta idea: “la tradición científica y filosófica de Grecia, que incluye a la matemática, la filosofía, la política nos ha llegado a través de relativamente pocos libros que sobrevivieron a la caída del mundo antiguo. Del puñado de autores cuyos escritos fueron salvados ninguno ha tenido una *fortuna* más brillante que Aristóteles, ya que de todos los autores que perduraron desde la Antigüedad, sólo él puede aspirar a ser ubicado en

3. Aristóteles, *Política* 1252b 28-1253a 20.

la cima de la filosofía y de la ciencia”⁴. Aristóteles escribió, como su maestro Platón, sobre filosofía moral y política, teoría del conocimiento, metafísica, pero además, sobre zoología, biología, física, retórica, lógica, ciencias naturales, etc⁵. Las obras de Aristóteles constituían a los ojos de los europeos una enciclopedia amplia, ordenada y sistemática del saber y de las ciencias que todo hombre debería conocer.

En la actualidad no podemos hacernos cargo de la importancia que tuvieron los textos de Aristóteles y los comentarios a la *Política* escritos y publicados entre 1260 y 1650, porque nuestra visión de Aristóteles es muy limitada y está circunscrita a conocer un conjunto de ideas expuestas en las obras más importantes y, a lo sumo, a tener una información desde un punto de vista filosófico y literario. Sin embargo, textos científicos hoy casi desconocidos y de difícil acceso en el original griego, como la *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Historia de los animales*, *Meteorológicos*, *Parva naturalia*, *De las partes de los animales* y *De la generación de los animales* fueron libros fundamentales para la enseñanza y para la formación de los europeos durante por lo menos cinco siglos, en los que se acrisoló la estructura de la civilización europea que es deudora, guste o no, de la ciencia y de la filosofía aristotélica.

Los cuatro siglos que se abarcan con esta biblioteca virtual temática sobre la *Política* muestra que la tradición aristotélica estuvo viva, fue pujante e interesó a muchos autores que hicieron el esfuerzo de publicar sus trabajos y comentar los textos. En este período podemos distinguir dos formas de trabajar y comentar los textos de Aristóteles. El enfoque escolástico, por un lado, que mediante sus cuestiones y comentarios optó por un perfil más filosófico en el que se analizaban las ideas en cuanto tales y estaban expresadas en el texto. Y el enfoque, por otro lado, humanista, renacentista o moderno, en el que lo importante eran las ideas, pero en tanto en cuanto se producen en un contexto histórico determinado y pueden ser utilizadas en ese momento concreto, para cambiar, por ejemplo, un régimen político, o bien para juzgar la actuación de un gobernante.

Finalmente, se debe poner de relieve que el aristotelismo fue una corriente de pensamiento internacional⁶, un movimiento intelectual que no estuvo circunscrito a una región concreta ni fue patrimonio de ninguna organización, escuela, univer-

4. Ch. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 21. El original en inglés, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983.

5. Véase, P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éd. universitaires de Louvain, Louvain, 1951.

6. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 27: “Por más que se pueda hablar del aristotelismo en Italia o en Inglaterra, de una variante protestante o católica, o del aristotelismo universitario en contraste con el de la corte, es siempre de fundamental importancia tener en cuenta que el fenómeno fue verdaderamente internacional. La gran fuerza unificadora fue la lengua latina en la cual estaba escrita la mayor parte de la literatura sobre el aristotelismo, incluso el aristotelismo vernáculo era examinado cuidadosamente a través del latín. Esto se debe tener en cuenta, ya que a pesar de la corriente creciente para usar las lenguas vernáculos en el Renacimiento, el latín aún funcionaba como medio de comunicación académica internacional. Consecuentemente, los filósofos y científicos en Oxford, Coimbra o Cracovia podían leerse unos a otros y, a su vez, ser leídos en Roma, en París o Uppsala. Considerar la vida intelectual europea hasta el siglo XVII a la luz de estas circunstancias es esencial. Si bien las lenguas vernáculos iban creciendo progresivamente durante el período que vivió la declinación de la tradición aristotélica en la filosofía y la ciencia, con respecto a los años que estamos

sidad, orden religiosa o credo cristiano. La obra de Aristóteles fue leída, comentada, discutida, asimilada o rechazada por todos, pero no se puede identificar, asimilar o asignar a ninguna corriente de pensamiento o persona en concreto. Fue de todos y para todos, porque tenían un nexo material común: la fuerza unificadora de la lengua latina que permitió leer los textos y las ideas de cada autor en cualquier lugar. La selección de los comentarios incluye sólo aquellos que están editados en latín en este período de tiempo, dejando a un lado manuscritos, los textos en griego, las traducciones en árabe y las versiones en lenguas vernáculas, excepto la traducción española de principios del siglo XVI. No cabe duda de que estos libros fueron los que contribuyeron al desarrollo del aristotelismo político en Europa.

En alguna ocasión he dicho que producía vértigo ponerse a escribir sobre Aristóteles porque sobre él se ha dicho todo o casi todo. Como se verá en este estudio introductorio y en la colección de comentarios recogidos en los DVD's fue un autor conocido, buscado, leído, editado, traducido al árabe, al latín y a varias lenguas, comentado, criticado, alabado, condenado y muy utilizado –a veces manipulado– desde que escribió en la Academia de Platón sus primeras obras hasta hoy.

Aristóteles ha sido, es y será un autor sugerente y atractivo. Cada año nos encontramos con nuevos trabajos interpretativos, nuevas ediciones, traducciones y comentarios a su obra, desde las más importantes hasta las consideradas menores. Durante siglos los pensadores buscaron en la *Política* su inspiración, sus argumentos de autoridad y un modelo de estudio, análisis y reflexión sobre la realidad social.

La relación de comentarios a la *Política*⁷ que se ha logrado reunir es, sin duda alguna, incompleta y tendrá que incrementarse conforme aparezcan nuevos ejemplares en bibliotecas históricas, de universidades, centros de investigación e instituciones con una larga y fecunda trayectoria cultural.

¿Por qué se ha escogido el arco temporal desde la Plena Edad Media hasta la Ilustración? En primer lugar, porque, como se verá más adelante, entre 1260 y 1264 Guillermo de Moerbeker realizó la primera traducción completa de la obra, ofreciendo a todos los interesados un texto completo vertido al latín directamente del griego. De este modo, los europeos conocieron por primera vez el contenido de

considerando aquí, el latín seguía siendo el idioma convencional de la investigación y la enseñanza de la ciencia, la filosofía, la medicina, el derecho y la teología”.

7. Se ha prescindido de los manuscritos porque la lista sería interminable. Y estoy seguro de que la lista de impresos es incompleta y podría incrementarse con nuevos comentarios. Por razones ajenas a mi voluntad y la de los encargados de la reproducción de las obras no hemos podido incluir los siguientes textos: Johannes Casus (Case), *Sphaera civitatis hoc est, Reipublicae recte ac pie secundum leges administrandae ratio*, Rulandiorum & Rhodii, Francoforti ad Moenum, 1604; Johannes Crasotius (Crassot), *Elementa politicae peripatecae, quibus accurata et facillima methodo Aristotelis libri VIII De republica explanantur*, Paris, 1616; Guilelmus Fabricius Hildenus, *Commentarius in Politica et Oeconomica*, Berloni, 1583; Nicole Oresme, *Le liver de Politiques d'Aristote*, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1970; L. le Roy, *Les Politiques d'Aristote, esuelles est monstree la science de gouverner le genre humain en toutes especes d'estats publics*, Vascosan, Paris, 1568, 2 vols.; Antonius Scainus (Scanio), *In VIII libros Aristotelis qui extant De republica questiones*, V. Accolum, Romae, 1577; Ludovicus Valentia, *Epitoma per conclusiones librorum Politicorum*, Echarium Silber, Romae, 1464. Todos estos libros se incluirán en una página web que permita consultar los comentarios a la *Política*.

los ocho libros de la *Política*, en lugar de un conjunto de noticias, fragmentos, comentarios, opiniones, más o menos fidedignas. En segundo lugar, porque el aristotelismo ejerció su influencia en Europa desde comienzos del siglo XIII, cuando comenzaron a llegar sus obras a manos de profesores de las universidades, hasta finales del siglo XVII⁸, momento en que el paradigma que daría lugar a la Ilustración se fue imponiendo en Europa y arrinconando las obras y el pensamiento aristotélico. Se puede afirmar que entre los años 1260 y 1650 el aristotelismo fue una corriente de pensamiento internacional.

Con este material se podría acometer la tarea de realizar un estudio del aristotelismo político tomando como guía los nudos principales de la doctrina de Aristóteles sobre la política y que aparecen en sus obras la *Política* y la *Ética a Nicómaco*, mediante la presentación de un esquema que resuma de forma sintética, global y comprensible el complejo contenido de su doctrina política. Este esquema podría ordenarse en seis puntos fundamentales:

- La ciencia de la felicidad.
- El ideal de buena vida o bien vivir.
- El imperio de la ley o del derecho.
- El gobierno de los ociosos, de los que tienen tiempo libre.
- El mejor régimen de vida política.
- La unidad armónica y justa de la ciudad.

Este método de trabajo obligaría a dejar de lado el aparato crítico-textual, ya que no se trata de un estudio crítico, lo cual no tiene que llevar a pensar que no se puedan fundamentar críticamente las afirmaciones que se hacen, sencillamente se omiten en aras a la brevedad y para descargar al lector no especializado de una tarea penosa e inacabable. Sí se incluye en él un elenco completo de las opiniones de los comentaristas para conocer la evolución de cada uno de estos puntos en un arco temporal amplio, desarrollando los “nudos” conceptuales en toda su complejidad a lo largo de la historia del pensamiento.

El esquema aquí presentado podría, sin duda, desarrollarse y transformarse a su vez en un comentario a la *Política*, uno más de los que existen en todos los tiempos –desde el siglo XIII hasta nuestros días–, y del cual se fueran deduciendo las cuestiones que hoy en día debería plantearse una filosofía política que, teniendo inspiración aristotélica, pretendiese ser una filosofía política actual. Pero estas serán tareas de publicaciones posteriores.

El interés por investigar y estudiar el aristotelismo político es evidente y va creciendo día a día. Durante un tiempo fue difícil encontrar estudios dedicados al desarrollo, a la evolución, de las ideas políticas de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna. Afortunadamente, este panorama va cambiando y hoy podemos comprobar que en un breve intervalo de tiempo se han publicado obras que estudian el fenómeno del aristotelismo político en conexión con otras manifestaciones

8. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., pp. 26-27: “Prácticamente todos los estudiosos del período reconocen la presencia ininterrumpida de Aristóteles en la vida cultural e intelectual

culturales y religiosas⁹, o que estudian la continuidad o la ruptura que introdujeron las ideas de Aristóteles en la Edad Moderna¹⁰. Recientemente, Ch. Horn ha coordinado la edición de un texto que se centra en el estudio y en el análisis del proceso histórico de recepción de la *Política* desde la Antigüedad hasta el siglo XIX mostrando con toda claridad que esta obra ha sido fundamental en la construcción, el desarrollo y la consolidación del pensamiento político durante más de dos mil quinientos años¹¹.

* * *

Este trabajo tiene su origen en un empeño reiterado y renovado que comenzó su singladura en la University of California Berkeley en el verano de 1992, cuando por casualidad pude leer en los fondos de la Biblioteca Central el comentario del español Pedro de Castrovol. A partir de ese momento fui buscando en todas las bibliotecas a las que tenía acceso obras relacionadas con los comentarios a la *Política*. El resultado lo presento ahora en los dos discos que se encuentran en este libro. Espero que no sea el final¹², sino el comienzo de nuevos trabajos e investigaciones sobre el aristotelismo político medieval y moderno.

Durante este tiempo he tenido la oportunidad de encontrarme con muchas personas que me ayudaron. Es de justicia comenzar por quien asumió con entusiasmo la responsabilidad de financiar este proyecto en el año 1999, Ignacio Hernando de Larramendi, que no podrá verlo terminado, como era su propósito e ilusión. También habría que citar a los profesores, tristemente desaparecidos, Alberto Díaz Tejera, Gaspar Morocho Gayo y Ricardo Yepes Stork.

Asimismo, sería difícil para mí dar las gracias de manera adecuada a los me han ayudado a realizar este proyecto, entre ellos no puedo olvidar a aquellas personas que confiaron una y otra vez en que lo terminaría, a Mercedes Cabrera, José Mon-

del Renacimiento, pero tal presencia ha sido interpretada casi siempre como el *background* tradicional y estable con respecto al cual deben ser evaluados los elementos nuevos y progresistas. Aquí espero demostrar cuatro tesis principales: (1) que el estudio de Aristóteles durante el Renacimiento no fue meramente una continuación ciega del aristotelismo de la Edad Media; (2) que las obras de Aristóteles y sus seguidores continuaron influenciando –y frecuentemente de un modo positivo y creciente– a algunos de los pensadores claves y progresistas del Renacimiento; (3) que el aristotelismo de los siglos XV, XVI y XVII tenía un desarrollo interno propio y dependía a su vez de influencias externas para su persistente eficacia; (4) que durante el Renacimiento, en contra de la opinión general, dentro del grupo de los aristotélicos existió una gran diversidad de actitudes, métodos y vínculos con respecto al *Corpus Aristotelicum*".

9. A. Fidora, J. Fried, M. Lutz, L. Schorn (eds.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2007 (con 12 contribuciones).

10. F. Günter, *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit. Kontinuität oder Wiederaneignung*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2007.

11. Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008 (con 14 contribuciones). En este libro se echa de menos un estudio más detallado de las ediciones, traducciones y comentarios a la *Política* que forman parte de la recepción de esta obra en Europa y el desarrollo del aristotelismo político.

12. La expresión se encuentra en Platón, *República* 327 a: "Con estas palabras creí haber dado ya fin a la discusión; mas al parecer no habíamos pasado todavía del preludio".

toya, James R. Gordley, Rafael Alvira, Antonio López Eire, José L. Villacañas, Charles Lohr, Demetrio Castro Alfin, Agustín Andreu, Francisco Javier Zamora Bonilla, Jürgen Sprute, Hermann Mittler, Martial Staub, Alessandro Musco, Rafael Domingo, Diethelm Klippel, Rafael del Águila, Francisco Bertelloni, Xavier Agenjo Bullón, Fernando Domínguez, Joaquín Abellán García, Felipe Hernández Muñoz, Joaquín E. Meabe, Jesús Paniagua Pérez, Manuel González Moreno, Antonio Reguera Feo, Iván García Rodríguez, María Asunción Sánchez Manzano y otros muchos que durante estos años me ayudaron a no abandonar ante las muchas dificultades que se presentaron para conseguir los textos, la bibliografía y el tiempo para componer este trabajo introductorio.

Es necesario citar también a las personas que aportaron los medios técnicos, como Patricia Juez, de la Fundación Ignacio Larramendi, Antonio Otiñano Martínez, de DIGIBIS Producciones digitales, Ana M^a. Rodríguez-Galindo, Ana M^a. Rodríguez Otero, Olga Álvarez e Isabel de la Puente Bujidos, de la Biblioteca Universitaria San Isidoro de la Universidad de León, y el personal de las bibliotecas que visité, especialmente a los de Niedersächsische Staats - und Universitätsbibliothek Göttingen, Herzog August Bibliothek en Wolfenbüttel, las bibliotecas históricas de las universidades de Salamanca, Valladolid y Complutense de Madrid. Como la memoria es débil, y temo dejarme a alguien que merecidamente debe ser relacionado, expreso mi agradecimiento a todos los que desinteresadamente me ayudaron a terminar este trabajo.

León, 1 de julio de 2008

CAPÍTULO 1

DEFINICIÓN E HISTORIOGRAFÍA DEL ARISTOTELISMO

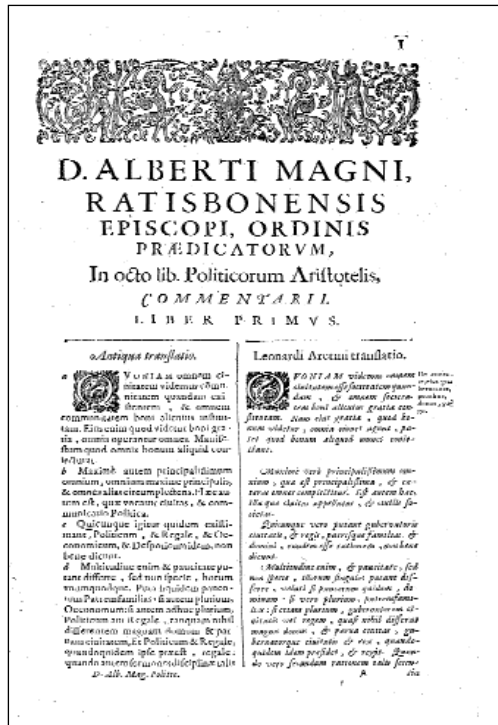
1. DEFINICIÓN

En el título del capítulo se incluye la palabra *aristotelismo* que convendría explicar. El término proviene de Aristóteles que fue, en palabras de Hegel, “uno de los más ricos y profundos genios científicos que jamás ha existido: un hombre que nunca ha podido ser igualado”¹³. Aristóteles representa una figura indiscutible en la historia del pensamiento científico y filosófico. Su sistema, sus ideas, sus obras, han estado presentes –ya a favor, ya en contra– en las diversas tendencias filosóficas de la cultura occidental.

En sus escritos palpita un esfuerzo reiterado y continuo por encontrar la vía más idónea para comunicar y divulgar el pensamiento y los descubrimientos científicos. Por eso entre sus aportaciones cabe destacar la acuñación de un lenguaje estrictamente filosófico y la instauración de un método científico para investigar la realidad circundante, sea física, el cosmos que tanto ha asombrado y sorprende al hombre, como social, política, económica, artística, etc.

La biografía de Aristóteles nos muestra un hombre dedicado constantemente al estudio, a la investigación en los más diversos campos del saber humano, pero también hay momentos históricos y vitales que obligaron al pensador a convertirse en un hombre de acción, práctico. Cuando Aristóteles llegó a la Academia de Platón el enfoque predominante era el político, el lógico y el matemático, más que el ontológico de otros tiempos. Y esto era así porque durante la ausencia de Platón –estaba en Sicilia intentando convertir en rey-filósofo a Dionisio II– llevó los destinos de la Academia el matemático y astrónomo Eudoxo de Cnido, con quien Aristóteles es-

13. G.W.F. Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Vol. II, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 237.



Página del Comentario a la Política de Aristóteles escrito por San Alberto Magno.

tuvo los primeros tiempos. Por eso, la reflexión sobre la realidad política forma parte inseparable de la biografía intelectual de Aristóteles desde sus primeros pasos en la Academia y ya nunca la abandonó.

El término *aristotelismo*¹⁴ entraña una gran complejidad, está cargado de diversos sentidos y ha dado lugar a una extensa bibliografía. El vocablo designa los métodos, los principios, las teorías y los problemas que forman parte del sistema filosófico y científico desarrollado desde los postulados que se encuentran en los textos de Aristóteles. Pero también hace referencia a la historia de la recepción, asimilación y comentario de las ideas de Aristóteles desde la Antigüedad Clásica hasta nuestros días. La mejor acepción del término es el segundo sentido.

El aristotelismo comenzó a desarrollarse en el mismo Liceo¹⁵, que fue el centro

que Aristóteles fundó en Atenas y, donde dando clases a sus discípulos, desarrolló sus ideas y su sistema filosófico. Allí realizó también sus investigaciones científicas, impulsó las de otros muchos, y formó a sus discípulos, según nos explica Aulo Gelio¹⁶, con unas características y un método propios que se ha denominado peripatético.

En el Liceo se siguieron dos métodos diferentes de enseñanza. Uno llamado *exotérico* de carácter amplio, humanista y político para un público al que no se le exigía unos conocimientos elevados, eran lecciones divulgativas. Otro tipo, denominado *acroático*, de carácter filosófico y de investigación natural y dialéctica, que exigía conocimientos profundos y la guía del maestro dada la dificultad de tales estudios. El Liceo fue una organización docente e investigadora encaminada, por un lado, al desarrollo y al avance de las ciencias y del saber humanístico, y, por otro, a

14. H. Hozhey (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Vol. 3, *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripato*, Schwabe, Basel, 2001; C. Fabro, "Aristotle and Aristotelianism", en N. Thulstrup y M. M. Thulstrup (eds.), *Kierkegaard and Great Traditions*, Reitzel, Copenhagen, 1981, pp. 23-55; VV.AA., *Peripatoi: philologische-historische Studien zum Aristotelismus*, W. De Gryter, Berlin, 1971; T. Calvo Martínez, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 2001; J.L. Stocks, *El aristotelismo y su influencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1998 y bibliografía en pp. 119-121; J. Dunbabin, "Aristotle in the Schools", en B. Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Blackwell, Oxford, 1965, pp. 65-85; Th. J. Renna, "Aristotle and the French Monarchy 1260-1303", *Viator*, 9, 1978, pp. 309-324.

15. Véase F. Grayeff, *Aristotle and his school: an inquiry into the history of the Peripatos with a commentary on 'Metaphysics [Zeta, Eta, Lambda and Theta]'*, Duckworth, London, 1974.

16. Aulo Gelio, *Noctes Atticae* 20,5.

la divulgación de los resultados y a la formación de todas las personas que deseaban ampliar y profundizar su formación siguiendo las enseñanzas que se ofrecían e impartían en el Liceo¹⁷.

Los discípulos directos de Aristóteles, que continuaron su espíritu y las investigaciones en el Liceo¹⁸, fueron conocidos con el nombre de peripatéticos. El método que siguieron era el propio de un centro consagrado al estudio, a la investigación, a la discusión de temas en común y, como se diría hoy, a la innovación. Se procedía con minuciosidad a la hora de realizar cualquier trabajo, se informaban previamente, se recogían datos mediante un estricto reparto de funciones y de responsabilidades, se trabajaba en equipo y los investigadores individuales se reunían para alcanzar conclusiones comunes. Así lo muestra el propio Aristóteles en la obra *Partes de los animales*: “en lo tocante a las materias vivas, en lo posible no debe omitirse nada tanto si son de alta dignidad, como de baja... La consideración de las formas inferiores de vida no debe provocar repugnancia alguna. En todos los seres naturales siempre hay algo que mueve a la admiración”. Por otra parte, Aristóteles dividió las responsabilidades entre sus colaboradores. La botánica la encargó a Teofrasto. La medicina a Menón. Eudemo de Rodas cultivó la historia de las ciencias, matemáticas, geometría y astronomía, y realizó un primer comentario de la *Metafísica* de Aristóteles. Aristoxeno fue uno de los mejores y más conocidos teóricos de la música y biógrafo. Dicearco logró la fama con sus estudios de geografía y cartografía. Sus ideas sobre el aire, el éter y el conocimiento humano, tuvieron una gran influencia en la segunda generación de aristotélicos del Liceo, Estrato de Lampsaco y Critolao. Por eso en la Antigüedad muchos dijeron que la escuela peripatética era una industria de producción de especialistas, de donde salieron hombres que se dedicaron a la política, milicia, matemáticas, música, poesía y física.

Los primeros discípulos de Aristóteles, aquellos que habían convivido con el maestro en el Liceo, fueron los que dieron lugar al *aristotelismo* de una forma natural: utilizando sus diálogos en las discusiones filosóficas, más que los textos sistemáticos que nos han llegado a nosotros. Estos trabajos tuvieron importancia más tarde, en la época de Andrónico de Rodas, quien llevó a cabo, con sus discípulos, la tarea de comentar las obras de lógica, metafísica y ética. A caballo entre los siglos II y III a.C. Alejandro de Afrodisia escribió comentarios de todo el *Corpus Aristotelicum*¹⁹.

Sin embargo, pese a los esfuerzos de sus discípulos, los textos, las ideas y la filosofía de Aristóteles fueron poco conocidos, escasamente citados y usados de for-

17. J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1979 2ª. ed., pp. 251-288 donde explica la difusión del aristotelismo.

18. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Schwabe, Basel, 1945-1959, 10 vols: v. 1. Dikaiarchos; v. 2. Aristoxenos; v. 3. Klearchos; v. 4. Demetrios von Phaleron; v. 5. Straton von Lampsakos; v. 6. Lykon und Ariston von Keos; v. 7. Herakleides Pontikos; v. 8. Eudemos von Rhodos; v. 9. Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes y v. 10. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos, und seine Schüler, Rückblick: der Peripatos in vorchristlicher Zeit; J.P. Lynch, *Aristotle's School*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1972.

19. Véase la serie *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Reimer, Berlin, 1882-1909, donde se recogió una colección muy completa de los comentarios griegos que nos han llegado. También R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 A.D. 400 Years of Transition Sourcebook*, Vol. 1 *Psychology*, Vol. 2 *Physics*, Vol. 3 *Logic and Metaphysics*, Duckworth, London/Ithaca, 2005; V. Cappelletti-C.

ma muy limitada en la Antigüedad en comparación con otros filósofos como Platón, los estoicos, los epicúreos o los escépticos. Tampoco recibió atención ni tuvo importancia en autores tan relevantes como Lucrecio, Séneca, o Agustín de Hipona. Sin embargo, Cicerón parece que conoció y manejó las obras hoy perdidas, en lugar de los textos sistemáticos que nos han llegado.²⁰

El cristianismo en sus inicios tendía más hacia la filosofía de Platón²¹, pero poco a poco se fue interesando por la obra de Aristóteles, especialmente los tratados de lógica, porque comprendieron que sin un estudio serio y riguroso de la lógica no se podían definir los principios sobre los que se debían asentar las verdades de la fe. Los nestorianos y los monofisitas, dos tendencias heterodoxas, comenzaron a estudiar la obra de Aristóteles, que arraigó en Alejandría dando lugar a la llamada Escuela Exegética. El neoplatónico Juan Filopono introdujo la filosofía aristotélica en la reflexión teológica bizantina y facilitó el camino de Juan Damasceno.

En el período Helenístico las obras de los grandes pensadores, como Platón y Aristóteles, se estudiaban como parte de la formación de los alumnos. Las explicaciones de los textos derivaron, en el período Helenístico, en un nuevo “género” literario-pedagógico: el comentario filosófico²². Esta forma de enseñar no trataba de anular el sentido genuino de la obra de Aristóteles, sino que exponía las ideas más importantes de una obra de un autor y, al mismo tiempo, servía de instrumento para desarrollar un sistema filosófico propio. De este modo Aristóteles se estudió meticulosamente y se salvaron muchos de sus textos²³.

El primer propósito de un comentario era explicar de una forma detallada, incisiva y abierta un texto. El comentario se extendió a todo tipo de escritos filosóficos, científicos y literarios, que se habían convertido en referencia y en autoridad, por ejemplo, los textos de Hipócrates. El método seguido era el siguiente: el maestro leía y comentaba a sus oyentes el escrito en cuestión y luego discutían sobre el contenido tanto del texto como de las ideas vertidas por el maestro. De esta forma,

D’Ancona (eds.), *Aristotele e i suoi esseggesi neoplatonici: logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Bibliopolis, Napoli, 2004; R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London/Ithaca, 1990; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Vol. I: *Der Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Vol II *Der Aristotelismus in I und II Jh. n. Chr.*, y Vol. III *Alexander von Aphrodisias*, W. de Gruyter, Berlin, 1973, 1984 y 2001; R.W. Sharples, “The Peripatetic School”, en D.J. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. 2: *From Aristotle to Augustine*, Routledge, London, 1999, pp. 147-187; L. Taràn, “Aristotelianism in the 1st Century B.C.”, en L. Taràn, *Collected Papers*, Brill, Leiden, 2001, pp. 479-524.

20. Cfr. P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 56.

21. R.G. Khoury (ed.), *Platonismus im Orient und Ozident: neuplatonische Denkstrukturen im Judentum Christentum und Islam*, Winter, Heidelberg, 2005; W. Beierwalter, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998; T. Kobush, *Platon in der Abendländlerischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zur Platonismus*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1997.

22. Véase P. Adamson, H. Balthuseen, M. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, University of London, London, 2004; W. Geerlings, Ch. Schulze (eds.), *The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory*, Brill, Leiden, 2002; G.W. Most (ed.), *Commentaries-Kommentare*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1999.

23. G.R. Goys-Stone, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford University Press, Oxford, 2001; H.G. Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians*, Routledge, London, 2000.

el comentario servía como instrumento para enseñar a unos oyentes que tenían un elevado nivel de formación e interés, eran alumnos que poseían una copia de una de las obras de Aristóteles, estaban familiarizados con él.

La tradición de comentar las obras de autores importantes como Aristóteles originó un nuevo género literario y una metodología docente e investigadora diferente a las anteriores²⁴. Unos comentarios se sucedían a otros y de este modo se creó una práctica que permitía conocer en profundidad y de una forma longitudinal las ideas fundamentales del pensamiento de un autor en sus textos originales. Muchos de los comentarios de la Antigüedad se han perdido²⁵. Cualquier comentario nos ofrece una visión personal, temporal, de una obra y está limitado por las preocupaciones, las preferencias, la formación y el ambiente intelectual y social del comentarista. Cada generación realizó este saludable ejercicio de libertad y se lo legó a la siguiente que lo asumió, lo criticó y lo reemplazó por otros. En este sentido algunos de los comentarios medievales a la *Política* más importantes fueron reeditados siglos después, se habían convertido en una obra necesaria, imprescindibles para entender la ciencia política y su evolución histórica.

La tradición de comentar la obra de Aristóteles comenzó en el período Helenístico, cuando entre los años 90 y 60 a. C. algunos copistas trataron de editar sus obras²⁶. Gracias a esa labor de edición y difusión Andrónico de Rodas, Alejandro de Afrodisia, Porfirio, Temistio, Jámblico, Proclo y Simplicio, pudieron, entre otros muchos autores, hacer comentarios y traducciones de las obras de Aristóteles, como *Sobre las categorías* y *Sobre el alma*²⁷.

La práctica de leer y explicar los textos de Aristóteles les confirió una autoridad reconocida que impulsó a los autores a estudiarlos detenidamente y a escribir comentarios. La labor de los comentaristas no cuajó en un sistema o una escuela filosófica propia, pero abrieron diferentes líneas de investigación y de interpretación que dieron lugar al nacimiento y a la consolidación de tendencias de pensamiento que tomaban a Aristóteles como maestro y autoridad máxima en la filosofía y en todas las ramas del saber.

La edición de la obra de Aristóteles sufrió una serie de avatares. Los primeros textos, tal como los conocemos hoy, se publicaron en el siglo I a.C. Pero, desde Teofrasto, sucesor en la dirección del Liceo, hasta Alejandro de Afrodisia, no existe una corriente de pensamiento importante que podamos identificar con el aristotelismo.

24. J. Barnes, "Roman Aristotle", en J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 1-67; P.L. Donini, "Testi e commenti, manuali e commento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età pos-ellenistica", en H. Temporini, W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Vol. 36.7, De Gruyter, Berlin, 1987, pp. 5027-5094; I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, 1957.

25. En la página web del proyecto "Ancient Commentators on Aristotle" del King College de Londres, impulsado por Richard Sorabji, no aparece ninguna referencia a la *Política* de Aristóteles. <http://www.kcl.ac.uk/kis/schools/hums/philosophy/aca>

26. Véase Estrabón, *Geografía* XIII, I, 54 y Plutarco, *Sulla* 26.

27. Un estudio muy importante y fundamental para entender este período es el de P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Afrodisias* Band 1. *Die Renaissance der Aristotelismus im I. JH. V. CHR.*; Band 2. *Der Aristotelismus im I. und II. JH. N. CHR.* y Band 3. *Alexander von Aphrodisias*, edición de Jürgen Wiesner, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1973-2001.

Hacia el año 200 de nuestra era, Alejandro de Afrodisia, como se ha dicho, se convirtió en el más autorizado, respetado y competente comentador y editor de las obras del maestro. Más tarde, hacia el siglo III, surgió la escuela neoplatónica que durante casi dos siglos dominó el pensamiento griego. En estos años, el aristotelismo vivió gracias a la síntesis que hicieron los neoplatónicos de las dos grandes figuras de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, estudiando con el mismo interés los diálogos de uno y las obras sistemáticas y ordenadas del otro. Los neoplatónicos, en su deseo de ofrecer una síntesis de la filosofía griega anterior, se apropiaron de la obra lógica y de la filosofía natural de Aristóteles, como muestran los comentarios, por ejemplo, de Simplicio.

En el mundo griego posterior, en Bizancio, la obra de Aristóteles fue estudiada y comentada, pero casi siempre unida a la de Platón, los poetas griegos antiguos y otros autores que formaban parte de la cultura y el pensamiento griego clásicos. Lo importante es que fue este Aristóteles bizantino, neoplatonizado y contextualizado en el mundo griego, el que los eruditos que huyeron del Imperio de Oriente tras la caída de Constantinopla, el 29 de mayo de 1453, trajeron consigo en su éxodo hacia Italia, y el que ejerció una influencia decisiva en el redescubrimiento de Aristóteles en griego durante toda la Edad Moderna, facilitando nuevas ediciones, traducciones y comentarios, como se verá más adelante.

Los textos de Aristóteles traducidos al latín durante la Edad Media se convirtieron en la moneda de cambio, en el lugar común al que acudían todos los pensadores e intelectuales. El aristotelismo medieval está presente en todos los autores y en todas las escuelas de pensamiento, pero no se puede atribuir a ninguno como patrimonio. Se utilizó unas veces correctamente, otras incorrectamente, otras como adorno erudito y otras como autoridad para reforzar un argumento o una idea²⁸.

De este modo, el aristotelismo ocupó una posición preeminente en la historia de la cultura occidental. Desde Boecio a Galileo, desde el final de la civilización clásica hasta la revolución científica del siglo XVII, e incluso en algunos círculos intelectuales más allá, las obras de Aristóteles fueron decisivas para configurar el pensamiento de Occidente. Su influencia se extendió a las diversas ramas del saber humano: teología, filosofía, ciencias naturales, y dejó su huella en el sistema educativo universitario. Esta dilatada y extensa presencia determinó que el aristotelismo se convirtiera en una corriente de pensamiento diversa y variada que, a lo largo del tiempo, fue fundamental para el desarrollo y la renovación del pensamiento filosófico y científico occidental.

2. NOTA HISTORIOGRÁFICA SOBRE EL ARISTOTELISMO

Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy la historiografía sobre el movimiento humanista y el aristotelismo ha sido abundante²⁹. Si consideramos como

28. Véanse en este sentido, W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, Pegin, Harmondsworth, 1975, p. 159; P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979 (edición de M.J. Mooney), pp. 38-39 (existe traducción al español que será la obra por la que se cita).

término *a quo* de su desarrollo los estudios de Jakob Burckhardt³⁰, y como término *ad quem*, por ejemplo, los de Richard Sorajbi, o Christoph Horn, podemos comprobar que entre ambos tuvo lugar un deseo constante y creciente para poner de manifiesto la presencia de movimientos intelectuales como el aristotelismo, el platonismo, el averroísmo y otros que influyeron en la filosofía y en el pensamiento europeo desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna.

Es difícil precisar cuándo y cómo se adoptó la expresión *aristotelismo moderno, renacentista*, o alguna otra semejante. Investigadores como E. Renan³¹, P. Ragnisco³², F. Fiorentino³³ y E. Cassirer, pusieron de manifiesto en sus publicaciones la presencia de rasgos de la filosofía aristotélica en toda la cultura del Renacimiento y del Humanismo. Esta línea de investigación fue continuada y ampliada por P. Duhem³⁴, P. Petersen³⁵, B. Nardi³⁶, J. H. Randall³⁷ y E. Garin³⁸ que trataron de estudiar el fenómeno del aristotelismo localizado en un ambiente cultural e intelectual determinado. Como se verá más adelante, P.O. Kristeller fue el primero en conside-

29. La bibliografía sobre el Humanismo y el Renacimiento es inabarcable, y por esta razón el lector entenderá que no se reseñe ninguna obra en esta nota, incluso los trabajos de síntesis son demasiados. Véase F. Bertelloni, "La obra de Charles Schmitt y la historiografía del Renacimiento", en Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., pp. 9-17.

30. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

31. E. Renan, *Averroes y el averroísmo: ensayo histórico*, 2 vols., F. Sempere, Madrid-Valencia, 1900, que se centra en el análisis de la vertiente averroísta.

32. Véase P. Ragnisco, *Giacomo Zabarella il filosofo: una polemica di logica nell'Università di Padova nelle scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, Tip. Antonelli, Venezia, 1886, *Carattere della filosofia patavina*, Tip. Antonelli, 1887, *Giacomo Zabarella il filosofo: Pietro Pomponazzi e Giacomo Zabarella nella questione dell'anima*, Tip. Antonelli, Venezia, 1887, *Nicoletto Vernia: studi storici sulla filosofia padovana nella seconda metà del secolo decimoquinto*, Tip. Antonelli, Venezia, 1891, *Da Giacomo Zabarella a Claudio Berigardo, ossia prima e dopo Galileo nell'Università di Padova*, Tip. Ferrari, Venezia, 1894. Para un análisis del significado de su obra puede consultarse L. Malusa, "Pietro Ragnisco, storico della filosofia pataviana", *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, 5, 1972, pp. 107-144.

33. F. Fiorentino, *Vita di Pietro Pomponazzi: nuovamente raccolta ed esposta*, s.e., Firenze, 1868, *Pietro Pomponazzi: studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo 16*, Succ. Le Monnier, Firenze, 1868, *La filosofia della rinascenza*, C. Signorelli, Milano, 1939, y *Studi e ritratti della Rinascenza*, Gius. Laterza e figli, Bari, 1911, *La filosofia moderna*, D. Morano, Napoli, 1881.

34. P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 3 vols., Ed. des Archives Contemporaines, Paris-Montreux, 1984, reimpresión y *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Vol. 1, Hermann, Paris, 1988, reimpresión, *Le reflux de l'aristotélisme. Les condamnations 1277*, Hermann, Paris, 1954.

35. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Meiner, Leipzig, 1921.

36. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945; *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sasoni, Firenze, 1958; *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965; *Saggi sulla cultura veneto del Quattro e Cinquecento*, Antenore, Padova, 1971; *Studi di filosofia medievale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1960; *L'Aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1951.

37. J.H. Randall, *The School of Padua. The Emergence of Modern Science*, Antenore, Padova, 1961.

38 La obra filosófica de E. Garin es amplia, véase una relación completa en *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin*, Laterza, Roma-Bari, 1979. Entre sus trabajos podemos destacar: *Umanisti, artisti, scienziati: studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, 1989; *Il Rinascimento italiano*, Capelli, Roma, 1980; *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, Laterza, Bari, 1966; *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari-Roma, 1994; *Scienza e vita civile nel Rinasci-*

rar el aristotelismo como una tradición que abarcó a todo el continente europeo³⁹. De esta forma y gracias a estos autores desde la década de los años 40 del pasado siglo “Garin y Kristeller desde una perspectiva, y Randall y Nardi desde otra, comenzaron una reevaluación de los escritos aristotélicos del Renacimiento italiano. Garin y Kristeller enfatizaron los vínculos del humanismo italiano con un método de estudio nuevo y renovador de los textos aristotélicos, utilizado por figuras como Leonardo Bruni, Joannes Argyropolus y Ermolao Barbaro, quienes pusieron de manifiesto la relevancia de los escritos aristotélicos sobre moral para los intereses prácticos de la Italia de su tiempo. Randall y Nardi destacaron el incesante vigor de la lógica, la filosofía natural y la psicología aristotélicas, intentando vincular la obra de los aristotélicos italianos con los filósofos y los científicos modernos a través de figuras como Pietro Pomponazzi y Jacopo Zabarella”⁴⁰. De todas formas, veamos algunos hitos importantes en la investigación sobre el aristotelismo.

Los primeros trabajos de los pioneros transmiten una caracterización del humanismo en el que abundan los recursos a la literatura y el arte, pero en la que es escasa la presencia de la cultura filosófica. En la primera mitad del siglo XX Ernst Cassirer se propuso corregir la lectura de Burckhardt mediante un modelo que tuvo éxito en las investigaciones posteriores. El autor subrayó en su obra dos notas específicas del humanismo renacentista. En primer lugar, la presencia de la filosofía que tenía al principio un sesgo marcadamente platónico o neoplatónico. En segundo lugar, su carácter humanista, resumido y centrado en el tópico renacentista del retorno al hombre entendido como protagonista del cosmos, de la historia, de la evolución social y como artífice de un movimiento de búsqueda del infinito⁴¹, acuñando el término *antropocentrismo* que definió al hombre moderno frente al *teocentrismo* del hombre medieval.

En el primer tercio del siglo XX varios autores se preocuparon de conocer y estudiar las distintas fases de la recepción de la obra de Aristóteles en la cultura y en el pensamiento europeo. Centrarón su atención en la investigación del Aristotelismo Latino y también en la versión averroísta de la filosofía aristotélica. Entre ellos hay que destacar aquellos autores que desde la perspectiva de la filosofía escolástica estudiaron aspectos fundamentales de la historia de la filosofía medieval, en la

mento italiano, Laterza, Bari-Roma, 1993; *Rinascite e rivoluzioni: movimenti culturali dal 14. al 17. secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1976; *L'educazione in Europa: 1400-1600: problemi e programmi*, Laterza, Roma-Bari, 1957; *Erasmus e l'umanesimo italiano*, Droz, Geneve, 1971; *Il platonismo come ideologia della sovversione europea: la polemica antiplatonica di Giorgio Trapezunzio*, W. Frink, München, 1973; *Aristotelismo e platonismo del Rinascimento*, Centro nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1939; *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova, 1981; *Umanesimo e esoterismo*, CEDAM, Padova, 1960; *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma, 1988; *La cultura del Rinascimento: Profilo storico*, Laterza, Bari, 1971; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano ricerche e documenti*, Bompiani, Milano, 1994; *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le lettere, Firenze, 1991; *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1998; *Il Rinascimento italiano*, ISPI, Milano, 1941.

39. P.O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1955, pp. 24-27.

40. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 33.

41. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1927.

que pusieron de relieve la influencia de la obra de Aristóteles en su configuración. Habría que destacar a P. F. Mandonnet⁴², M. Grabmann⁴³, F. van Steenberghen⁴⁴, entre otros investigadores e historiadores de la filosofía.

Más tarde, Eugenio Garin insistió en que no había perdido vigencia la llamada “irrupción del hombre”, que sirvió para explicar la ruptura entre el mundo medieval y el moderno⁴⁵. Al mismo tiempo señaló la necesidad de no olvidar la presencia de los textos de Aristóteles en el inicio de la Edad Moderna⁴⁶. Se esforzó por mostrar que en esta época se había mantenido y difundido una imagen del hombre erigida contra una metafísica medieval en la que el individuo carecía de un espacio propio y genuino hecho a su medida⁴⁷, siguiendo la máxima de Protágoras del hombre como la medida de todas las cosas⁴⁸. Asimismo, E. Garin, apuntó un dato fundamental para entender las coordenadas de la actitud intelectual del humanista: la toma de conciencia de que se trabaja y se piensa en una dimensión histórica.

Walter Ullmann continuó con la misma lectura del Humanismo y del Renacimiento que habían sostenido F.I. Niethammer⁴⁹ y E. Garin, pero en lugar de centrarse exclusivamente en el platonismo, buscó también sus raíces en el movimiento de recepción del aristotelismo de la Baja Edad Media. Para Ullmann el Renacimiento tuvo su origen en el despertar de la conciencia medieval a la necesidad de recuperar –con ayuda de la filosofía de Aristóteles– el *homo naturalis* secularmente oculto por la figura del *homo christianus*, que era el hombre surgido del bautismo, es decir, del acto que durante siglos la Edad Media entendió como neutralizante de

42. P.F. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin aux XIII^e siècle: études critique et documents inédits*, Librairie de l' Université de Fribourg, Fribourg, 1899 y *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge*, Librairie de l'Ouvre de Saint Paul, 1899.

43. La bibliografía de M. Grabmann es inmensa, entre ella podemos destacar los siguientes trabajos. *Der lateinische Averroïsme und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1931; *Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham: Handschriftliche Mitteilungen*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1933; *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1939; *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1941; *Die Aristoteleskommentare des Henrich von Brüssel und der Einfluss Alberts des Grossen auf die mittelalterliche Aristoteleserklärung*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1944; *Guglielmo der Moebeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Miscellanea Historiae Pontificae, Roma, 1946.

44. F. van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, Nauwelaerts, Louvain, 1955; *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Catholic University of America Press, Washington, 1980.

45. E. Garin, *Dal Medioevo al Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1950 y *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari, 1954.

46. E. Garin, “Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo xv” en *Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali La Colombaria*, 2, 1947-50, pp. 55-104.

47. “La storia nel pensiero del Rinascimento”, en *Rivista critica di storia della filosofia*, 1951, fasc. 2 (se cita por la versión publicada en E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, cit. p. 187)

48. Véase Platón, *Crátilo* 386a y *Teeteto* 152a, en este último señala: “Protágoras dice, más o menos, que la medida de todas las cosas es el hombre, tanto de las que son en cuanto que son, como de las que no son en cuanto que no son”. Otras referencias a la famosa frase se pueden encontrar en Aristóteles, *Metafísica* 1053a 35-1053b 3, 1062b, 12-15, Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 60.

49. F.I. Niethammer, *Der Streit des Philantropus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Frommann, Jena, 1808.

la vieja criatura natural y, al mismo tiempo, como origen del *hombre nuevo* defendido y propuesto por la teología paulina⁵⁰.

La historiografía de la primera fase del pensamiento moderno, el Humanismo y el Renacimiento, muestran la existencia de lecturas diferentes y contrapuestas. Aunque en todas ellas está presente el tópico del Humanismo, mientras algunas se apoyan en el clásico modelo del predominio platónico, otras presentan al Renacimiento como el resultado de una revolución o una renovación intelectual introducida por la recepción del aristotelismo. La coexistencia de dos modelos interpretativos tan distantes origina, por lo menos, el problema de su compatibilidad.

Paul O. Kristeller intentó una solución a las dificultades implícitas en la historiografía entre aristotelismo y platonismo. Según Kristeller ninguna lectura del Renacimiento puede limitarse a admitir que un solo sistema filosófico era el protagonista absoluto y excluyente de la vida intelectual, del mismo modo, tampoco una sola escuela de pensamiento podía pretender dar cuentas de él de modo satisfactorio, porque en esta época, como en todas, asistimos a un cruce de tendencias, a una multitud de corrientes doctrinales que unas veces serán dominantes, y otras no. Para este autor, tanto el platonismo como el aristotelismo, en el Renacimiento, no habrían sido filosofías rivales sino solo “campos de interés coexistentes” y, en muchos casos, complementarios. Más aún, el platonismo renacentista no sólo habría dependido de la tradición platónica clásica, sino también de la escolástica tomista aristotélica⁵¹.

P.O. Kristeller trató de recuperar la presencia de Aristóteles en el Renacimiento y en este sentido trabajaron Charles Lohr⁵² y Charles Schmitt. Lohr, en un estudio que ya es clásico, propuso un esquema de fuerte valor pedagógico para entender el proceso de recepción, asimilación e interpretación en Europa del *Corpus Aristotelicum* entre el siglo VI y el Renacimiento. Lohr estructuró ese proceso en tres períodos u oleadas⁵³:

- Alta Edad Media. Comienzos del siglo VI, se tradujeron y adaptaron algunas obras de lógica y retórica, fue una tarea que llevó a cabo Boecio.
- Plena Edad Media. El segundo momento u oleada se puede situar sobre el siglo XII con la traducción de varias obras del *Corpus Aristotelicum*, tra-

50. W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1966 y *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Elek, London, 1977.

51. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, cit., pp. 17-8 y 54 y ss.

52. Ch. Lohr, “The medieval interpretation of Aristotle”, en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 80-98; “Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland (Ein Vergleich mit der scholastischen Entwicklung)”, en *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, Bd. II, W. Brandmüller, H. Immerkötter, E. Iserloh (eds.), Schöning, Paderborn, 1988, pp. 179-192; “The Sixteenth Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy”, en *Aristotelismus und Renaissance* (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 40, 1988, pp. 89-99; “Metaphysics”, en Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Krayer (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 537-638; “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista (La transformación de la división aristotélica de las ciencias especulativas en el siglo XVI)” en *Patristica et Mediaevalia* XVII, 1996, pp. 3-15.

53. Véase sobre todo, Chr. Lohr, “The medieval interpretation of Aristotle”, cit., pp. 80-82 y F. Bertelloni, “Presupuestos de la recepción de la *Política* de Aristóteles”, en F. Domínguez et alii, *Aristote-*

bajo realizado dentro de un amplio proyecto de renovación de las distintas ramas del saber humano: filosofía, medicina, astrología y las ciencias naturales. La obra de Aristóteles ofrecía en este impulso de renovación intelectual y cultural unos elementos, unas ideas y un marco de desarrollo excepcionales para el fin que se perseguía.

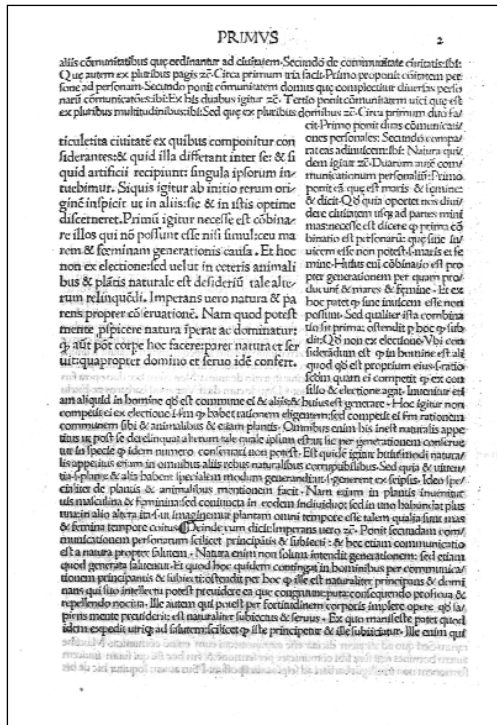
- Baja Edad Media. La tercera fase podría situarse en el siglo XIV y se caracterizó por un hecho muy importante. El avance de los estudios críticos y filológicos llevó a traducir, editar y comentar de nuevo los textos aristotélicos. Es la fase de difusión y de consolidación de las ideas del *Corpus Aristotelicum* en un vasto territorio y entre un número considerable de autores, científicos y filósofos. Aristóteles se convirtió en una autoridad indiscutible para el diálogo intelectual europeo. Sus ideas sirvieron para diseñar un nuevo *curriculum* de enseñanza y desarrollar nuevas ideas sobre la sociedad y el estado que se abrirían paso en la Edad Moderna de la mano de nuevas corrientes filosóficas y políticas que germinaron en Europa. No obstante, sus tesis se mezclaron, y a veces se confundieron totalmente, con otras fuentes y corrientes de pensamiento como el estoicismo, el Derecho Romano y otras propias de la Iglesia Católica.

En la primera oleada, desde Boecio hasta el año 1120, se llegaron a conocer sólo un par de obras: *Las Categorías* y *Sobre la interpretación*. Mientras que durante los seis siglos precedentes se conocieron solamente estos dos tratados, en la segunda oleada, que se extiende desde 1120 hasta fines del siglo XV, ya desde el comienzo y en apenas un siglo y medio –entre 1120 y 1265–, aparecieron en Occidente casi todos los restantes libros aristotélicos. Lohr explica las causas de esas diferencias cuantitativas entre textos recibidos en el primer y en el segundo período mediante el recurso a lo que llama el “paradigma científico” que definió el trabajo de los intelectuales de cada período. Así, por ejemplo, mientras en el primero predominó un modelo de conocimiento orientado hacia la explicación de la realidad mediante la exégesis bíblica, en el segundo apareció una nueva mentalidad impregnada de un interés más científico que en el primer período. Esta mentalidad habría puesto en movimiento un proceso de búsqueda de lo que faltaba por conocer del *Corpus Aristotelicum*. Los resultados de este proceso fueron rápidos: entre 1120 y 1265 Occidente conoció traducido –con excepción de la *Poética*– casi todo el resto del *Corpus Aristotelicum*⁵⁴.

La pregunta es ¿Qué sucedió con Aristóteles en la tercera oleada que coincide con el Renacimiento y el Humanismo? Esta fue la cuestión sobre la que insistió Charles Schmitt en sus investigaciones sobre el aristotelismo en Italia e Inglaterra. Mientras para muchos estudiosos el tránsito de la cultura medieval a la renacentista había sido sinónimo de sustitución de la filosofía de Aristóteles por la de Platón, según Schmitt sucedió exactamente lo contrario, independientemente del acuerdo o de-

lica et Luliana, Brepols, Steenbrugis, 1995, pp., 35-36 y “De la *Política* como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*”, *Patristica et Mediaevalia* 12, 1991, pp. 3-32.

54. Ch. Lohr, “The medieval interpretation of Aristotle”, cit., pp. 80 y ss.



Página del comentario de Santo Tomás de Aquino en el que el texto está rodeado de los comentarios del autor.

contenidos permitió que Aristóteles pudiera ser estudiado y transmitido con facilidad. Por este motivo su obra se impuso como texto básico en la enseñanza y en el aprendizaje de los alumnos en la Universidad. Partiendo de esta dimensión pedagógica Aristóteles fue más útil que Platón. Más aún, hasta fines del siglo XVI la enseñanza filosófica consistió en la lectura de versiones latinas de Aristóteles o bien de los compendios y textos explicativos de sus obras⁵⁶.

El aristotelismo comenzó su declive en el siglo XVII –por insatisfacción a causa de su contenido o porque Aristóteles no respondía adecuadamente a los interrogantes que las áreas del conocimiento planteaban en su constante evolución– aparecieron los primeros intentos de búsqueda de sustitutos. Pero su influencia continuó en la enseñanza del Renacimiento: Aristóteles fue la autoridad máxima y fundamental en el terreno del pensamiento filosófico y mantuvo todavía una fuerte influencia en la configuración del *currículum* docente.⁵⁷

Después de una breve reconstrucción de los hitos más importantes de la investigación sobre el aristotelismo en el Renacimiento inaugurada en el siglo XIX y retomada en nuestro siglo por Giovanni Gentile y especialmente por Ernst Cassirer –el

sacerdo de los hombres del Renacimiento con Aristóteles, su influencia no sólo no declinó, sino que aumentó sensiblemente respecto de la Edad Media⁵⁵.

Schmitt analizó la utilización de los instrumentos de enseñanza entre fines de la Edad Media y el siglo XVII para mostrar en qué consistió el renovado interés por Aristóteles en el Humanismo renacentista, y concluyó que se produjo una situación paradójica, ya que al mismo tiempo que los intelectuales del período no siguieron fielmente los contenidos de la obra aristotélica, sin embargo la necesitaban como argumento de autoridad. Uno de los motivos que provocó esta dependencia fue que los autores modernos vieron en la obra de Aristóteles una verdadera enciclopedia de todos los conocimientos humanos, organizada como un sistema coherente que daba respuesta a muchos de sus interrogantes. La facilidad implícita en la transmisión y en la enseñanza de esos

55. *La tradizione aristotelica: fra Italia e Inghilterra*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 11 y ss.

56. Para el caso concreto de España, véase el estudio de L. Robles, *El estudio de la Ética en España. (Del siglo XII al XX)*, s.e., Salamanca, 1979.

57. “The Rise of the Philosophical Textbook”, en Ch. B. Schmitt, Q. Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, cit., p. 803.

primero que vio en el Renacimiento un fenómeno intelectual de dimensiones internacionales–, Schmitt llamó la atención sobre dos desviaciones historiográficas: la primera consideró al Renacimiento solamente como un período de precursores de ideas posteriores, especialmente en el campo de la teoría de la ciencia, pero sin valor propio; la segunda estudió la filosofía renacentista acentuando su carácter conceptual y sistemático, pero descuidando el marco histórico y las nuevas circunstancias culturales que constituyen su contexto.

En síntesis, Schmitt se preocupó de ofrecer nuevos métodos, valiosos instrumentos, materiales y documentos hasta hoy ignotos que constituyen un punto de partida obligado para poner en marcha una investigación completa –histórica, filológica y sistemático-doctrinal– del significado y de la evolución del pensamiento aristotélico en el Renacimiento. Salvo excepciones, su obra no es tanto una exposición o una interpretación sistemática de doctrinas filosóficas⁵⁸, sino, sobre todo, una reconstrucción histórica de la génesis y del desarrollo de las corrientes filosóficas del pensamiento renacentista. De ahí que deba ser evaluada como la de un historiador de las ideas del Renacimiento.

Dentro de esta corriente hay que destacar las investigaciones realizadas por F. Edward Cranz que tanto en su tesis doctoral inédita sobre la recepción de la *Política* en la Edad Media, como, sobre todo, en sus repertorios de traducciones, comentarios y ediciones de la obra de Aristóteles realizadas en la Edad Media y en el Renacimiento, mostró con toda claridad cómo el aristotelismo se convirtió en un fenómeno cultural e intelectual internacional que tiñó de color las diversas y variadas corrientes de pensamiento que fueron surgiendo en Europa⁵⁹.

Hay que destacar el esfuerzo que en la actualidad se está llevando a cabo en el proyecto *Ancient Commentators on Aristotle* del King College de Londres impulsado y dirigido por el profesor Richard Sorabji desde el año 1987⁶⁰. Este proyecto, que ha publicado casi 80 tomos, tiene como fin traducir al inglés los principales comentarios griegos a las obras de Aristóteles.

58. Una de esas excepciones es su célebre trabajo “Experience and Experiment: a comparison of Zabarella’s View with Galileo’s in *De Motu*” en *Studies in the Renaissance* XVI (1969), 80-138, en el que reconstruye los antecedentes del método experimental en el Renacimiento antes de Newton y Locke.

59. F.E. Cranz, *Aristotelianism in Medieval Political Theory. A Study of the Reception of Politics*, tesis doctoral inédita, Harvard, 1938; *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, annotated lists and guides*, Catholic University of America Press, Washington, 8 vols. 1960-2003 y *A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1601*, Valentin Koerner, Baden-Baden, 1984, 2ª ed. corregida y aumentada.

60. Véase la página web <http://www.kcl.ac.uk/kis/schools/hums/philosophy/aca> donde se explica con detalle el proyecto. Hay que destacar los estudios publicados a cargo de los investigadores del proyecto, R. Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 1987, con textos de: R. Sorabji, H. Chadwick, P. Hoffmann, M. Wolff, F. Zimmermann, D. Furley, D. Sedley, W. Bernard, L. Judson, C. Wildberg y C. Schmitt; R. Sorabji, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth and Cornell UP, 1990, con textos de: R. Sorabji, K. Praechter, H. B. Gottschalk, R. W. Sharples, H. J. Blumenthal, P. Hadot, S. Ebbesen, H. D. Saffrey, K. Verrycken, I. Hadot, L. G. Westerink, J. Shiel, R. Browning, H. P. F. Mercken, I. Mueller, D. R. Morrison; R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: 1. Psychology (with Ethics and Religion)*, Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 2004; R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: 2. Physics* Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 2004; R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Volume 3. Logic and*

Por su parte, Christoph Horn⁶¹ ha propuesto recientemente quince puntos en los se podría identificar el desarrollo del aristotelismo político desde el siglo IV a.C. hasta el siglo XIX donde incluye, entre otros, la legitimación del estado basado en la búsqueda de la felicidad, la evolución social de la familia, pasando por la aldea y terminando en la *pólis*, el carácter natural de la sociabilidad humana, la esclavitud y su justificación, la discusión sobre las formas de estado y de gobierno, la función de la justicia y sus tipos, la amistad, la búsqueda del mejor estado y la crítica a la utopía, etc.

Más recientemente se han dedicado a estudiar el aristotelismo político autores como H. Denzer, H. Dreitzel, L. Lanza, F. Bertelloni, A. Roerle, C.J. Nedermann, G. Fioravanti, Ch. Füleer, J. Coleman y otros cuyas aportaciones se irán citando a lo largo de este libro.

Como puede verse, desde los lejanos trabajos de F.I. Niethammer y E. Renan, ha habido una línea de continuidad en los estudios sobre el aristotelismo en todas sus dimensiones: metafísica, lógica, ética, política, científica, etc. Pero sólo en algunos trabajos de Lohr, Cranz, Schmitt, Sorajbi y Horn se ha realizado el esfuerzo de intentar restaurar el elenco de comentaristas, traductores y editores de las obras de Aristóteles.

Pese a los grandes esfuerzos que se están llevando a cabo, todavía queda mucho por investigar de este rico, fecundo, importante y complejo movimiento intelectual que dominó la escena europea por lo menos durante cuatrocientos años⁶².

Con esta primera recopilación de comentarios a la *Política* se intenta poner en manos de los investigadores un material disperso en muchas bibliotecas de todo el mundo que permita desarrollar estudios que aclaren, aún más, qué fue y qué supuso el aristotelismo político en la Europa Medieval y Moderna.

Metaphysics, Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 2004; P. Adamson, H. Baltussen y M.W. Stone, *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, Institute of Classical Studies, London, 2004, con textos de: R. Sorabji, S. Fazzo, H. Baltussen, G. Betegh, R. W. Sharples, I. Kupreeva, G. Karamanolis, R. Chiaradonna, J. Opsomer, P. Lautner, H. Tarrant, R. M. van den Berg, A. Somfai, K. Ierodiakonou, J. Sellars, G. Strohmaier, P. E. Pormann, M. Rashed, P. Adamson, D. Gutas, S. Harvey, R. C. Taylor, D. N. Haase, R. Wisnovsky (número extraordinario del *Bulletin of the Institute of Classical Studies* Supplement 83 (2 vols)).

61. Ch. Horn, "Einleitung: Aristoteles und der politische Aristotelismus", en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 2-19.

62. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 54: "El aristotelismo del período era complejo y los muchos laberintos por los cuales se puede transitar todavía no han sido investigados profundamente. Sin embargo, aún en el presente estado de nuestros estudios está claro que la tradición es mucho más rica de lo que generalmente se ha reconocido y que debe ser considerada más seriamente que antes como parte de al menos dos aspectos de la historia intelectual. Primero, debe ser valorada como una faceta de la tradición clásica, que hasta ahora ha sido interpretada de forma demasiado excluyente desde una perspectiva platónica. Segundo, debe además ser presentada como parte de la cultura renacentista, que por lo general ha sido interpretada demasiado unilateralmente como exenta de un componente filosófico tradicional que la vinculara con la Edad Media".

CAPÍTULO 2

RECEPCIÓN Y ASIMILACIÓN DE ARISTÓTELES EN EUROPA

En este capítulo expondremos de forma muy resumida el camino seguido por la obra de Aristóteles desde Grecia hasta la Europa Medieval, así como la recepción en las universidades medievales y el redescubrimiento de su obra y sus ideas en la Europa Moderna. Este tema ha sido investigado y desarrollado por filólogos, teólogos, filósofo, historiadores, etc. Lo que vamos a exponer en estas páginas es un resumen que ayude al lector a entender cómo llegaron los textos de Aristóteles a Europa Occidental y se incorporaron su pensamiento y a su cultura.

El aristotelismo entre 1260 y 1650 fue una corriente de pensamiento que tuvo continuidad durante las edades Media y Moderna, sin que exista una dependencia de la segunda sobre la primera, más bien existió una revisión y puesta al día en el Humanismo y el Renacimiento⁶³. El estudio del desarrollo del aristotelismo muestra que las obras originales de Aristóteles ejercieron una influencia grande en un amplio grupo de pensadores, muchos de ellos fundamentales y que podríamos llamar adelantados a su tiempo tanto en el mundo medieval como en el moderno. El aristotelismo tuvo un desarrollo amplio e intenso durante estos cuatro siglos tanto en las universidades, como en otros centros e influyó en muchos pensadores, aunque estos fueran críticos con las ideas de Aristóteles. Hay que señalar que, como se verá más adelante, no existió un aristotelismo, todo lo contrario, Aristóteles fue el paraguas que cobijó a una gran diversidad y a una variedad de lecturas, actitudes, métodos, comentarios, percepciones de un mismo conjunto de textos, los contenidos en el *Corpus Aristotelicum*.

Finalmente, que la crisis del aristotelismo se debe, tanto al avance de las ciencias, como a la actitud dogmática, inflexible y falta de crítica de los aristotélicos del

63. Véase F. Günter, *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit. Kontinuität oder Wiederaneignung*, cit., pp. 35-49.

siglo XVII, que presentaron la autoridad de Aristóteles como la última razón y palabra en lugar de adaptar y cuestionar la experiencia, las ideas, el método contenidos en los libros. Entre los críticos destacaron Galileo Galilei, Francis Bacon, Thomas Hobbes, René Descartes, Pedro Gassendi y otros que se sumaron a esta corriente crítica.

1. LA RECEPCIÓN MEDIEVAL DE LOS TEXTOS DE ARISTÓTELES

El título de este epígrafe plantea la siguiente cuestión: ¿Qué fue lo que recibieron, esto es, quisieron recibir los autores medievales: los textos de un pensador llamado Aristóteles, o la filosofía de Aristóteles? La respuesta es que en unos casos fueron los textos como argumento de autoridad indiscutible. En otros casos, esos textos fueron incorporados a los sistemas filosóficos y formaron parte inseparable de ellos. En el primer caso los textos se utilizaron de forma erudita o bibliográfica. En el segundo, podemos hablar de una recepción y asimilación completa y total del pensamiento aristotélico en la filosofía medieval.

No obstante, existen todavía muchas preguntas que necesitan respuesta, como las siguientes. ¿Existió una línea directa entre el Aristóteles griego y el Aristóteles medieval? ¿Cómo llegaron sus obras hasta los autores y pensadores de la Edad Media? ¿Acaso tales obras fueron estudiadas, comentadas y discutidas en una secuencia cronológica que parte del siglo IV a.C. y llega hasta el siglo XIII en el que las obras de Aristóteles fueron traducidas y conocidas? ¿Cómo se introdujeron y difundieron las obras de Aristóteles entre los pensadores medievales a pesar de no existir medios de difusión masivos como la imprenta? ¿En qué etapa del medioevo llegaron las obras e influyeron con más intensidad? ¿Por qué interesaron tanto sus textos? Son muchas las preguntas que los investigadores se han hecho y que no vamos a tratar de responder en un estudio como este.

La filosofía medieval logró realizar una feliz, aunque no pacífica, combinación de la filosofía griega y del pensamiento cristiano. Aprovechó algunas de las ideas, de las teorías, de los autores más importantes de la Antigüedad para la reflexión y la profundización intelectual del contenido de la fe. Esto fue así, porque entre otras razones, los únicos sistemas de pensamiento a los que los filósofos y teólogos medievales podían recurrir eran los desarrollados por los griegos y los romanos. Por esta razón, vemos en los textos de los autores medievales con frecuencia citas de Platón, Aristóteles, Cicerón y otros pensadores.

Ya se ha dicho que Boecio⁶⁴ dio a conocer algunas obras de Aristóteles en las escuelas de Occidente, en un tiempo en el que los tratados del Estagirita habían desaparecido, o encontrar una copia de ellos era prácticamente imposible⁶⁵. Lo prime-

64. Boethius, *Opera*, vol. I, Johannes et Gregorius de Gregoriis, Venetiis, 1497. Contenido: *In Isagenon Porphyrii; In categorias Aristototelis; In De interpretatione; De divisionibus; De definitionibus; In Topica Ciceronis; De differentiis topicis De syllogismo categorico; De syllogismo hypothetico; De Trinitate; De hebdomadibus; De unitate et uno; De duabus naturis et una persona Christi [I]; De arithmetica; De musica; De geometria.*

65. Una obra clásica F. van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, Nauwelaerts, Louvain, 1955.

ro que tuvo que hacer Boecio fue traducir al latín los textos aristotélicos, porque en su época el griego no era una lengua conocida ni siquiera para las personas cultas, y leerlo era algo excepcional. Boecio continuó una tradición iniciada por Mario Victorino⁶⁶ traduciendo las obras de Aristóteles *Categorías* y *Sobre la interpretación*⁶⁷ y de Porfirio *Isagoge*⁶⁸. Unos años más tarde Vecio Agorio Pretextato tradujo algunos textos de Temistio⁶⁹, ninguno de estos trabajos nos ha llegado. En cambio tenemos los textos de Boecio, quien se convirtió en la figura más importante de la primera recepción de Aristóteles en el mundo latino. Conocemos su *Consolación de la filosofía*, su ingente tarea por traducir algunos textos del *Organon*⁷⁰ y transmitir la lógica a sus contemporáneos, así como su influencia en la Alta Edad Media⁷¹. Su actitud ante los textos de los grandes autores como Platón y Aristóteles⁷² fue muy parecida a la de los grandes comentaristas de la Antigüedad: estaba convencido de que la mejor manera de aprender filosofía era leer, comentar y comprender los textos de los grandes pensadores⁷³.

Generalmente, la filosofía medieval es presentada como si estuviera dominada completamente por la autoridad de Aristóteles. Es cierto, pero sólo para un período determinado. La razón es que Aristóteles fue el único filósofo griego cuya obra completa (por lo menos la conocida en la Antigüedad) fue traducida al árabe y más tarde al latín. La de Platón no tuvo ese honor y, por tanto, tuvo menos difusión aunque también ejerció una gran influencia.

La obra de Aristóteles fue considerada en la Edad Media como una verdadera enciclopedia del saber humano. Con excepción de medicina y matemáticas, en ella se encuentra de todo: lógica, física, astronomía, metafísica, ciencias naturales, psicología, ética, política. Los autores medievales, deslumbrados por esa masa de saber, subyugados por la originalidad y el orden en el que se presentan las ideas con-

66. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Études augustiennes, Paris, 1971; J. Woehrer, *Studien zu Marius Victorinus*, Selbstverlag, Wilhering, 1905.

67. Boethius, *In librum Aristotelis Peri hermeneias pars prior versionem*, Teubner, Leipzig, 1877 y *In librum Aristotelis Peri hermeneias pars posterior versionem*, Teubner, Leipzig, 1870.

68. Casiodoro, *Institutiones* II, 3.18. *Isagogen Porphyrii commenta*, Tempsky-Freytag, Vindobonae, 1906, ed. S. Brandt.

69. Boecio, *De Institutione* 3.6-4.3.

70. L. Minio Pluello-B.G. Dod (ed.), *Aristoteles Latinus*, I, 1-7, Desclée De Brouwer, Brugges-Paris, 1961-1966.

71. L. Minio-Paluello, "The Text of the *Categories*: the Latin Tradition", *Classical Quarterly* 39, 1945, pp. 63-74; M. Asztalos, "Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The *Categories*", *Harvard Studies in Classical Philology* 95, 1993, pp. 367-407; S. Ebbesen, "Boethius as an Aristotelian Commentator", en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung II*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1987, pp. 266-311; J. Marebon, "Boethius's Intellectual Aims and His Work as a Commentator on Aristotelian Logic", en P. Adamson et alii, *Philosophy, Science and Exegesis*, cit., pp. 245-267; J. Shiel, "Boethius's Commentaries on Aristotle" en R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London, 1990, pp. 349-372; F. Solmsen, "Boethius and the History of the *Organon*", *American Journal of Philology* 65, 1944, pp. 69-74.

72. Véase F. Brunner, *Platonisme et Aristotélisme*, Publications Universitaires Louvain, Louvain, 1965.

73. M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themitios*, R. Oldenbourg, München, 1929.

tenidas en sus obras, convirtieron a Aristóteles en el representante de la verdad, la cima y la perfección del pensamiento humano y, según Dante, el maestro *di color che sanno*⁷⁴, que para los intelectuales, filósofos y profesores medievales nos enseña y se debe enseñar, discutir y comentar⁷⁵.

El interés por la filosofía medieval se ha ido abriendo camino poco a poco entre los investigadores y estudiosos de la historia del pensamiento. Ya no podemos afirmar que fue una época marcada por las densas tinieblas y la oscuridad del pensamiento gótico, un momento triste en el que el espíritu humano no era libre, sino que estaba esclavizado por la autoridad, el dogma religioso cristiano y el pensamiento aristotélico, un momento que se agotaba en discusiones teológicas y filosóficas estériles, una época llena de temores, irracionalidad y de problemas imaginarios. Es verdad que la Edad Media conoció una época al principio de barbarie profunda, política, económica e intelectual, tras las invasiones bárbaras, el asentamiento de los reinos y la constitución y consolidación del Imperio que se extiende desde el siglo V al X. Pero también hubo una época de vida intelectual y artística extraordinariamente fecunda y con una intensidad sin igual (siglo XI hasta el XIV), gracias al desarrollo urbano, las universidades, el vigor de los profesores y las corrientes de pensamiento, a la que debemos, entre otras cosas, el arte gótico y la filosofía escolástica.

Las obras de Aristóteles llegaron al conocimiento de los autores medievales por dos vías. Primera, las traducciones árabes⁷⁶ que se introdujeron a través de la Escuela de Traductores de Toledo, allí se vertieron al latín⁷⁷.

La Escuela de Traductores de Toledo realizó un enorme esfuerzo que tuvo una importancia decisiva en la empresa de trasladar a Europa la sabiduría de Oriente, en especial la de los antiguos griegos y de los árabes durante los siglos XII y XIII. Las universidades europeas se habían nutrido hasta ese momento de la cultura latina y, aunque se conocía la existencia de grandes filósofos griegos, no existían traducciones de sus textos y se ignoraba el contenido de sus obras. Los árabes, en su expansión por las tierras de Bizancio –heredera de la Antigüedad Griega– asimilaron, tradujeron, estudiaron, comentaron y conservaron las obras de aquellos autores y, finalmente, las trajeron consigo hasta España junto con el ingente bagaje cultural que ellos mismos habían generado.

Toledo fue la primera gran ciudad musulmana conquistada por los cristianos en 1085. Como en otras capitales del Al-Andalus, existían bibliotecas y sabios cono-

74. Dante Aligheri, *Divina Comedia, Infierno*, Canto IV, 1.131.

75. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought: The Classical, Scholastic and Humanist Strains*, cit., pp. 31-32.

76. Véase M. Steinschneider, "Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen", *Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 5, 1890, pp. 51-82; R. Walzer, "Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library*, 29, 1945-46, pp. 160-183, *Greek into Arab*, Oxford University Press, Oxford, 1963; Abd al-Rahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, J. Vrin, Paris, 1968; I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son étude et ses applications*, J. Vrin, Paris, 1969.

77. R. Lemaire, "Dans l'Espagne du XI^{em} Siècle. Les traductions de l'arabe au latin", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 18, 193, pp. 639-665; A. Zimmermann, *Aristotelisches Erbe in arabisch-lateinischen Mittelalter: Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, W. de Gruyter, Berlin, 1986.

dores de la cultura que los árabes habían traído del Oriente que ellos mismos habían hecho florecer en la Península Ibérica. Con la presencia en Toledo de una importante comunidad de doctos hebreos y la llegada de intelectuales cristianos europeos, acogidos la mayoría de ellos por el cabildo de la catedral, se generó la atmósfera propicia para que Toledo se convirtiera en la mediadora cultural entre el Oriente y el Occidente de la época. En el lugar de llegada de un legado y la estación de partida de unos libros traducidos para ser diseminados y leídos en toda Europa.

La Escuela de Traductores de Toledo tuvo dos períodos separados por una fase de transición. El primero viene relacionado con el arzobispo don Raimundo que, en el siglo XII, impulsó la traducción de obras de filosofía y religión del árabe al latín. Gracias a esta labor, en las universidades europeas se comenzó a conocer el aristotelismo neoplatónico. Se tradujeron también los libros de Aristóteles comentados por filósofos árabes como Avicena y Alfarabí, de autores hispano-judíos como Ibn Gabirol, y también se tradujeron el *Corán* y los *Salmos del Antiguo Testamento*. En esta fase se inició la recepción de la ciencia médica oriental en Europa a través de las traducciones de obras que sirvieron de manuales para los universitarios hasta el siglo XVI: el *Canon* de Avicena y el *Arte* de Galeno. Y también la astrología, la astronomía y la aritmética se enriquecieron igualmente al ser vertidas al latín las obras de Al-Razi, Ptolomeo y Al-Juwarizmi.

En el siglo XIII, con la llegada del rey Alfonso X, comenzó la etapa de las traducciones de tratados de astronomía, física, alquimia y matemática. Se tradujeron las obras de Azarquiel, Abu Ali al-Haitam, etc. En la última fase las traducciones se hicieron al castellano, con lo cual el romance se convertirá en una lengua capaz para la ciencia. En Toledo trabajaron muchos traductores, entre los que se podría destacar a Gerardo de Cremona, Domingo Gundisalvo, Abraham Alfaquí y otros que, con sus conocimientos lingüísticos y su formación científica lograron salvar la cultura clásica griega y trasladar a Europa un saber que permitió iniciar su desarrollo científico e intelectual. Como ejemplo de este esfuerzo por traducir los textos de Aristóteles y los aristotélicos se puede citar a Juan Hispalense, que tradujo la *Lógica* de Avicena, Domingo Gundisalvo, que tradujo la *Física*, el *De coelo et mundo* y los diez primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles; y además, la *Metafísica* de Avicena, la *Filosofía* de Algazel, el opúsculo *Sobre las ciencias* de Alfarabí y la *Fons vitae* de Ibn Gabirol. Gerardo de Cremona tradujo la *Física*, el *De coelo*, el *De generatione* y los primeros libros de los *Meteorológicos* del Estagirita; el *Canon* de Avicena, el *Liber de causis* y otras obras. Miguel Scotto tradujo al latín *De sphaera*, de Alpetragio, los 19 libros *De animalibus*, *De coelo et mundo*, *De anima* y, quizá, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, con los comentarios de Averroes, que los dio a conocer por primera vez en Occidente. Alfredo de Sareshel hacia el 1215 tradujo el *De anima*, el *De somnio* y el *De respiratione*. A mediados del siglo XIII, Hermann, obispo de Astorga, tradujo el comentario de Averroes a la *Ética a Nicómaco*, a la *Retórica* y a la *Poética*.

Otros traductores destacados de esta época fuera de Toledo fueron Roberto de Grosseteste que tradujo o hizo traducir las tres *Éticas* de Aristóteles, que están llenas de notas y de informaciones sobre la lexicografía y la sintaxis griegas, que fueron sumamente útiles para el trabajo de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Bartolomé de Messina tradujo la *Gran Ética* y otros opúsculos de Aristóteles hacia el 1200.

Gracias a estas iniciativas, la Edad Media dispuso en el siglo XIII de muchas de las obras de Aristóteles. El dominico Guillermo de Moerbeke (1215-1286) proporcionó a Tomás de Aquino la traducción del griego de varias obras de Aristóteles, entre ellas, la *Política* y los *Económicos*, los comentarios de Simplicio a las *Categorías* y al *De coelo*, los elementos de teología y otras obras de Proclo.

Finalmente, algo más tarde, los autores de la Baja Edad Media tradujeron los textos al latín directamente del griego. Veamos cómo llega el aristotelismo a la Europa cristiana, que usaba como lengua común el latín, desde los pensadores y traductores del Islam.

1.1. El papel de los árabes y judíos en la difusión de Aristóteles

Aristóteles fue conocido y apreciado en el mundo árabe como el primer maestro. Gozó de una autoridad y de una importancia, tanto en filosofía como en ciencias, que nadie había tenido ni volvió a tener, ni siquiera en el mundo griego, porque los árabes vieron en sus escritos un contenido denso, variado, sólido, ordenado sistemáticamente y enciclopédico que incluía un conjunto de disciplinas que abarcaban todas las ramas del saber. Los textos llegaron a los pensadores árabes a través de Al-Kindi, más tarde Al-Farabi descubrió la versión más pura en el siglo X. Avicena, conocido como el gran comentarista, pretendió redescubrir la tradición aristotélica en su sentido más amplio y más genuino. Averroes fue el último de los grandes pensadores árabes que comentó toda la obra de Aristóteles, aportando muchas ideas nuevas sobre puntos importantes de la metafísica y de la psicología.

Los filósofos árabes estuvieron preocupados con encontrar al verdadero Aristóteles en sus textos⁷⁸. Y hay que decir que su esfuerzo no fue vano porque los textos traducidos y comentados por ellos pasaron a Europa Occidental y permitieron el conocimiento y el florecimiento en la escolástica medieval. No cabe duda de que los textos de Aristóteles siguieron un camino muy tortuoso, complicado e intrincado. Su singladura comenzó en Grecia, continuó en Siria, siguió por Egipto, el norte de África, Mauritania, el Marruecos actual y desembarcó en España llegado a manos de la Escuela de Traductores de Toledo que lo extendió por toda Europa. De este modo se estableció por la ribera sur del Mediterráneo un nuevo y muy fructífero contacto entre Oriente y Occidente.

Aristóteles tuvo una gran influencia en el mundo islámico⁷⁹ y, en menor medida, entre los judíos. Los filósofos árabes, que mostraron una extraordinaria capacidad para asimilar la filosofía griega, tuvieron el primer contacto con su obra gracias a los comentarios de los neoplatónicos y trataron de combinar ambas, por ejemplo, allí donde la metafísica de Aristóteles era insuficiente para explicar una religión monoteísta, no dudaron en recurrir a la metafísica de Plotino. Como resulta-

78. R. Bague, "Note sur la traduction arabe de la *Politique*, derechef, quelle n'existe pas", en P. Aubenque y A. Tordesillas, *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 423-433. En él se cita a Al-Qifí, Averroes, Al-Amírí y Al-Farab' como los mejores conocedores de la obra en el mundo árabe.

79. F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, E.J. Brill, Leiden, 1968.

do de esta combinación de tendencias de pensamientos apareció *La teología* de Aristóteles⁸⁰, que al parecer es obra de un monje cristiano sirio, texto que se tradujo al árabe hacia el año 840 y algunos lo consideraran obra original de Aristóteles. En el siglo XII la obra *Liber de Causis*⁸¹ circuló por España como obra también suya⁸². Ambas se consideran obras espúreas.

El maridaje entre el aristotelismo y el neoplatonismo se inició con Al-Kindi en el siglo IX en Bagdad donde los califas de la dinastía Abásidas (750-1258) habían establecido, tras la conquista de Siria, una escuela para que los sabios sirios tradujeran al árabe los escritos de los filósofos griegos. Un siglo después, Al-Farabí, que también fue profesor en Bagdad, mantuvo la unión entre la metafísica de los neoplatónicos de Alejandría con las ideas de Aristóteles, y defendió la separación e independencia entre la filosofía y la religión⁸³.

El pensador más importante del mundo islámico medieval es quizás el iraní Avicena (Ibn Sina 980-1037) que fue conocido con el sobrenombre del Comentarista. Sus estudios se centraron en las obras de lógica y metafísica de Aristóteles, la geometría de Euclides y la geografía de Ptolomeo. Para algunos investigadores Avicena realizó la primera gran síntesis especulativa de la cultura y la filosofía clásicas griegas. Pese a todo, su aristotelismo está influido por el neoplatonismo y por las ideas religiosas islámicas⁸⁴.

Otro maestro de Bagdad, Algazel (?-1111) demostró poseer un conocimiento profundo de los autores griegos porque los había estudiado y comprendido mejor que otros. El año 1107 fue nombrado profesor de la Academia de Bagdad, donde se rodeó de discípulos. Una de sus teorías más famosas es la división de los buscadores de la verdad en cuatro tipos y actitudes. Primero, los teólogos que utilizan la guía de la razón para comprender y explicar la fe; segundo, los alegoristas, que se creen en posesión de los secretos revelados a ellos por un ser infalible; tercero, los filósofos, que aceptan sólo pruebas lógicas y absolutas comprendidas por la razón; y cuarto, los místicos, que creen llegar a la presencia de Dios y tener percepción directa e inmediata de la verdad. Su trabajo más famoso, *Renovación de las ciencias religiosas*, fue considerado por muchos musulmanes como el compendio de todas las verdades de la religión conocidas por la razón⁸⁵.

El momento de máxima difusión e influencia del aristotelismo en el mundo árabe se produce con Averroes (Ibn Rushd 1126-1298), natural de Córdoba, representante del centro cultural creado allí por los árabes, donde adquirió prestigio como juez y médico del príncipe. Fue condenado como hereje, expulsado de la corte

80. W. Kustch, *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios Peri psychés und die Frage des Verfassers der "Theologie des Aristoteles"*, Impr. Catholique, Beyrouth, 1954.

81. *Le Liber de causis: édition établie à l'aide de 90 manuscrits*, ed. de A. Pattin, Tijdschrift voor Filosofie, Leuven, 1966; *Liber de causis, edición bilingüe, estudio preliminar y bibliografía y traducción de R. Águila Ruiz*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000.

82. A. Fidora y A. Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo: das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter; lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*, Dietrich, Mainz, 2001.

83. I. Madkour, *La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane*, J. Vrin, Paris, 1934.

84. En este sentido es paradigmática su obra *Canon Medicinæ*, Impensis Octaviani, Venetiis, 1490.

85. W.M. Watt, *The Faith and Practic of Al-Ghazali*, Oneworld, Oxford, 2007.

y desterrado a África, sus libros fueron quemados. Averroes admiró a los filósofos griegos, en especial a Aristóteles. Él se sintió un instrumento elegido por la divinidad para restaurar y mostrar a los hombres la verdadera filosofía. Su propósito fundamental fue la restauración íntegra del pensamiento aristotélico⁸⁶. Llevó a cabo este propósito mediante tres series de comentarios: los pequeños, los medianos y los grandes. Los primeros se pueden caracterizar porque se realiza un análisis elemental del tratado mediante frases breves y epítomes. En los segundos explicó los textos de forma literaria y con un poco más de profundidad. Y en los últimos el comentario es una exégesis amplia y profunda del texto donde Averroes desarrolló su propia interpretación de los pasajes más oscuros y problemáticos de la obra.

El monofisismo defendido por Averroes le causó muchos problemas y provocó un profundo y violento rechazo entre sus correligionarios⁸⁷. Sin embargo, encontró muchos seguidores y adeptos entre los pensadores judíos y cristianos dando lugar a una corriente de pensamiento llamada averroísmo latino⁸⁸. Además, para el tema que nos interesa, es de los pocos autores que tiene un comentario sobre la *Política*⁸⁹.

Esta vertiente árabe presentó un Aristóteles, dicho de forma muy genérica, neoplatónico mezclado con ideas religiosas y científico-naturales sirias. A pesar de todo, entre los siglos V y X se tradujeron al sirio el *Organon* de Aristóteles y la *Isagogé* de Porfirio. Con todo, el mundo árabe se sintió heredero y continuador del mundo helénico. En parte, la brillantez, la riqueza de la cultura árabe es continuadora y heredera de la civilización griega clásica y helenística.

Entre los judíos la influencia de Aristóteles se dejó sentir desde finales del siglo IX con Isaac Israel hasta el final de la Edad Media. El pensador más destacado de este período fue Maimónides (1135-1204)⁹⁰ –contemporáneo de Averroes y también de Córdoba– que en su conocida obra *Guía de perplejos*⁹¹ muestra la profunda influencia que ejercieron tanto la filosofía de Aristóteles como la teología neoplatónica sobre él⁹². Maimónides tuvo una gran difusión entre los pensadores judíos de España, Francia e Italia en toda la Edad Media⁹³.

1.2. El aristotelismo en el pensamiento cristiano de Oriente⁹⁴

Hemos visto cómo la filosofía de Aristóteles intentó ser rescatada y puesta en latín por Boecio. De este modo, ofreció los textos a un mundo latino cristiano que

86. L. Lütkehaus, *Ibn Rushd: ein islamischer Aufklärer*, Basiliken Press, Lahn, 2007; J. B. Brenet (ed.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout, 2007.

87. C.K. de Moura Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden, 2007.

88. E. Renan, *Averroes y el averroísmo: ensayo histórico*, 2 vols., F. Sempere, Madrid-Valencia, 1900; A. Blanco Caballero, *Averroísmo de París: presupuestos epistemológicos y racio-naturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1988.

89. Averroes, *Ethica, Politica. Oeconomica. Physionomia cum commento Averrois et Leonardi Aretini*, Locabellus, Venetiis, 1508.

90. G. Cerchiai, *Maimonide e il suo tempo*, F. Angeli, Milano, 2007.

91. Maimónides, *Guía de Perplejos*, ed. de D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 2005.

92. M. Qelner, *Maimondes' Confrontation with Mysticism*, Littman Library, Oxford, 2007.

93. VV.AA., *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2006 y, por ejemplo, W. Schwendemann, "Melanchton, Maimonides und Averroes: Aristoteles-Rezeption und Exegese gegen religiösen Fundamentalismus", en *Die Patristik in der Frühen*

vivía momentos de inestabilidad política y social, pero que necesitaba agarrarse con fuerzas a unas ideas para superar la crisis.

Aristóteles fue conocido, de forma fragmentaria, en Occidente gracias al esfuerzo de Boecio. Sin embargo, un proceso paralelo más oscuro, aunque no menos importante, se produjo entre los pensadores cristianos de Oriente, que recibieron la obra de Aristóteles mezclada con planteamientos neoplatónicos. La filosofía aristotélica influyó en estos pensadores desde el siglo IV al siglo XII en autores como Gregorio Nacianceno y Nemesio de Emesa (siglo IV), Pseudo-Dionisio Areopagita y Juan Filopomo (siglo VI). En el siglo IX el Patriarca Focio y su discípulo Aretas comentaron la lógica de Aristóteles, y este esfuerzo marcó un momento de reactivación de los estudios aristotélicos en Constantinopla, por esta razón en el siglo XI encontramos a Miguel de Éfeso y a Eustacio de Nicea que escribieron sendos comentarios sobre algunos tratados del *Organon* y sobre la *Ética a Nicómaco*. Posteriormente en los siglos XIII y XIV aparecieron de forma esporádica algunos comentarios menores de escasa importancia. Por último, el cardenal Bessarión en el siglo XV trató, una vez más, de cohonestar la filosofía de Aristóteles con la de Platón.

No obstante, la pervivencia y el desarrollo del pensamiento aristotélico en Bizancio es un tema poco estudiado, pese a la influencia que ejercieron los intelectuales emigrados a Italia y a otras partes de Europa tras la caída de Constantinopla⁹⁵.

1.3. El influjo en los autores cristianos de Occidente⁹⁶

Se puede afirmar que durante diez siglos Europa fue recibiendo, asimilando y adaptando a sus necesidades las ideas y las creaciones más importantes de la cultura antigua grecorromana. Primero, fueron las instituciones jurídicas y políticas que culminaron en la restauración imperial de Carlomagno. Y más tarde, en el estudio y la difusión de las instituciones jurídicas romanas. En los siglos XII y XIII se produjo la recepción y asimilación de la ciencia y la filosofía griegas⁹⁷. Finalmente, en los siglos XIV y XV Europa adaptó su gusto artístico y literario a los modelos y a las formas tanto de los griegos como de los romanos.

Neuzeit: die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006, pp. 93-130; K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

94. D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West. Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Blackwell, Oxford, 1966.

95. Véase B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, en E. Bréhier, *Histoire de la philosophie. Fasc. supplémentaire*, PUF, Paris, 1959; K. Oehler, "Aristoteles in Byzanz", en *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Beck, München, 1969, pp. 272-286; A. Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs: contribution a d'Histoire du texte d'Aristote*, Belles Lettres, Paris, 1963.

96. Es muy ilustrativo ver la monumental obra de F. E. Cranz continuada por otros investigadores *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, annotated lists and guides*, Catholic University of America Press, Washington, 8 vols. 1960-2003.

97. Se tradujeron al latín textos de comentaristas griegos a las obras de Aristóteles. Véase Ch. Lohr, "Renaissance Latin Translations of the Greeks Commentaries on Aristotle", en J. Kraye-M.W.F. Stone, *Humanism and Early Modern Philosophy*, Routledge, London, 1999, pp. 14-40.

La influencia de Aristóteles en los autores cristianos de Occidente fue leve al principio porque estaban muy condicionados por la filosofía de Agustín de Hipona. Por ejemplo, en el siglo XII la filosofía se concebía como una visión sintética del universo fundamentado en dos pilares, por un lado, el cristianismo como religión revelada y verdadera, por otro, la filosofía agustiniana como la única forma de comprender las verdades naturales y hacer teología.

Como se ha dicho antes, fue Boecio quien introdujo el pensamiento filosófico griego en el occidente latino. Sus versiones de algunos tratados de lógica y el comentario a la *Isagoge* de Porfirio, abrieron nuevas posibilidades metodológicas de las que se sirvió la escolástica posteriormente para exponer y enseñar filosofía y teología.

El llamado Renacimiento Carolingio, hasta el siglo XI, estructuró las enseñanzas y la formación según el modelo de las siete artes liberales: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música, según el programa aprobado por Carlomagno en el año 778. La filosofía estaba incluida en la dialéctica que era una lógica elemental basada en los tratados de Aristóteles traducidos por Boecio⁹⁸.

Posteriormente, entre los siglos XI a XIII, se fueron conociendo y traduciendo más obras de Aristóteles⁹⁹. Además, el esquema de las siete artes liberales se vio ampliamente superado y desbordado. Poco a poco se fueron traduciendo una serie de textos del griego y del árabe que ofrecieron un material de primer orden para comenzar la transformación del pensamiento occidental. Por ejemplo, la lógica influyó en autores como Pedro Abelardo (1070-1142) que reivindicó el moderado realismo de Aristóteles, frente al idealismo de Platón y los filósofos platónicos. Abelardo con su famoso libro *Sic et non*¹⁰⁰ perfeccionó el método escolástico y se mostró deudor de la lógica de Aristóteles, y contribuyó al desarrollo de la teología, al progreso de las ciencias y a la formación de las gramáticas de las lenguas modernas europeas.

El triunfo de la lógica y la epistemología de Aristóteles en el siglo XII preparó el camino para su introducción y su *reinado* en las universidades del siglo XIII. De este modo la tendencia se invirtió. El mundo occidental volvió sus ojos a las obras de Aristóteles que se tradujeron con avidez y celeridad, junto con los comentarios de autores árabes, como Avicena y Averroes, y algunos griegos. No obstante, todavía se siguieron traduciendo algunas obras del neoplatonismo de autores como Proclo.

La vida intelectual del siglo XIII se vio dominada, y condicionada en su desarrollo, por un hecho histórico y cultural de primera magnitud: la introducción, el estudio y la asimilación de la literatura filosófica y científica griega, judía y árabe en sucesivas etapas que van desde el último tercio del siglo XII hasta mediados del siglo XIII.

Las obras de Aristóteles volvieron a Europa Occidental hacia la mitad del siglo XII. Los textos esta vez estaban traducidos al latín, primero del árabe y más tar-

98. El único pensador que aportó una cierta originalidad al pensamiento filosófico en la época fue Juan Escoto Erígena, una figura aislada y que está muy próxima al neoplatonismo.

99. M. Grabmann, "Aristoteles in 12. Jahrhundert", *Medieval Studies*, 12, 1950, pp. 123-162.

100. Pedro Abelardo, *Sic et non*, edición crítica de B.B. Boyer y R. McKeon, University of Chicago Press, Chicago-London, 1976.

de directamente del griego. La mayoría de los textos del *Corpus Aristotelicum* se conocían a principios del siglo XIII¹⁰¹ –a excepción de la *Política* y la *Poética*. Durante esta centuria las obras de Aristóteles se convirtieron en imprescindibles y de obligada referencia en las universidades. De este modo, después de quinientos años de olvido, Aristóteles retornó a Occidente para convertirse en patrimonio intelectual de los europeos, aunque no todos aceptaron sus ideas y planteamientos.

En las Facultades de Artes, herederas de la escuelas de artes liberales, ampliaron sus currículos en el siglo XIII y se implantó el aristotelismo firmentemente, por ejemplo, en París¹⁰² a pesar de la oposición de algunas autoridades eclesiásticas.

Más tarde el aristotelismo llegó a Oxford¹⁰³ donde también se convirtió en la corriente doctrinal dominante. La introducción de las ideas de Aristóteles en este incipiente centro universitario se debe sobre todo a los esfuerzos realizados por Roberto de Grosseteste¹⁰⁴, que con su traducción de la *Ética a Nicómaco* abrió nuevos horizontes a la reflexión sobre la moral, la vida social y política y la teología¹⁰⁵. Esta tradición la continuaron autores como Roger Bacon, Edmundo de Abington, Juan de Garland, Juan de Londres, Juan de Blund, Adán de Buckfield, Geoffrey de Aspall, Roberto Kidwardby, Tomás de York, Juan Peckham, etc., en tres períodos sucesivos de evolución del aristotelismo *oxoniense*.

- Primero, una época aviceniiana antes de 1230 en la que los autores mediante paráfrasis trataban de explicar los puntos más oscuros de la obra de Aristóteles.
- Segundo, entre 1230 y 1275, en la que dominó el averroísmo y se caracterizó porque se comienzan a escribir y editar comentarios amplios.
- Tercero, a partir de 1275, en la que se optó por presentar los textos de Aristóteles en una exposición –más o menos ordenada– en forma de cuestiones fundamentales o sometidas a discusión, en lugar de realizar comentarios.

Por otra parte, en la universidad se enseñaron las obras de Aristóteles siguiendo una metodología docente que generó dos tipos de trabajos filosóficos diferentes. La *lectio* que era, como su nombre indica, la exposición precedida de una lectura de

101. Véanse S.D. Vingate, *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works*, The Courier Press, London, 1931; B. Schneider, *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1971.

102. Véase F. van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, cit., pp. 59-130; Ch. Lohr, "The New Aristotle and science in Paris Arts Faculty (1255)" en O. Weijers y L. Holtz (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford XIIIe -XVem siècles)*, CNRS-Brepols, Paris, 1997, pp. 251-269.

103. D.A. Callus, "The Introduction of Aristotelian Learning at Oxford", *Proceedings of British Academy*, 29, 1943, pp. 229-281.

104. D.A. Callus, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford, 1955.

105. J. Dunbabin, "Robert Grosseteste as Translator, Transmitter and Commentator: The *Nicomachean Ethics*", *Traditio*, 28, 1972, pp. 460-472; E. Franceschini, *Roberto Grossatesta, Vescovo di Lincoln, e la sue traduzioni latine*, C. Ferrari, Venezia, 1933.

un texto que se consideraba por su contenido digno de ser enseñado. Y otro, la *disputatio* que era una cuestión o una tesis sometida a debate público usando argumentos.

La Facultad de Artes de París decidió el 19 de marzo de 1255 que sus estudiantes debían seguir las lecturas, las lecciones y los comentarios de profesores que enseñaran cada tratado conocido de Aristóteles, y de este modo, durante ese tiempo cada Facultad de Artes se convirtió en un centro de filosofía en el que se enseñó fundamentalmente la obra de Aristóteles. Tres décadas antes la filosofía aristotélica se había introducido en la Facultad de Teología y, a partir de entonces, hasta el final de la Edad Media y en algunos centros todavía más tiempo, el aristotelismo fue la pieza fundamental para estructurar tanto la docencia como la investigación filosófica y teológica.

El siglo XIII se conoce como el momento más importante del renacimiento de la filosofía de Aristóteles. No hay que olvidar que este reconocimiento se produce porque en el siglo XII comenzaron a llegar las obras de Aristóteles a Europa. En aquella época no se tenía el bagaje intelectual para crear una síntesis del pensamiento, pero sí la capacidad para iniciar el proceso de asimilación que abriera el camino para llegar a la síntesis posterior. Esta primera etapa la podemos considerar como un momento de recepción, eclecticismo y curiosidad.

El aristotelismo hasta la primera mitad del siglo XIII estuvo contaminado y confundido por otras tendencias provenientes del mundo árabe –Avicena, Avicibrón y Averroes–, del neoplatonismo, Proclo, Agustín de Hipona y Pseudo-Dionisio Areopagita, formando un conglomerado de difícil armonización y distinción.

En la segunda mitad del siglo XIII la influencia de Aristóteles fue más fuerte y aparecieron diversas escuelas de pensamiento inspiradas en sus ideas o tratando de desarrollar algunos aspectos fundamentales de su pensamiento. El florecimiento de los estudios y los comentarios sobre las obras de Aristóteles entre 1230 y 1260 en París se debe a tres hechos fundamentales.

- Primero, a la superación de las trabas políticas y doctrinales que habían pesado sobre los autores del primer tercio del siglo XIII, por tanto, en este período la lectura, el comentario y el uso docente de las obras de Aristóteles no causaron los problemas que habían provocado años antes a otros profesores y pensadores.
- Segundo, al incremento y a la renovación de las traducciones tanto del árabe como, por primera vez, del griego, que completaron las viejas y fragmentarias versiones, estableciendo una auténtica literatura filosófica basada en los textos de Aristóteles. En este proceso de renovación podemos citar autores como Juan Pagus, Guillermo de Shyreswood, Pedro Hispano, Lamberto de Auxerre, Nicolás de París, y otros que contribuyeron al desarrollo del aristotelismo en las universidades.
- Tercero, también entre 1230 y 1260 se introdujo la filosofía aristotélica en los estudios de teología gracias a la paciente y fructífera labor de Simón de Tournai, Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Eudes

Rigaud, Rolando de Cremona y, finalmente, un autor que fue decisivo para el triunfo y la difusión del aristotelismo en Europa, Alberto Magno.

No sólo podemos hablar ahora de recepción de los textos. En este momento se constata que las obras de Aristóteles se asimilaron tanto al pensamiento filosófico como al teológico. Por tanto, a mediados del siglo XIII, estamos en la fase de asimilación doctrinal de Aristóteles que provocará inmediatamente la fragmentación en escuelas. Podemos citar algunas, como el aristotelismo agustiniano de Buenaventura, uno más neoplatónico influido por Proclo, Pseudo Dionisio y Avicena de Alberto Magno, otro más fiel y renovador desarrollado por Tomás de Aquino¹⁰⁶ y sus seguidores tomistas y, finalmente, dos heterodoxos que aceptaron las posiciones doctrinales contrarias e incompatibles con la fe cristiana: Siger de Brabante y Juan de Buridan¹⁰⁷.

La convivencia entre las corrientes aristotélicas no fue pacífica, o por lo menos no tan sosegada como cabría esperar. Un ejemplo de esta situación sucedió en 1270 cuando Tomás de Aquino mantuvo una controversia con otros aristotélicos de la Universidad de París, Alejandro de Hales y Guillermo de Auvernia¹⁰⁸, o con Siger de Brabante¹⁰⁹. Entre ellos había importantes discrepancias sobre aspectos fundamentales de la filosofía de Aristóteles que afectaban directamente a las verdades de fe del cristianismo.

Desde fines del siglo XIII el aristotelismo en filosofía fue mantenido por los lógicos, los metafísicos, los psicólogos y los moralistas que enseñaban en las facultades de Arte, porque el ambiente intelectual en París era favorable a la filosofía aristotélica. Un ejemplo puede ilustrar este hecho, el obispo de París Guillermo de Auvernia leyó y utilizó con frecuencia las obras de Aristóteles y los comentarios de Averroes.

En las universidades italianas también se asentó un aristotelismo que tuvo su primera aparición en Salerno y Nápoles, y se asentó de forma definitiva en Bolonia y en otras universidades en el siglo XIII¹¹⁰. Su desarrollo a lo largo de toda la Baja Edad

106. D. A. Callus, "San Tommaso d'Aquino et Sant'Albero Magno", *Angelicum*, 37, 1960, pp. 33-61.

107. Véase F. van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, cit., pp. 147-238.

108. J. Rohls, *Wilhelm von Auvergne und der mittelalterliche Aristotelismus*, Kaiser, München, 1980.

109. Véase M. Chossat, "Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant", *Revue de Philosophie*, 24, 1914, pp. 553-575 y 25, pp. 25-53; E. Mahoney, "Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited", *The Review of Metaphysics*, 27, 1973, pp. 258-262; A. Marlasca, "De nuevo. Tomás de Aquino y Siger de Brabante", *Estudios Filosóficos*, 23, 1974, pp. 431-439.

110. Véase M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Vol. II, M. Hueber, München, 1936, pp. 239-271, *Gentile da Cingoli*, Der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1940, "L'Averroismo italiano al tempo di Dante", *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 38, 1946, pp. 260-277; B. Nardi, "L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto", *Rivista di Storia della Filosofia*, 23, 1931, pp. 504-517; P.O. Kristeller, "A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti", *Medioevo e Rinascimento. Studi in Onore di Bruno Nardi*, Vol. I, Sansoni, Firenze, 1955, pp. 425-463, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., pp. 62-63.

Media estuvo influenciado por las universidades de París y Oxford. En los siglos XV y XVI se vivió una cierta independencia y fue bastante productivo alcanzando su máxima extensión e intensidad a finales del siglo XVI comienzos del siglo XVII con pensadores tan importantes como Pomponazzi¹¹¹, Zabarella¹¹² y Cremonini¹¹³.

Como hemos dicho antes, el aristotelismo, una vez que se estableció no permaneció como una corriente doctrinal unitaria. Todo lo contrario, se fragmentó en varias escuelas que muestran las diversas percepciones y lecturas –como había ocurrido en el mundo árabe– de los textos aristotélicos. Por ejemplo, tenemos un tomismo¹¹⁴, basado en la filosofía de Tomás de Aquino, que fue el sistema establecido por los dominicos y que consiguió adeptos fuera de la orden dominicana. El neoaugustinismo que encontró su expresión más acabada en el escotismo revisando algunos postulados del aristotelismo. Y el averroísmo que en el primer cuarto del siglo XIV fue defendido y difundido por Juan de Jandún, y que pasó a Italia de la mano de Tadeo de Parma y Angelo d'Arezzo. El averroísmo volvió a tener un momento álgido en Italia en el siglo XVI.

La aceptación de Aristóteles en el mundo occidental, concretamente en París, fue básicamente a través de, como afirmó P.O. Kristeller, “las disciplinas filosóficas que fueron por primera vez en el mundo latino, cuestión de una enseñanza separada y, tras cierta resistencia, los textos adoptados fueron los escritos por Aristóteles, junto con los de Averroes y otros comentaristas. La lógica y la filosofía natural fueron los temas principales, quedando como cursos optativos la ética y la metafísica. Así, a mediados del siglo XIII las obras de Aristóteles habían sido aceptadas en las universidades como base de la enseñanza filosófica. No debieron tal situación meramente al ejemplo dado por los árabes, sino también a la solidez de su contenido y a lo sistemático y enciclopédico de su carácter. Aristóteles no era el *gran libro*, sino un texto que servía como punto de partida para comentarios y debates, que aportaba un marco de referencia para todos los filósofos expertos, incluso cuando se aventuraban a reinterpretarlo o a apartarse de su doctrina, de acuerdo con sus propias opiniones”.¹¹⁵

2. Los aristotelismos en la Edad Moderna (siglos XV-XVII)

La corriente de pensamiento aristotélica en la Baja Edad Media, tras la progresiva aceptación y asimilación que tuvo lugar desde el siglo XI, y especialmente en el siglo XIII, influyó en una amplia variedad de pensadores, y desarrolló muchas for-

111. A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova, 1970; *Introduzione all'Aristotelismo Padovano*, Antenore, Padova, 1970.

112. H. Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on Nature of Arts and Sciences*, SHS, Helsinki, 1992; A. Poppi, *La dottrina della scienza di Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova, 1972.

113. D. Facca-G. Zanier, *Filosofia, filologia, biologia: itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1992, donde demuestran la amplia influencia del aristotelismo en el pensamiento teórico y científico práctico italiano.

114. E. Gilson, *El tomismo: introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2000, 3ª ed.

115. P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 58.

mas, escuelas e ideas filosóficas, que tienen en común su origen: la lectura y el comentario de las obras de Aristóteles como material fundamental e irrenunciable de la discusión y del quehacer filosófico, por ejemplo, en los comienzos del siglo XIV Aristóteles se convirtió en el autor de referencia para aquellos que querían saber o se consideraban formados. De este modo, los avances en el campo de la lógica y en el de la filosofía natural tienen su base en los estudios aristotélicos desarrollados en París y en Oxford.

Sin embargo, este hecho pasó desapercibido a muchos investigadores que se han centrado en estudiar las corrientes doctrinales aparecidas en el Renacimiento y el Humanismo que cuestionaron sus fundamentos y algunos de sus postulados esenciales. Entre estas nuevas tendencias filosóficas podemos citar el agnosticismo, el escepticismo, el nominalismo, etc. A pesar de todo, el aristotelismo, unas veces se situó a la defensiva y, en otras ocasiones, se contrajo para poder sobrevivir, llegó a establecer y desarrollar un *corpus* filosófico que constituyó la base de la formación que ofertaron muchas universidades hasta finales del siglo XVIII, y en algunas incluso más tarde. P. O. Kristeller resumió con acierto el largo desarrollo del aristotelismo en las universidades europeas. “Durante los siglos XV y XVI la instrucción universitaria en las disciplinas filosóficas seguía teniendo como base, en todos los sitios, las obras de Aristóteles; en consecuencia, una mayoría de profesores de filosofía continuaron la tradición aristotélica, utilizaron su terminología y su método, examinaron sus problemas y dedicaron comentarios y debates a Aristóteles... Hay huellas de esta orientación aristotélica de los filósofos universitarios en París, Lovaina y otros centros hasta muy entrado el siglo XVI... Floreció, en íntima alianza con la teología católica en Salamanca, Alcalá y Coimbra hasta muy entrado el siglo XVIII; la influencia de este neoescolasticismo español se extendió –gracias a Francisco Suárez, su representante más famoso– mucho más allá de las fronteras de la península ibérica o del catolicismo. También en las universidades alemanas el aristotelismo se mostró fuerte y productivo a lo largo del siglo XV, y siguió floreciendo mucho después de la Reforma protestante, pues a pesar de la aversión de Lutero por el escolasticismo y gracias a la influencia de Melanchton, Aristóteles siguió siendo la fuente principal de la enseñanza académica en las disciplinas filosóficas. Por tanto, no es de sorprender que incluso filósofos posteriores muy alejados del escolasticismo –como Bacon, Descartes, Spinoza o Leibniz– muestren en sus doctrinas huellas de esa tradición, que continuaba viva en las escuelas y las universidades de aquel tiempo; pero debemos darnos cuenta de que esos pensadores absorbieron, a la vez, influencias diferentes que de un modo aproximado podríamos describir como humanistas, platónicas, estoicas o escépticas”¹¹⁶.

La Edad Media había ofrecido a Europa occidental el descubrimiento, la traducción, la expansión, la difusión, las primeras lecturas e interpretaciones de Aristóteles, y también introdujo su pensamiento, sus ideas, sus problemas y su vocabulario en las universidades y en las obras de un amplio y variado grupo de profesores, pensadores e intelectuales. De esta forma se creó un *Aristóteles Latino* cuya lectura e interpretaciones se circunscribieron a las traducciones en latín.

116. P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., pp. 60-61.

Fue Petrarca quien dijo que la lectura directa del texto en griego mostraba un Aristóteles mejor que el que ofrecían las traducciones. Y que las obras de este genial pensador para percibir las en todo su esplendor y originalidad había que ponerlas junto a las de otros filósofos, escritores y literatos de la Antigüedad¹¹⁷.

La caída de Constantinopla provocó un éxodo de intelectuales bizantinos que emigraron a Europa occidental y, más en concreto, a Italia. Ellos trajeron nuevos manuscritos y textos griegos que pronto fueron estudiados y analizados por los profesores y pensadores europeos. Los eruditos aprendieron a leer Aristóteles en griego y comenzaron una nueva fase en la historia de las traducciones de su obra. Sabemos que en el siglo XIII estaban traducidas todas las obras de Aristóteles, pero los humanistas del Renacimiento conocían mejor la lengua griega y se propusieron renovar las traducciones medievales que no en pocas ocasiones descalificaron porque no conocían la lengua de partida, ni de llegada. Estos traductores modernos pensaron que el latín medieval era muy malo sintácticamente y estilísticamente. Pero también se criticó que las palabras latinas elegidas para traducir los términos griegos no eran las adecuadas. Por tanto, se esforzaron no sólo por mejorar el latín, la sintaxis y el estilo de los textos, también se propusieron algo más peligroso: proceder a un cambio de la terminología para presentar un Aristóteles y una filosofía aristotélica diferentes a los acuñados y transmitidos por la tradición medieval.

Además se tradujeron por primera vez obras como la *Ética a Eudemo* y la *Mecánica*. En esta época tanto la *Política* como la *Ética a Nicómaco* adquirieron una gran importancia porque los humanistas consideraron que ambos textos resumían de forma clara, coherente y completa el conjunto de cuestiones planteadas sobre la moral, la actividad política y social del ser humano y la educación¹¹⁸.

El éxito de la filosofía aristotélica es inseparable y estuvo acompañado del surgimiento de corrientes antiaristotélicas. La rebelión se produjo tanto contra la autoridad de las ideas de Aristóteles como contra la interpretación que hicieron de ellas algunos autores medievales. Las críticas a Aristóteles, por ejemplo, de Petrarca, Bruno o Galileo no tuvieron efectividad inmediata porque fueron realizadas de forma aislada y no lograron formar un *corpus* doctrinal alternativo en su tiempo, pero prepararon la llegada de nuevos desarrollos científicos y filosóficos. Sin embargo, se puede destacar la crítica que tuvo éxito en el ámbito de la lógica que comenzó Lorenzo Valla y llevaron a término Pedro Ramos y Nizolio que lograron reformar la lógica aristotélica¹¹⁹. La propuesta de estos autores estuvo vigente en las escuelas de Alemania e Inglaterra durante el final del siglo XVI y hasta fines del siglo XVII. Y, finalmente, la obra de Luis Vives conocido con el título breve *De tradendis disciplinis*¹²⁰ trató de “sustituir el conocimiento medieval por una enciclo-

117. Véase P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Ed di Storia e Letteratura, Roma, 1956, pp. 337-353 y *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 65.

118. C.J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and Its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Variorum, Aldershot, 1997.

119. Véase M. Fingold (ed.), *The Influence of Petrus Ramus: Studies in Sixteenth and Seventeenth Centuries Philosophy and Sciences*, Schwabe, Basel, 2001.

120. L. Vives, *Iohannis Ludovici Vivis Valentini, olim rhetoric professoris in Collegio Corporis Christi apud Oxonienses. Libri XII. De disciplinis. Hi de corruptis artibus doctissimi viri notis, illi de*

pedia clásica humanista de la sabiduría, y ejerció en toda la educación occidental una influencia profunda y vasta”¹²¹.

El aristotelismo en la Edad Moderna tuvo una amplísima repercusión en todos los ámbitos del saber, autores como Leonardo Bruni, Pietro Pomponazzi, Philip Melanchton, Francisco Suárez, William Harvey y Galileo Galilei, que muestran el amplio espectro de los saberes humanos, están influenciados de una u otra forma por las ideas, los planteamientos y los métodos de Aristóteles¹²².

El método humanista que emplearon Bruni, Ermolao Barbaro y Angelo Poliziano, para estudiar, traducir –como se ha visto antes– y comentar las obras de Aristóteles fue diferente al seguido en la Edad Media y en parte fue una reacción contra los escolásticos medievales. Estos autores centraron su atención en el estudio filológico de las palabras y en el sentido de las oraciones. Pero la gran innovación fue considerar los textos dentro del contexto histórico que servía como marco de referencia a los contenidos de las obras.

El aristotelismo moderno, del que se nutrieron tanto los pensadores católicos como los protestantes, recibió muchas influencias de los planteamientos filosóficos de los autores medievales, “el núcleo de la filosofía aristotélica en los comentarios y en los manuales de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, era el mismo que en la Edad Media”¹²³. Por esta razón se puede decir que entre el aristotelismo medieval y el moderno existió un nexo de unión y elementos comunes que muestran una fusión entre ambos¹²⁴.

Sin llegar a formar una escuela unitaria, que por otra parte era imposible porque el aristotelismo fue una corriente de pensamiento muy variada, duradera en el tiempo, extensa en el espacio y muy diversa. En ambas edades, la medieval y la moderna, podemos encontrar elementos y planteamientos semejantes, porque para todos Aristóteles y su filosofía eran la *verdadera* filosofía, el único autor que había sido capaz de exponer de forma completa, sistemática y armónica las distintas parcelas del conocimiento humano. Era la autoridad filosófica y científica indiscutible y, también, el único pensador que podía proporcionar los contenidos necesarios e imprescindibles para establecer un *curriculum* educativo que formara a los alumnos que lo siguieran, sobre todo, en las universidades.

Las universidades durante el Renacimiento, el Humanismo y el Barroco siguieron usando, básicamente y con algunas excepciones concretas, los mismos instrumentos docentes que en la Edad Media para transmitir los conocimientos: la *lectio*, la *disputatio* y la *repetitio*. La diferencia entre uno y otro período se puede establecer en la calidad, la erudición y la sofisticación en el uso de esta metodología.

tradendis disciplinis cuiusdam studiosi Oxoniensis annotationibus illustrati. Cum indice copioso, William Stansby, London, 1612.

121. P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 69. Véase también la crítica más profunda que tuvo el aristotelismo: la descalificación de su filosofía natural, pp.69-72.

122. Véase P.O. Kristeller, “Humanism and Scholasticism in Italian Renaissance”, *Bizantino* 17, 1944-45, pp. 346-374.

123. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 41.

124. La única tendencia aristotélica que los humanistas no aceptaron, o la tomaron con restricciones, fue el averroísmo.

Los textos que se utilizaban en las universidades no fueron sólo leídos en el ámbito académico, y el caso de Aristóteles es paradigmático: sus textos formaron parte de bibliotecas monacales, universitarias, reales, de familias ricas y nobles, etc. Sus lectores por tanto fueron, además de profesores y alumnos de las universidades, nobles, reyes, príncipes, altos funcionarios, monjes, obispos, jefes militares. Podemos concluir que la lectura de Aristóteles tenía sentido y decía algo valioso e importante a un conjunto muy diverso de personas y durante mucho tiempo. La razón que explica este hecho es que los textos de Aristóteles contenían unas ideas ordenadas y explicadas de manera adecuada para satisfacer el ansia de conocimiento, pero también para explicar y hacerse cargo de la situación vital de cada uno de los lectores y, también, la lectura de Aristóteles mostraba el nivel de formación según la lengua en la que se pudiera leer, el texto original en griego era para una minoría, la mayoría lo pudo disfrutar en latín y un grupo en su lengua vernácula, pues poco a poco se fueron multiplicando las traducciones al francés, inglés, alemán, español e italiano.

Si en la Edad Media la forma de difundir el contenido de las obras de Aristóteles fue primero traducirlas, luego copiarlas a mano y, finalmente, comentarlas, la Edad Moderna siguió con el mismo sistema pero añadió un elemento fundamental que alteró la posibilidad de acceder y de poseer libros: la imprenta.

La imprenta permitió realizar ediciones bilingües, producir libros más baratos y, además, generar una nueva literatura aristotélica en forma de colecciones de frases¹²⁵, libros escolares¹²⁶, compendios¹²⁷, estudios introductorios, *quaestiones*¹²⁸, paráfrasis¹²⁹, *tabulae*¹³⁰, tesis, tratados, *observationes*, *scholia*, biografías¹³¹, etc.

A pesar de todo este proceso de innovación y de presentación de las ideas y del contenido de los textos de Aristóteles, la forma más completa de exponerlos y discutirlos fue el comentario que “era ciertamente el instrumento favorito para estudiar al Filósofo. Este método comenzó a perder relevancia a principios del siglo XVII, aunque las obras de los jesuitas de Coimbra y de Julius Pacius en verdad muestran que el comentario no murió de muerte súbita durante los años en los cuales Galileo y Francis Bacon se estaban formando. El detallado, incisivo y multifacético comentario filosófico era todavía uno de los medios más habituales para estudiar Aristóteles. Fue desarrollado en las universidades medievales y continuó sin interrupción a lo largo del Renacimiento; no sólo se preparó una cantidad muy grande de co-

125. C. B. Bernardi, *Seminarium totius philosophiae Aristotelicae et Platonicae, necnon Stoicae*, Jac. Stoer & Fr. Faber, Gêneve, 1599.

126. John Case, *ABCedarium moralis Philosophiae ... omnibusque tyronibus virtutum studiosis scriptum et commendatum*, Joseph Barnes, Oxonii, 1596.

127. Sebastiani Foxii Morzillii Hispalensis, *Ethicae philosophicae compendium, ex Platone, Aristotele aliisque optimis quibusque autoribus collectum ...*, J. Oporinus, Basileae, 1566.

128. Alberto de Sajonia, *Quaestiones in Aristotelis libros de celo et mundo*, Antonius de Carcano, Patavini, 1481.

129. Jacques Lefèvre d'Étaples, *In hoc opere continentur totius philosophiae naturalis paraphrasae...*, H. Estienne, Parisiis, 1510.

130. Johann Stier, *Precepta doctrinae logicae, ethicae, physicae, metaphysicae, sphaericaeque brevibus tabellis compacta*, editio quarta, Roger Daniel, Londoni, 1652.

131. Walter Burley, *De vita et moribus philosophorum*, Arnold ter Hoernen, Coloniae, 1482; Leonardo Bruni, *Vita Aristotelis en Plutarco, Vitae paralellae*, Udalricus Galus, Romae, 1470.

mentarios nuevos, sino que también muchos comentarios medievales fueron reimpresos una y otra vez. Algunos, como los de Tomás de Aquino, fueron reproducidos frecuentemente a lo largo del siglo XVI. Otros, incluso los comentarios de Buridan sobre los *libri naturales*, parecen haber perdido el interés de los lectores después de la década de 1520, aunque hubo algunas reapariciones posteriores. Las obras del siglo XV, por ejemplo los escritos de Johannes Versoris sobre literalmente todo el *Corpus Aristotelicum*, fueron sorprendentemente populares durante las primeras décadas de la imprenta pero cayeron rápidamente en el olvido poco después de 1500, aun cuando algunos de los primeros protestantes alemanes todavía seguían leyendo su comentario sobre la Metafísica. En Polonia estas exposiciones continuaron siendo acogidas durante varias décadas más que en Europa Occidental¹³². Y prueba de esta importancia es que entre 1500 y 1650 se escribieron y editaron más comentarios que en el milenio precedente.

Para entender el éxito y la difusión del aristotelismo tenemos que hacer referencia, aunque sea de forma muy somera, a la historia de las traducciones latinas de la obra de Aristóteles¹³³.

La traducción al latín de los textos de Aristóteles fue un proceso largo y complicado en el que los traductores de forma reiterada y frecuente se enfrentaron y discutieron sobre los términos y el método mejor para trasladar al latín el sentido de los textos griegos de Aristóteles.

Las traducciones se hicieron en cuatro momentos históricos concretos que podemos resumir en:

- A fines del siglo IV ya se ha citado el esfuerzo de Mario Victorino y otros autores de los que no conservamos ningún texto.
- Comienzos del siglo VI. Son las traducciones de los tratados de lógica de Boecio.
- Entre 1130 y 1280. En estos años se tradujeron del griego la mayoría de las obras de Aristóteles, en algún caso incluso se hizo más de una versión, que sirvieron para que el aristotelismo en la Plena Edad Media se introdujera en las universidades y los pensadores conocieran las ideas y la filosofía de Aristóteles.
- Entre 1400 y 1600 es el momento en el que se traducen al latín de nuevo la totalidad del *Corpus Aristotelicum*, se corrigen las versiones medievales, se editan los textos por vez primera bilingües, se hacen varias ediciones de las obras completas y se traducen a las lenguas vernáculas algunas obras.

El aristotelismo moderno es deudor de la última fase en la que se traducen una y otra vez los textos tratando de ofrecer a los lectores la verdadera filosofía de Aristóteles en el latín más preciso y más literario posible¹³⁴. Por esta razón “desde el si-

132. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., pp. 64-65.

133. Véase un tratamiento más amplio Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., pp. 79-104.

134. E. Garin, “Le traduzoni umanistiche di Aristotele nel secolo XV”, *Atti e memoria dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali La Colombaria*, 8, 1951, pp. 57-104.

glo XVI en adelante los traductores tomaron real conciencia de que eran parte de una tradición histórica de interpretación cultural y se sintieron forzados a tomar una posición —positiva o negativa— con respecto a las traducciones anteriores de la misma obra”¹³⁵, porque los traductores y los filósofos pensaron que no podía haber una versión definitiva que fuera válida en todo tiempo y lugar. Por el contrario, admitieron que cada generación tenía que asumir la responsabilidad de hacer sus lecturas y sus traducciones de la obra de Aristóteles¹³⁶.

Los traductores modernos de las obras griegas de Aristóteles mantuvieron una constante polémica sobre cómo había que traducir los términos y todos los textos, criticaron la dureza del latín bárbaro de los medievales, la farragosa organización de sus argumentos y la obsesión por las distinciones. En este proceso comenzaron por criticar las traducciones medievales de G. de Moerbeker y otros que habían utilizado el método de *verbum e verbo*, palabra por palabra que según ellos no mostraba el contenido exacto y la profundidad filosófica de los textos de Aristóteles. Como alternativa propusieron varios métodos¹³⁷. Citemos algunos ejemplos destacados.

La traducción de textos griegos al latín se encuentra entre las actividades más importantes que desarrollaron los humanistas en Italia desde fines del XIV hasta bien entrado el siglo XVI. Los dos primeros que podemos destacar son Leonzio Pilato¹³⁸ que comenzó a reformar algo el estilo medieval, pero en muchas ocasiones siguió siendo fiel al método de palabra por palabra. Sin embargo, a finales del siglo XIV llegó a Italia el bizantino Manuel Chrysoloras¹³⁹, quien criticó el método medieval diciendo que llegaba a destruir y anular el sentido de una palabra en griego, y se propuso establecer los principios de una nueva técnica de traducción que consistió en partir del significado original en la lengua griega y pasarlo a la lengua de llegada, el latín, sin cambiar la significación propia del término¹⁴⁰. De este modo, comenzó a extenderse una actitud y un calificativo hacia los traductores medievales: usaban barbarismos, violentando en sus traducciones tanto la lengua griega como la latina.

Leonardo Bruni Aretino en su obra *De interpretatione recta* de 1420 afirmó que ni la técnica de palabra por palabra, ni la transliteración de términos servían para traducir los textos griegos, y que había que buscar frases completas a la correspondiente construcción latina siguiendo el orden y la composición de la lengua latina antes que la griega, “nadie debería quejarse de las deficiencias del idioma la-

135. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 81.

136. Véase H. Harth, “Leonardo Brunis Selbstverständnis als Übersetzer”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 50, 1968, pp. 41-63 y P.O. Kristeller, “Der Gelehrte und sein Publikum im späten Mittelalter und in der Renaissance”, *Medium Aevum vivum: Festschrift für Walther Bulst*, Winter, Heidelberg, 1960, pp. 212-230. Sin embargo, en la Edad Media entre 1280 y 1400 no se volvieron a traducir los textos que estaban ya en latín, porque no se sintió la necesidad de mejorar las traducciones, o bien no se consideró necesario hacer de nuevo el esfuerzo por poner en latín unos textos que ya estaban disponibles en esa lengua común.

137. Véase E. Garin, “Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV”, cit., pp. 58-61.

138. A. Pertusi, “Leonzio Pilato e la tradizione di cultura italo-greca”, *Byzantino-Sicula*, 2, 1966 pp. 66-84; *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio: le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma, 1979; “Leonzio Pilato”, en *Dizionario critico della letteratura italiana*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1974, pp. 97-112; S. Giofrè, *Leonzio Pilato*, Rubbertino, Soveria Mannelli, 2005.



Leonardo Bruni Aretino realizó nuevas traducciones latinas de la *Política* que tuvieron mucho éxito entre los humanistas. A la derecha, Jacques Lefèvre d'Étaples uno de los más importantes representantes del humanismo aristotélico francés en el primer tercio del siglo XVI.

tino. En verdad es extremadamente rico no sólo por su capacidad para expresar todo lo que se quiera, sino también porque puede hacerlo con un buen estilo”¹⁴¹.

Estas palabras no cayeron en saco roto. En poco tiempo se renovaron y tradujeron en Italia todas las obras de Aristóteles usando nuevos textos griegos y traductores venidos de Bizancio que conocían bien ambas lenguas: Argyropulos, Bessarión¹⁴², Gaza, Trapezuntio¹⁴³, y otros autores latinos como Filelfo y Tifernas. Además este impulso editorial se vio favorecido por varios hechos externos: el mecenazgo de

reyes, príncipes, altas dignidades eclesiásticas y nobles, un público culto que quería enriquecer sus bibliotecas con códices y textos de excelente factura y, finalmente, el gusto y el interés que en diferentes grupos sociales había suscitado la obra de Aristóteles.

Estas circunstancias favorecieron que se abordaran empresas antes muy complicadas como fue la edición de las obras completas, las ediciones bilingües griego-latín, un buen número de traducciones a las lenguas vernáculas y nuevas traducciones al latín siguiendo distintos métodos¹⁴⁴. Un autor como Johannes Argyropulos tra-

139. L. Thorn-Wickert, *Manuel Chrysoloras (1350-1415): eine Biographie des byzantinischen Intellektuellen vor dem Hintergrund der hellenistischen Studien in der italienischen Renaissance*, Lang, Frankfurt am Main, 2006.

140. Véase L. Bertalot, “Cincius Romanus und seine Briefe”, en P.O. Kristeller (ed.), *Studien zum itelianschen und deutschen Humanismus*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1975, Vol. 2, p. 133. “... ferebat Manuel ... conversionem in Latinum ad verbum minime valere. Nam non modo absurdum esse asseverabat, verum etiam interdum Graecam sententiam omnino pervertere. Sed ad sententiam transferre opus esse aiebat hoc pacto, ut ii qui huiusmodi rebus operam darent, legem sibi ipsis indicarent, in nullo modo proprietates Graeca immutaretur...”. (Manuel [Chrysoloras] sostenía que la traducción al latín *ad verbum* es de poco valor. Afirmaba que no sólo no tiene sentido, sino que en ocasiones incluso llega a destruir completamente el significado del griego. Pero decía que la tarea era traducir el significado de tal manera que quien hiciera el trabajo aceptara el principio de que la significación propia del griego no debería ser cambiada bajo ninguna circunstancia).

141. Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften*, ed. H. Baron, B.G. Teubner, Leipzig, 1928, p. 78: “Neque vero mihi quisquam obicierit Latinae linguae inopiam. Nam illa quidem abunde locuples est, nec ad exprimendum modo quovis, verum etiam ad exornandum satis modo ipsa sciatur”.

142. Véase L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, F. Schöningh, Paderborn, 1920; G. Podskalsky, *Von Pothios zu Bessarion*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2003; J. Monfasani, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Émigrés*, Variorum, Aldershot, 1995; P. Moraux, *D'Aristote à Bessarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec*, Presses d'Univ. de Laval, Québec, 1970.

143. G. Trapezuntius, *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, Pertius de Cenco, Venetiis, 1528.

144. F.E. Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1601*, Valentin Koerner, Baden-Baden, 1984, 2ª ed. corregida y aumentada.

dujo durante treinta años usando una técnica de la traducción por perífrasis para conseguir transmitir el sentido exacto del texto aristotélico. Sus traducciones tuvieron una amplia aceptación y fueron utilizadas hasta finales del siglo XVI.

A finales del siglo XV Jacques Lefèvre d'Étaples junto con Briçonnet y Vatable desplazaron el centro de las traducciones a Francia y trataron de reemplazar las versiones medievales por otras con un estilo más elegante y con un latín más clásico, entre ellos podemos citar a Joachim Périon¹⁴⁵, Juan Ginés de Sepúlveda, Jacobo Carpentario, Francesco Vimercato¹⁴⁶. Todos ellos, con más o menos fortuna, trataron de poner a disposición de los lectores un Aristóteles en latín que unas veces se alejaba del texto original, otras cedía a las exigencias de los principios de la retórica o del estilo literario y, en no pocas ocasiones, seguía la estela de los traductores medievales introduciendo algunas mejoras.

El Renacimiento fue el momento final en el que se hizo un esfuerzo intelectual y editorial tan importante que dio como resultado un aumento significativo de las ediciones bilingües –griego y latín– en dos ocasiones¹⁴⁷, y la edición de las obras completas en latín en cuatro¹⁴⁸ y en griego una vez¹⁴⁹. Las traducciones realizadas en este momento y hasta 1600 se reeditaron en varias ocasiones; salvo raras excepciones, no se volvió a traducir ningún libro de Aristóteles. No obstante este esfuerzo determinó que Aristóteles fuera perfectamente conocido y estudiado en toda Europa hasta la segunda mitad del siglo XVII.

En el siglo XIX y principios del XX las obras de Aristóteles despertaron el interés de los historiadores del pensamiento y de los filólogos –que hicieron nuevas ediciones críticas de sus textos– de algunas universidades de Inglaterra, Alemania, Francia, Bélgica y los Estados Unidos de América, que consideraron a Aristóteles como una de las mentes más brillantes de la cultura clásica griega y de la historia de la humanidad¹⁵⁰.

Chr. B. Schmitt concluye que “más o menos después de 1650 la reimpresión de las obras de Aristóteles traducidas al latín no fue muy común y el interés general por sus escritos disminuyó rápidamente –con unas pocas excepciones significativas–. Todo esto fue por lo general el resultado de los logros de la *nueva ciencia* que

145. Périon trató de aplicar las teorías de Mario Nizolio, y tradujo a Aristóteles en un latín que imitaba la estructura ciceroniana. Su intento fue criticado y cayó en el olvido porque sus traducciones no fueron incluidas en las ediciones de las obras completas, por ejemplo, la de Guillermo de Val de 1619. Los filólogos Nicolás Grouchy, Jacques Louis d'Estrebay y Denys Lambin criticaron sus versiones afirmando que no son fieles al texto y que carecen de la elegancia suficiente, relegándolas al olvido. Aunque también tuvo sus defensores, por ejemplo, Agostino Faba que utilizó en su comentario al *De anima* la versión de Périon.

146. Vimercato trató de olvidarse de las exigencias del estilo literario y de la retórica, para centrarse en una tarea sencilla: trasladar al latín lo que estaba en griego.

147. *Opera*, Gulielmus Lemarius, Lugduni, 1590 y *Opera*, Typis Regiis, Paris, 1619.

148. *Opera*, And. Torresanus & Bart. de Blavis, Venetiis, 1483; Ioannes Frellonius, Lugduni, 1549; Iunta, Venetiis, 1550-1552 y Ioannes Hervagius, Basileae, 1563.

149. *Opera*, Aldus Manutius, Venetiis, 1495-1498.

150. Véase los trabajos de L. Siep, “Deutscher Idealismus: G.W.F. Hegel” y G. Hartung, “Deutschland im 19. Jahrhundert: Tredelenburgs Naturrechtskonzeption und ihre Wirkungsgeschichte”, ambos en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ‘Politik’ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 276-296 y pp. 297-319 respectivamente.

en la mayoría de los campos brindó mejores alternativas. Al mismo tiempo, el latín como lenguaje cultural utilizado para escribir obras filosóficas y científicas comenzó a declinar. Consecuentemente, en el siglo XVIII vemos un creciente interés en traducir autores clásicos como Aristóteles a varios idiomas vernáculos, si bien generalmente sólo de aquellas obras que conservaban cierta popularidad. En resumen, la influencia de Aristóteles declinó después de la segunda mitad del siglo XVII y con ello decayó el hábito de leer sus obras en latín. A comienzos del siglo XIX hubo una recuperación del interés en Aristóteles y en la filosofía y la ciencia antiguas en general, desde un punto de vista histórico. Aristóteles y Teofrastró fueron entonces leídos e interpretados no como antecedentes de la ciencia y la filosofía válidas, sino más bien como figuras históricas a ser estudiadas en vista de la luz que sus escritos pudieran arrojar sobre determinados problemas históricos. Con ello advertimos la reimpresión de algunas traducciones renacentistas de autores clásicos. La traducción de Plotino hecha por Ficino fue enmendada y reimpresa por su editor del siglo XIX, como también varias traducciones renacentistas de las obras individuales de Aristóteles fueron revisadas por hombres como Bekker y Firmin Didot. Por entonces sólo faltaba un pequeño paso para iniciar proyectos tales como el *Aristoteles latinus*¹⁵¹.

Hasta aquí, de forma muy resumida, el *iter* del aristotelismo occidental hasta llegar a la Europa cristiana medieval y moderna, que es lo que se va a exponer a continuación, centrando la atención en lo más propio de este estudio, la fortuna de la *Política* en Europa hasta la Ilustración, con una referencia a los comentarios y versiones de la *Política* en España.

151, Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit. pp. 103-104.

CAPÍTULO 3

LA POLÍTICA EN LA HISTORIA DE EUROPA

En este capítulo se pretende narrar cómo la *Política* fue un libro que tuvo una importante influencia en la historia del pensamiento político europeo durante cinco siglos. Es un relato breve de cómo la *Política* fue un texto buscado, leído, comentado, asimilado, utilizado y discutido en las largas controversias entre los pensadores que reflexionaron sobre la realidad social y política que exigía respuestas fundamentadas, y encontraron algunas, por no decir todas, en esta obra de Aristóteles porque allí estaban tratados de forma sistemática, ordenada y concisa los principales problemas que aquejan a las sociedades, a los regímenes políticos, a las formas de estado y de gobierno, con un vocabulario preciso en el que se expresaban conceptos políticos complicados. En suma, la *Política* fue considerada como una enciclopedia ordenada y sistemática que servía para entender, enseñar y, a veces, poder aplicar sus soluciones a los problemas que la sociedad europea estaba viviendo¹⁵².

En esta parte del libro se mostrará por qué la *Política* de Aristóteles fue importante para la historia del pensamiento político medieval y moderno. Ahora se va a bucear en una amplia tradición de pensamiento que tuvo como eje central las obras de Aristóteles, y, más en concreto, la *Política*, que fue, por ejemplo, un texto fun-

152. Existen muchos trabajos sobre el pensamiento político medieval y moderno, entre ellos, por su carácter más genérico podemos destacar los siguientes. R.W. y A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols., Blackwood, Edinburgh 1906-1936; E. Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols., Routledge & Kegan Paul, London, 1954; C.H. MacIlwain, *The Growth of Political Thought in West from Greeks to the End of Middle Ages*, MacMillan, New York, 1932; J.B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, Hutchinson, London, 1958; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1: *The Renaissance*, Vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, London, 1965, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London, 2ª ed. 1966.

damental para las dos confesiones religiosas en las que quedó dividida Europa desde la Reforma Protestante de Lutero. No es casualidad que las ideas y los textos de un autor fuera utilizada por ambas tradiciones. Esta realidad nos muestra la importancia y la influencia que tuvo la filosofía de Aristóteles en la configuración del pensamiento político, jurídico, moral y económico occidental.

1. ¿POR QUÉ SE ELIGIÓ LA LECTURA DE LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES?

En este epígrafe se intentará mostrar cómo la *Política* de Aristóteles fue desde su primera traducción latina en el último tercio del siglo XIII, una obra fundamental en el desarrollo, consolidación y renovación del pensamiento político europeo hasta finales del siglo XVII¹⁵³, porque durante generaciones los europeos la comentaron y buscaron elementos para entender y, a veces, intentar solucionar los problemas sociales y políticos. La *Política*, como otras obras de Aristóteles, durante siglos fue el punto de partida para muchas investigaciones, ofreciendo distintas perspectivas para comprender la realidad social y política que los hombres estaban construyendo y desarrollando¹⁵⁴.

Está fuera de toda duda que las ideas políticas de Aristóteles tuvieron importancia y vigencia en la Europa medieval y moderna, pero hay que ir más allá de un mero ejercicio histórico o erudito. En este trabajo se trata de ofrecer las líneas maestras por dónde discurrió una tradición de pensamiento político que dominó la escena europea durante siglos, y que fue arrinconada con el advenimiento de otro paradigma intelectual, político y social que desembocaría en la Ilustración¹⁵⁵.

Hasta los tiempos modernos, el pensamiento de Occidente estuvo condicionado por un acontecimiento capital: el encuentro del mensaje cristiano con la cultura de la Antigüedad. Todos los grandes problemas intelectuales se relacionan con esta conjunción. Sólo al final del Renacimiento los hombres se ven dominados por otras preocupaciones, nacidas del choque de la misma sabiduría cristiana, penetrada ya de helenismo, con una concepción de las cosas completamente renovada por el pro-

153. Véase el estudio preliminar de J. Aubonnet, *Aristote. Politique*, Les Belles Lettres, Paris, 1960, pp. CXX-CXCVI en el que expone el destino, la fortuna y la influencia de la *Política* en la historia del pensamiento europeo desde la edad antigua hasta los autores contemporáneos y J.M.H. Thijssen, "Alcune riflessioni su continuità e trasformazione dell'aristotelismo nella filosofia del Rinascimento (e del Medioevo), 175-200", en G. Briguglia, *Medioevo in discussione: temi, problemi, interpretazioni del pensiero medioevale*, Unicopli, Milano, 2001.

154. En el Anexo se ofrece una lista de algunos autores medievales, modernos y contemporáneos que dedicaron sus esfuerzos a entender y difundir las ideas de la *Política*. Véase L.J. Daly, "Medieval and Renaissance Commentaries on *Politics* of Aristotle", *Duquesne Review*, 13/1, 1968, pp. 41-55.

155. Véase S. Suppa, "Aristotelismo politico e ragione di Stato nell'Encyclopédie di Diderot e d'Alembert", en A. Enzo Baldini (ed.), *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1995, pp. 287-312; A. Neschke-Hentschke, "Niederländischer Protestantismus: Hugo Grotius" y L. Kauffmann, "England im 17. Jahrhundert: Thomas Hobbes" en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 232-251 y pp. 252-275 respectivamente; M. Riedel, "Aristoteles-Tradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Zu ersten deutschen Übersetzung der *Politik* durch Johann Georg Schlosser", en *Alteuropa und die Moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, pp. 278-315.



Donato Acciaiuoli, patricio florentino que comentó varias obras de Aristóteles.

greso de la ciencia y la técnica. La atención no se dirigirá hacia un pasado que sobrevive, sino, hacia un futuro en formación.

Es un esfuerzo que profundiza en la comprensión del pasado, con el fin de ofrecer soluciones al presente para mejorar la sociedad en el futuro. Este fue el propósito que Aristóteles y los aristotélicos de todos los tiempos buscaron: concretar y mejorar el ideal humano de vivir en una sociedad justa, regida por un derecho justo que fomente y asegure unas relaciones humanas armónicas y cooperativas. Este programa lo desarrolló Aristóteles y lo heredaron los comentaristas en diferentes momentos históricos, con distintos puntos de vista y diversa formación filosófica. Podemos preguntar por qué la *Política* interesó tanto a los europeos durante casi cinco siglos¹⁵⁶.

Se pueden encontrar muchas razones que animaron a cada autor a leer y a comentar la *Política*. Los europeos de todos los tiempos las percibieron. En esta obra verdaderamente grande e importante para el pensamiento occidental –en el ámbito de la reflexión política no son tantas– nace de un profundo dolor porque se había quebrado y amortizado un horizonte vital profundamente humano: la *pólis* como unidad política y social galvanizadora de las tendencias y los proyectos de los ciudadanos. En las páginas de esta obra inmortal se siente la pasión, la fuerza y la vida que rompe con el convencionalismo y los límites que habían impuesto sus antecesores.

La *Política* está escrita desde la experiencia de Sócrates, Platón y otros autores anteriores, y trata de proyectarse más allá del tiempo histórico, adentrarse en un futuro construido según la dimensión humana. El reto no era fácil: dar razón y superar todas las ideas y todas las propuestas de las filosofías y de los autores precedentes que había demostrado su fracaso. En sus páginas late la premura intensa de la vida que se escurre entre las manos. La urgencia está mediatizada y matizada por la razón que ha logrado afinarse y afilarse tras haber visto mucho, oído más y vivido intensamente. La madurez del autor queda superada por la pasión, gana en sutileza el análisis. Las páginas de la *Política* están llenas de imágenes, ejemplos, metáforas y exhortaciones que atraen a la mente y al corazón, y se alojan en la vida intelectual para no abandonarla más. Por eso la *Política* recorrió, recorre y recorrerá toda la historia del pensamiento político humano.

La *Política* en estos cinco siglos tuvo muchas lecturas porque parece evidente que es esta la única forma de conseguir la comprensión de un pensador genial que intentó reflexionar sobre los problemas profundamente humanos. Y es precisamente este su gran valor: el haber estudiado y pensado con profundidad, rigor y coherencia las constantes que afectan al modo de ser hombre para llegar a darle una solución o, al menos, intentar comprenderlas mejor.

156. Las ideas que vienen a continuación han sido desarrolladas en S. Rus Rufino, "Introducción" en Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, 2004, pp. 26-43.

Aristóteles se planteó de forma urgente una cuestión acuciante, la misma que los europeos de los siglos XIII al XVII se preguntaron en varias ocasiones y en diferentes circunstancias históricas: ¿se puede restaurar el pensar teórico sobre los problemas humanos de una forma integral? Esta pregunta se formulaba en un ambiente en el que la filosofía no gozaba de buena salud, porque se había aislado al prescindir de no pocos ámbitos del conocimiento de la realidad, y no era capaz de hacerse cargo de los problemas más importantes y urgentes. Curiosamente, toda situación crítica humana se define como un aumento de retórica y un aminoramiento de la filosofía, esto es, una desconexión entre el lenguaje y la realidad, que, en cierta manera, Aristóteles acierta a solucionar mediante una reposición de un pensamiento auténticamente filosófico. Por tanto, su filosofía política trató de ser una auténtica solución a los problemas políticos teóricos y, en parte, prácticos, como se puede ver en los juicios sobre ejemplos históricos que se recogen constantemente en la *Política* –en especial cuando trata de un tipo de régimen concreto–. Estas respuestas se producen cuando la política ha perdido su razón de ser, cuando ésta ha dejado paso a la cruda *praxis*, a la acción política que busca sólo resultados inmediatos, sin considerar que el futuro hay que articularlo mediante una reflexión profunda de los problemas que afectan a la convivencia humana en comunidad que es una tendencia natural del ser humano.

Hay muchas razones que justifican el interés renovado y reiterado por conocer, leer y comentar la *Política* durante estos cinco siglos. Se expondrán sólo algunas de ellas, las que se consideran más importantes y responden a la cuestión ¿Qué podía aportar y decir esta obra de Aristóteles a los europeos medievales y modernos? ¿Qué sentido tenían para un ciudadano de estos siglos las ideas contenidas en la *Política*? ¿Podían tener validez algunas de sus muchas ideas sobre la organización político social? La respuesta afirmativa a estas y otras cuestiones fueron las que sirvieron de acicate para justificar tanto el descubrimiento como la difusión de la *Política* en Europa de generación en generación.

Por tanto, podemos afirmar que, en primer lugar, es importantísimo el reto que el mismo Aristóteles se propuso a sí mismo: tras afirmar la naturalidad de la *pólis* y la tendencia natural del hombre a vivir en comunidad organizada, busca cuál es la mejor ciudad, la comunidad política más adaptada al modo de ser del hombre. Parece que esta cuestión, profundamente filosófica, es radical, esto es, suscita muchas otras relacionadas con la calidad de vida de los ciudadanos que viven en comunidad. Son éstas las preguntas a las que Aristóteles va respondiendo y desgranando en su obra con más o menos acierto. La *Política* fue escrita para contestar a estas cuestiones. La lectura de esta obra, podía llevar a plantear a los europeos preguntas similares sobre la cuestión fundamental: qué vida merece la pena ser vivida, esta pregunta previa no está, en modo alguno, explicitada en la vida social y política de estos siglos, por eso la *Política* fue durante mucho tiempo un texto académico que se estudió y discutió en las aulas de las universidades, pero no fuera de ellas, y, en el mejor de los casos, tuvo una influencia limitada entre los que no eran universitarios.

Para los autores y pensadores medievales y modernos la voz de Aristóteles es la voz de la verdadera filosofía, de la experiencia que se recoge de forma clara, ordenada, sistemática y bien argumentada en un texto, es la voz del sentido común¹⁵⁷,

que sonó en el pasado de la Grecia Clásica de manera también atendible en el presente: los orígenes tienen algo que enseñar porque alcanzaron una altura que en algunos aspectos no siempre se han conservado después.

En modo alguno se puede mantener el falso prejuicio de que el pasado es inferior al presente. Los comentaristas vieron en la *Política* un progreso, y usando los textos de Aristóteles pensaron que podían alcanzar una altura intelectual semejante y aprender de un pensador que había llegado a las cotas más elevadas del pensamiento político. Por eso, para muchos descalificar a Aristóteles suponía descalificarse a uno mismo, y echar por tierra toda una fecunda tradición de pensamiento que había mostrado su capacidad para analizar y ofrecer soluciones a problemas sociales y políticos. Pero en muchos casos el interés por Aristóteles y de su presunto renacimiento fue más un producto sometido a la moda que un modelo de pensamiento, de análisis y de reflexión.

La lectura de la *Política* sorprendió por la riqueza de la experiencia alcanzada por los griegos en este campo¹⁵⁸. La contemplación de la preeminencia de las monarquías y los imperios de Europa durante siglos resultó una realidad aterradora en su justificación teórica y en su verdad práctica. Este miedo paralizó a los pensadores y no les permitió dar una respuesta de altura a los problemas políticos que tenían planteados, porque entre otras razones se había perdido la altura especulativa que tuvo Aristóteles. Los autores de estos siglos consideraron su mundo, en muchas ocasiones, como algo insípido y repetitivo que no producía nada nuevo, que las experiencias artísticas, filosóficas, políticas, jurídicas, antropológicas y culturales de los clásicos y, en concreto, de Aristóteles resistía el paso del tiempo y proporcionaba también sentido a todas las generaciones de europeos, y sus obras servían también para formar a los alumnos en la Universidad.

Que este principio no fuera conocido no lo invalida. A nadie se le escapa que el mundo clásico, aunque siempre ejerció sobre los hombres cultos de todas las edades una fascinación inextinguible debido a su peculiar altura, había sido ignorado, cuando no despreciado, durante siglos. Este desprecio, si se da, marca, como se ha dicho, el nivel intelectual en el que se sitúan a sí mismas las personas y las épocas que lo manifiestan. Trivializar a los clásicos es condenarse a volver a empezar, y perder una enorme experiencia que está disponible para ser incrementada. Su pervivencia es termómetro de las edades.

157. H. Bergson lo dijo con más precisión: "Si se elimina todo lo que proviene de la poesía, de la religión, de la vida social, como también de una física y de una biología todavía rudimentarias, si se hace abstracción de los materiales desmenuzables que entran en la construcción de este inmenso edificio, nos queda una sólida armazón, y esta armazón dibuja las grandes líneas de una metafísica, que es, a nuestro entender, la metafísica natural de la inteligencia humana". Véase *L'évolution créatrice*, en *Oeuvres*, PUF, Paris, 1970, Tomo I, p. 325.

158. George Sabine, maestro de los historiadores de las ideas políticas, afirmó que en "la concepción ateniense, la ciudad era una comunidad en la que sus miembros habían de llevar una vida común armónica, en la que había que permitir tomar parte activa a tantos ciudadanos como fuera posible, sin discriminaciones basadas en el rango o riqueza y en la que encontrasen canalización espontánea y feliz las capacidades de todos y cada uno de sus miembros. Y la Atenas de Pericles consiguió realizar este ideal en un grado considerable, probablemente en un grado mayor que ninguna otra comunidad humana" en G. Sabine, *Historia de las Ideas Políticas*, FCE, México, 1993, p. 23.

La irrupción de la *Política* en el mundo intelectual europeo provocó fascinación y rechazo con la misma intensidad. Los que tuvieron miedo, o intentaron prohibir el saludable ejercicio de neutralidad intelectual, en realidad demostraron no estar seguros ni de los fundamentos de sus opiniones, ni de la necesidad de seguir ejerciendo una crítica sobre estos fundamentos. La inercia de las mentalidades dominantes pudo durar mucho más que la inspiración en que se originaron, y constituyó un ejercicio de madurez intelectual abandonar esas mentalidades una vez descubierta la incongruencia de los autores tenidos en ellas por indiscutibles.

Ante el fenómeno del aristotelismo se adoptaron dos posiciones básicas y fundamentales. Por un lado, los que quisieron seguir pensando que lo nuevo era la única tradición sostenible, y el de los que pensaron que, dada la inanidad de fondo de ésta y de todas, no hay ninguna tradición que mantener, y en todo caso, lo mejor era seguir los planteamientos filosóficos que estaban en boga, en lugar, de adentrarse en nuevas aventuras intelectuales de dudoso valor. Sin embargo, para muchos Aristóteles era un término medio nada condescendiente, porque huía de los dos extremos con la misma firmeza, pues ambos se tocaban. Esta era una huida serena y reflexiva, que evitaba caer en un enfoque radical. Y este enfoque sólo puede adoptarse desde una actitud que tenga en cuenta todo lo que es pertinente, para construir una comunidad política en la que se vean satisfechas el mayor número posible de aspiraciones del ser humano.

Los comentaristas percibieron otra razón de peso para leer y comentar la *Política*. Su lectura proporcionaba una sensibilidad y una cultura políticas que en su tiempo no existía, o por lo menos parecía en gran medida ausente. Dicho de otro modo: la falta de cultura política debía ser remediada cambiando la idea de la política, y esto se podía conseguir con la lectura y la asimilación de la *Política*, porque en ella se encontraba algo más que el simple estudio de las constituciones de las ciudades, de los estados y del funcionamiento de los grupos políticos. Se planteaba con toda su intensidad una pregunta fundamental. ¿Cuál es la mejor comunidad política? ¿Qué medios hay que utilizar, poner en juego, para hacerla realidad y mantenerla? ¿Qué forma de estado y de gobierno es la mejor?

Esta pregunta también se formuló, como se ha planteado antes, del siguiente modo: ¿Qué vida merece la pena vivir? La *Política* de Aristóteles es, fundamentalmente aunque no exclusivamente, una teoría de la vida humana y sobre las condiciones en que ésta se desarrolla y se debe desarrollar. Esto es mucho más que una política, es una ética, una sociología, una antropología, una filosofía de la vida real y concreta, un paradigma para la formación y modelación de la vivencia humana intensa. Lo que Aristóteles mostraba en sus páginas era la necesidad de reflexionar sobre las condiciones de la vida humana. La *Política* ofrecía una visión del hombre y de la sociedad, con sus claroscuros: aciertos y errores, proyectos y frustraciones. Pero además, los medievales y modernos vieron que *Política* contenía una teoría general de la ciudad, o de la comunidad política, o de la sociedad, como se prefiera. Se trata de una reflexión sobre el modo en que los hombres mismos han organizado su convivencia y, en definitiva, de un planteamiento teórico unificador sobre los asuntos humanos que acontecen en la comunidad política y que afectan a todos los que en ella viven. Pero también es una elucidación sobre los supuestos en los que se asienta. Esa

convivencia es algo mucho más complejo que la ciudad (*pólis*) griega, y ha de ser recogida y pensada en una filosofía social o filosofía de la ciudad que recoja toda su rica pluralidad de elementos. Esta teoría general debería ser planteada desde una altura similar a la que Aristóteles alcanzó: nada mejor que utilizar su punto de llegada como punto de partida para sus lectores y comentaristas.

Otra razón de peso que encontraron para leer la *Política*, puede expresarse así: necesitaban reivindicar la *Política* de Aristóteles con la misma fuerza que su *Ética*, y no condicionada por la teología moral, porque no puede darse ésta sin aquella¹⁵⁹. Dicho de otro modo: un enfoque eticista del hombre olvidaba su dimensión política (palabra que, quiérase o no, causa disgusto a muchos moralistas y filósofos en general, como si fuera una cuestión secundaria que inoportunamente se trae a colación: una disciplina diferente que no nos debe molestar). De este modo, la teoría general de la comunidad política que se intenta desarrollar es precisamente una reflexión unificada de ética y política. Esta unificación transmuta considerablemente a la una y a la otra: la ética deja entonces de ser una disciplina que lucha desesperadamente por establecer unas condiciones subjetivas de posibilidad de valores estables, que permitan alcanzar bienes, normas y virtudes significantes para el hombre, frente a las objeciones de Trasímaco, de los *bon vivants* en general, los individualistas¹⁶⁰.

La teoría política, por su parte, dejaría de ser una reflexión, interesante sólo para unos pocos, acerca de los límites de la democracia y la teoría del poder y de los poderes. Si la ética no se politiza, nunca estará bien asentada ni podrá enfrentarse a los problemas de la ciudad, pues allí es donde se dan, en mayor medida, el bien y el mal morales¹⁶¹: la extensión de la ética de la *pólis* es, en sí misma, lo que constituye la filosofía política. No entender esto, es condenarse a una moral descomprometida y débil, desconcertada ante el individualismo y el modo actual de entender la libertad. Sin compromiso político, en el sentido genuino de la palabra, la ética deviene en un problema de conciencia o un debate teórico. Preguntarnos por qué ha desaparecido el compromiso político de la moral forma parte ya de una teoría general de la comunidad política, del Estado, que se puede elaborar a partir de los principios de la *Política*, y se esboza en el *Excursus*.

En medio de la ética descomprometida políticamente y de la teoría política ideológica o constitucional, yace una multitud de cuestiones que son las que realmente interesan a todo el mundo: cuanto sucede en la comunidad, va desde el nivel asistencial de la medicina hospitalaria, hasta el poder de los medios de comunicación, pasando por todo aquello sobre lo que se proyecta nuestra atención y nuestra conversación cotidianas. Son los problemas que realmente nos afectan y que exigen un enfoque unificado ético-político. Esto es lo que busca una teoría general de la

159. Muchos comentaristas de la *Política* también escribieron y publicaron otro sobre la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, Donato Acciaoli, Alberto Magno, Juan Buridan, Averroes, Walter Burley, Pedro Castrovól, Gilberto Crab, Jacques Lefèvre d'Étaples, Oberto Giffen, Pedro Martínez de Osmá, Juan Vettori, Juan Versor, etc.

160. Véase S. Rus Rufino y J.E. Meabe, *Justicia, Derecho y Fuerza. El pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2001.

161. Tesis que defiende el mismo Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094 b 8.

comunidad política. Por tanto, si no se lee la *Política*, se traiciona la *Ética* de Aristóteles y se pierden las cuestiones que atañen a la ciudad: nos quedamos en los fundamentos de la moral y en los casos límites.

Por último, otra justificación relacionada con las dos últimas, leer la *Política* adecuadamente es una vacuna contra los planteamientos ideológicos o las utopías de las que se alimentó durante mucho tiempo la ciencia política medieval y moderna. Aristóteles muestra un extraordinario realismo: la Grecia antigua estuvo llena, durante siglos, de divorcios, infanticidios, homosexualidad institucionalizada, venganzas, asesinatos, traiciones, ejecuciones crueles y una gran soberbia en la conducta de unos ciudadanos hacia otros, soberbia que ellos llamaron honor¹⁶². Por tanto, en la historia política de Grecia fueron ya corrientes toda clase de depravaciones morales y de tiranías. La *Política* transparente esta realidad y está escrita durante un régimen de libertad.

Este realismo nos plantea otra pregunta: ¿cómo es posible que en medio de esta situación de corrupción humana y política surja alguien capaz de creer en la virtud como cree Aristóteles? ¿Qué rigor intelectual se necesita para no ceder ante el empuje del ambiente o dar la razón a Trasímaco? Sin duda Aristóteles fue un personaje excepcional en medio de un océano de intereses no precisamente virtuosos. Por eso no puede ser tachado de idealista: sólo un profundo realismo y una vigorosa convicción intelectual pueden fundamentar unas convicciones éticas lo suficientemente arraigadas como para no ceder a la presión de los hechos o al romanticismo en la que cayeron no pocos pensadores posteriores. En caso contrario sus ideas se hubieran ido al traste y no serían estudiadas siglos después de ser formuladas. La realidad de la comunidad política es malvada, caótica e insatisfactoria, esto no se puede negar. Pero tampoco podemos retroceder ante ella, no vale ignorarla, ni aceptarla como buena. Esto es lo que hace Aristóteles. Y también lo pudieron hacer otros leyendo la *Política*.

Dicho con otras palabras, las cosas en Grecia iban mal y hay que percatarse de ello. La *Política* partió, en definitiva, de esa constatación y estima que hay que responder a la crisis. Que las cosas vayan mal no es una profesión de pesimismo, sino sencillamente ser consciente de que en la sociedad en la que vivimos los problemas se acumulan y las soluciones tardan en ponerse en práctica, porque no se tienen o porque no se aplican. Aristóteles ya dijo que había que estudiar cuál era la mejor forma de organización política de las ciudades, y también las que realmente existen “para ver lo que tengan de recto y útil, y además para que al buscar algo distinto de ellas no parezca querer dárseles de sabio, sino se vea que aplicamos este método por esto: por no ser buenas las ahora existentes”¹⁶³.

Al leer a Aristóteles es preciso ante todo no olvidar que su mirada lo recoge todo, es discernidora, distinguidora. La suya es una filosofía no excluyente, por eso mismo admite continuación. Su canon es la misma realidad antropológica, sumamente compleja y variada, pero sistémica y unida. Aristóteles no es nunca un filósofo apresura-

162. El mismo Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, 1124b 6, se hace eco de esta situación: “El magnánimo desprecia con justicia”.

163. Aristóteles, *Política* 1260b 25.

do, no niega nada que sea pertinente y se dé en la realidad: siempre resuelve mediante distinciones, sin respuestas categóricas y omniabarcantes. El sí y el no se desdobl原因 y distinguen según los casos. No es el sistema aristotélico un sistema cerrado, sino libre y, por tanto, abierto¹⁶⁴. Esta apertura actuó como un poderoso imán para atraer la atención y el interés de los pensadores medievales y modernos.

No siempre resulta fácil remitir las nociones utilizadas en la *Política* a sus fundamentos metafísicos, antropológicos y éticos, pero la unidad del pensamiento de este autor es evidente y no se puede entender una de sus obras si se la aísla de las demás¹⁶⁵. Es más, la consistencia de su pensamiento político no tiene otra raíz que esta unidad sólidamente arraigada en unas nociones metafísicas bien asentadas metódica y temáticamente.

La *Política* se fundamenta en una antropología anclada en unas nociones filosóficas, usables en cualquier reflexión teórica, independientemente del tema, y un método propio de pensarlas. Los comentaristas de todos los tiempos han visto en esta obra un paradigma para entender al hombre como ser social, como individuo que vive y convive con otros seres según las exigencias de su modo de ser en una comunidad política que puede denominarse *pólis*, reino, ciudad, sociedad, etc. Y a la vez, encontraron en ella una serena y profunda reflexión sobre cómo mejorar esa vida que define al hombre y lo destaca y lo diferencia del animal.

2. LA RECEPCIÓN DE LA *POLÍTICA* EN LA EDAD MEDIA¹⁶⁶

Hemos visto que la filosofía aristotélica fue introduciéndose lentamente en Occidente y las dificultades que tuvo para ser aceptada e incorporarse a los estudios de las universidades. Actualmente se conoce bastante sobre el origen y el desarrollo del aristotelismo político en la Edad Media, especialmente desde el siglo XIII¹⁶⁷.

164. W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México, 1984, p. 426: "El alma del pensamiento de Aristóteles no es el juntar, sino el dividir, y esto no como principio de construcción, sino como instrumento de investigación viva. Por eso su sistema resulta provisional y abierto en toda dirección".

165. Un ejemplo es la dificultad de M.P. Nichols, *Citizens and Statesmen*, Rowman & Littlefield, Savage, 1992, p. 134 donde no llega a entender, por ejemplo, la distinción entre las diversas clases de *autarquía* por no relacionarlas con el concepto metafísico de *enérgeia*, que es el que en el párrafo 1325b 14-23 establece las distinciones precisas. El estudio de la misma autora –páginas 118 y ss, 143-146 y 207-217– es en su conjunto un intento de mostrar la unidad del pensamiento de Aristóteles en una de sus nociones fundamentales: el acto. Esta unidad ha sido negada por bastantes críticos del método genético y del método analítico, pero es una negación infundada e incongruente en su formulación.

166. Véase para estos problemas la relación de comentaristas y comentarios que Ch. Lohr ha ido dando a conocer en sus artículos: "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors A-F", *Traditio* XXIII, 1967, pp. 313-413; "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors G-I", *Traditio* XXIV, 1968, pp.149-245; "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Jacobus-Johannes Juff", *Traditio* XXVI, 1970, pp.135-216; "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Johannes de Kanthi-Mygodus", *Traditio* XXVII, 1971, pp. 251-351; "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Narcissus-Richardus", *Traditio* XXVIII, 1972, pp. 281-396; "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Robertus-Wilgelmus", *Traditio* XXIX, 1973, pp. 93-197.

167. Sobre el aristotelismo medieval existe una larga bibliografía, a modo de ejemplo se pueden citar los siguientes trabajos: G.F. von Hertling, *Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter*, Akademie der Wissenschaften, München, 1914; F. E. Cranz, *Aristotelianism in Medieval Political*

Por el contrario, los historiadores del pensamiento de la Edad Moderna¹⁶⁸ generalmente dejan de lado el aristotelismo y concentran sus esfuerzos en explicar la reacción contra la filosofía escolástica, la aparición y la influencia de nuevas escuelas filosóficas, el desarrollo científico, y pocos estudian el auténtico renacimiento de las ideas de Aristóteles entre destacados comentaristas y profesores de las universidades europeas¹⁶⁹, como se verá en el próximo epígrafe.

Theory. A Study of the Reception of Politics, tesis doctoral inédita, Harvard, 1938; M. Grabmann, *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1941; J. Aubonnet, *Aristote. Politique...* cit., pp. CXLVI-CLXVI; C. Martin, "Some Medieval Commentaries on Aristotle's *Politics*", *History*, 36, 1951, pp. 29-44; A. Dreizehnter, *Untersuchungen zur Textgeschichte der aristotelischen Politik*, Brill, Leiden, 1962; A. Patin, *Repertorium Commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliothecis Belgicis asservantur*, Brill, Leiden, 1978; Chr. Lohr, "The medieval interpretation of Aristotle", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, (Eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 80-98; J. Dunbabin, "The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 723-737; V. Herold, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslao de Praga super octo libros Politicorum Aristotelis", *Mediaevalia philosophica polonorum*, XXVI, 1982, pp. 53-77; A. Roerle, "Il prologo di un commento anonimo alla *Politica* di Aristotele", *Rivista di storia della filosofia* 3, 1987, pp. 499-517; U. Staioco, *Etica e politica nella teologia medievale*, Tipografia Editrice Linotimbro, Firenze, 1988, "L'aristotelismo politico nel medioevo. Pensiero politico medievale e problema storiografico", *Studi Senesi* 99, 1987, pp. 261-322; Chr. Flüeler, "Mittelalterliche Kommentare zur *Politik* des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen *Oekonomik*", *Bulletin de philosophie médiévale* 29, 1987, pp. 193-229, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen 'Politica' in spätem Mittelalter*, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia, 1992, 2 vols., "Politischer Aristotelismus im Mittelalter Einleitung", *Vivarium*, 40, 2002, pp. 1-13; F. Bertelloni, "Presupuestos de la recepción de la *Política* de Aristóteles", en F. Domínguez et alii, *Aristotelica et Luliana*, Brepols, Steenbrugis, 1995, pp. 35-54, "Überlegungen zur Geschichte der dreigliedrigen '*philosophia practica*' vor der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen libri morales", en M. Schmidt- H. Riedlinger, (eds.) *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1998, pp. 367-387; C.J. Nederman, "The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought", *Journal of History of Ideas*, 57, 1996, pp. 563-585; *Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Variorum Reprints, Aldershot, 1997; G. Fioravanti, "La *Politica* aristotelica nel medioevo: Linee di una recezione", *Rivista di storia della filosofia*, 52/1, 1997, pp. 17-29; J. Coleman, "Some Relations between the Study of Aristotle's Rhetoric, Ethics and Politics in Late thirteenth- and Early Fourteenth-Century University Arts Courses and the Justification of Contemporary Civic Activities", en J. Canning-O.G. Oexle (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, pp. 127-158; R. Lambertini, "Lo studio e la recezione della *Politica* tra XIII e XIV secolo", en C. Dolcini, (ed.), *Il pensiero politico dell'età antica e medioevale. Dalla polis alla formazione degli Stati europei*, UTET, Torino, 2000, pp. 145-173, "La diffusione della *Politica* e la definizione de un linguaggio politico aristotelico", *Quaderni storici*, 102, 1999, 677-704; L. Lanza, "I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia (secoli XIII-XIV)", en G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti, (eds.), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XIV)*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 401-427.

168. Las obras de Chr. Lohr, *Latin Commentaries II. Renaissance Authors*, Firenze, Leo S. Olschki, 1988 y *Aristotelica Helvetica*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1994, recogen una buena cantidad de testimonios sobre la introducción de Aristóteles en la Europa Moderna. L.J. Darly, "Medieval and Renaissance Commentaries on the *Politics* of Aristotle", *Duquesne Review*, 13, 1968, pp. 41-55.

169. A. Moritz, "Die Aristotelesrezeption der protestantischen Geistlichen zwischen theologischer und praktischer Ethik", en A. Fidora et alii, *Politischer Aristotelismus und Religion*, cit., pp. 109-118; N. Bierskorn, "Spanische Spätscholastik: Francisco de Vitoria", pp. 134-172; N. Dauber, "Deutschen Reformation: Philipp Melanchton", pp. 173-191; A. Neschke-Hentschke, "Frankreich im Zeitalter der Religionskriege: Jean Bodin", pp. 192-217; H. Ottmann, "Protestantische Schulphilosophie in

La primera versión latina de la *Política* se la debemos a Guillermo de Moerbeke hacia 1264¹⁷⁰. A partir de ese momento la *Política* se consideró uno de los libros de Aristóteles que debía ser comentado, como ya lo habían sido otros libros de lógica, de ciencias naturales y filosofía siglos antes, en la primera oleada de recepción, uso y asimilación del contenido de las obras de Aristóteles.

La traducción de la *Política* en el último tercio del siglo XIII muestra que fue una de las últimas obras conocidas de Aristóteles en Occidente. De las tres fases de recepción, asimilación y desarrollo del aristotelismo, citadas antes, que se dieron en el medioevo europeo sólo a partir del segundo momento se podría hablar con propiedad de un aristotelismo político¹⁷¹.

La *Política* impuso un cambio de mentalidad y de metodología¹⁷². Ni lo uno, ni lo otro eran nuevos en Occidente. Desde que Boecio dio a conocer los textos de Aristóteles en el siglo VI, en Europa los pensadores sintieron la necesidad y la urgencia de incorporar esas ideas a su mundo intelectual, a su cultura. Se ha mantenido que los textos de Aristóteles se buscaron porque Europa necesitaba respuestas a un buen número de interrogantes, y también una fundamentación teórica para justificar un progreso y un cambio que se estaba produciendo y afectaba profundamente a todas las ramas del saber humano. Algo parecido sucedió, siglos más tarde, en la Europa de la Reforma Protestante y la Contrarreforma Católica hasta el último tercio del siglo XVII.

La ciencia política en la Edad Media hasta la recepción de la *Política* de Aristóteles formaba parte de la teología moral. Los autores tenían noticias de la existencia de una obra de Aristóteles con ese nombre, era una idea vaga que se transmitía de un autor a otro, pero no se podía saber cuál era el contenido del texto, qué temas trataba y qué argumentos utilizaba. Sin embargo, sus ideas se usaban fragmentariamente y de un modo impreciso. En la Europa cristiana occidental quizá nadie había leído los manuscritos griegos, o se habían leído de forma incompleta y muy fragmentaria. Todo lo que se sabía se reducía a citas, referencias recogidas de los grandes autores

Deutschland: Arnisaeus und Conring”, pp. 218-231; A. Neschke-Hentschke, “Niederländischer Protestantismus: Hugo Grotius”, pp. 232-251; C. Kaufmann, “England im 17. Jahrhundert: Thomas Hobbes”, pp. 252-275 todos los trabajos están publicados en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ‘Politik’ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit.

170. El texto completo de G. de Moerbeke se puede consultar en la edición de Susemihl, F., *Aristotelis Politicorum libro octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeke*, Teubner, Lipsiae, 1872. También en R.M. Spiazzi, *S. Thomae Aquinatis. In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1966. Parcialmente ha sido reproducido por P. Michaud-Quantin, *Aristoteles Latinus. Politica* (XXIX,1), Desclée de Bouwer, Bruges, 1961. Véase M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele, Miscellanea Historiae Pontificiae, 2/20*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1946.

171. La recepción de las obras de Aristóteles ha sido estudiada con bastante interés y existen diferentes opiniones que matizan cómo, cuándo, dónde y en qué autores influyó. Véase sobre todo, Chr. Lohr, “The Medieval Interpretation of Aristotle”, cit., pp. 80-82 y F. Bertelloni, “Presupuestos de la recepción...”, cit., 35-36 y “De la *Política* como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*”, *Patristica et Mediaevalia* 12, 1991, pp. 3-32, “Zur Reconstruction des politischen Aristotelismus (Die Entwicklung der dreigliedrigten philosophia practica von der Rezeption der aristotelischen *libri morales*)”, en J.A. Aersten y A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, W. de Gruyter, Berlin, 1998, pp. 999-1011.

latinos que se copiaban y se leían con frecuencia en la Edad Media. Esto nos lleva a pensar que había un conocimiento indirecto, o de segunda mano, pero en absoluto un contacto directo con los textos griegos. Esta nebulosa, esta indeterminación creó una especie de misterio alrededor del texto, un deseo que había que satisfacer, un interés creciente por conocer directamente el libro de Aristóteles para saber en definitiva qué decía, cómo lo justificaba y qué argumentos utilizaba.

Al mismo tiempo podemos encontrar un interés pragmático: intentar articular y fundamentar con la obra de un filósofo de prestigio, una auténtica autoridad, una parte de la filosofía moral que se revelaba cada vez más importante y decisiva para el desarrollo de la humanidad. Este deseo, que no se puede confundir con una búsqueda sistemática, explicaría que una vez conocido el texto se editara y se comentara constantemente desde el siglo XIII hasta nuestros días¹⁷³. Se puede trazar una línea de continuidad de comentarios desde Alberto Magno hasta los profesores e investigadores actuales. Una actitud que revela que la lectura de esta obra es fundamental para entender las claves sobre las que se asentó, consolidó y evolucionó el pensamiento político y social europeo, que cada generación ha intentado dilucidar comentando y traduciendo esta obra durante más de dos milenios y medio de pensamiento¹⁷⁴.

Los pensadores medievales fueron los que buscaron, encontraron y estudiaron el texto de la *Política* de Aristóteles¹⁷⁵. Se ocuparon de traducirlo al latín y lo di-

172. Véase F. Bertelloni, “Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernat la Politique et leur rôle dans la réception de la *Politique* d’Aristote”, J. Hamesse y C. Ste-el (eds.), *L’elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 145-169.

173. Aristóteles dejó de leerse en la segunda mitad del siglo XVII. Más tarde, como los intelectuales no dominaban el latín, comenzó a traducirse a lenguas vernáculas. Estas versiones fueron en aumento desde el siglo XVII y continuaron en el siglo XVIII. Se tradujeron sólo aquellas obras más populares, y cabría decir, rentables económicamente para las imprentas. Hay que esperar hasta el siglo XIX para apreciar una cierta recuperación de la filosofía de Aristóteles, básicamente realizada desde la filología clásica, pero al fin y al cabo, una recuperación de su pensamiento que se traduce hasta nuestros días en comentarios y ediciones. Como muestra podemos citar los comentarios siguientes: E. Baker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1958; M. Davis, *The Politics of Philosophy. A commentary on Aristotle’s Politics*, Rowman-Littlefield, Lanham, 1996; B. Jowett, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1885; D. Keyt, *Aristotle Politics books V and VI*, Clarendon Press, Oxford, 1999; R. Kraut, *Aristotle Politics books VII and VIII*, Clarendon Press, Oxford, 1997; W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1887-1902 4 vols.; J.A. Nickes, *De Aristotelis Politicorum libris dissertatio*, Bonnae, Formis F.P., 1851; R. Robinson, *Aristotle Politics books III and IV*, Clarendon Press, Oxford, 1995; T.J. Saunders, *Aristotle Politics books I and II*, Clarendon Press, Oxford, 1995; J.G. Schneider, *Aristotelis Politicorum libri octo superstites*, Tabernae Librariae Academiae, Francofurti ad Viadrum, 1808; P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London, 1998; E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik*, 4 vols., Wissens. Buchges., Darmstadt, 1991, 1996 y 2005; W. van Swinderen, *Aristotelis Politicorum libris*, I. Oomkens, Groningae, 1824; G. du Vallii, *Aristotelis Politica et Oeconomica* ex editione F. Sylburgii, cum versione Latina D. Lambini et synopsis analitica Gul. De Vallii, E typographeo clarendoniano, Oxonii, 1810; E. Walford, *The Politics and Economics of Aristotle*, H.G. Bohn, London, 1853.

174. Véase un tratamiento más amplio y con más datos en el artículo de F. Bertelloni, “Presupuestos de la recepción...”, cit. pp. 37-40.

175. J. Dunbabin, “Aristotle’s *Politics*: reception and interpretation”, cit., pp. 723-737. Véase D. Luscombe, “Commentaries on the *Politics*: Paris and Oxford XIII-XV Centuries”, pp. 313-327, en O. Weijers-L. Holtz, (eds.), *L’enseignement des disciplines à la faculté des Arts (Paris et Oxford XIII-XV siècles)*, CNRS-Brepols, Paris, 1997.

fundieron por todo el mundo conocido. También acertaron a incorporarlo definitivamente al acervo cultural de Occidente. De este modo, la *Política* se convirtió en uno de los libros que todas las generaciones han leído, leen, leerán, intentarán entender y del que extraerán soluciones a los interrogantes humanos y sociales que se plantean en cada momento histórico¹⁷⁶. El pensamiento político tiene una deuda con todos los que de una u otra forma se esforzaron y atrevieron desde el primer momento a comentarlo, como Alberto Magno¹⁷⁷, Tomás de Aquino¹⁷⁸, Pedro de Alvernia¹⁷⁹, Siger de Bramante, Engelebert de Admont, Guy de Rímini (Guido Vernani), Juan de Legnano, Walter Burley, Juan de Buridan¹⁸⁰, Nicolás de Oresme¹⁸¹, Nicolás de Vaudémont, Henry Totting, Juan Vath, Juan Wenscelao de Praga, Pablo de Venecia, R. Aggerio y, alumbrando ya la Edad Moderna, Luis de Valencia¹⁸², Fernando de Roa¹⁸³, Juan Versor¹⁸⁴, Gilberto Crab¹⁸⁵, Donato Acciaioli¹⁸⁶, Guillermo Becchius Florentino, Enrique Toke, Juan Brasiator, Juan Krosbein, Pablo Worczyn, Pedro Martínez de Osma¹⁸⁷, Roberto Cybollus, Vicente Gruner y Virgilio Wellendorf¹⁸⁸, y otros muchos autores anónimos que escribieron comentarios que se conservan en algunas de las mejores bibliotecas de todo el mundo¹⁸⁹. Estos

176. C.J. Nederman, "Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Medieval Political Theory", *History of European Ideas*, 8/1, 1987, pp. 31-44 donde se ponen los ejemplos de la influencia y autoridad de las ideas políticas de Aristóteles en pensadores medievales como Pedro de Alvernia, Pedro Dubois, Marsilio de Padua y Juan Fostercue.

177. Alberto Magno, *Opera Omnia*, Vol. VIII, L. Vivès, Parisiis, 1891.

178. Tomás de Aquino, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, s/l, s/e, 1492. F. Casazza, "Il Commento di San Tommaso d'Aquino alla *Politica* di Aristotele: analisi dell'opera (1)". *Archivio Teologico Torinese* 10/2, 2004, pp. 325-342; D. Martin, "The Vulgate Text of Aquinas's *Commentary on Aristotle's Politics*", *Dominican Studies* 5, 1952, pp. 35-64; C.A.O. Nascimento, "O comentário de Tomás de Aquino à *Política* de Aristóteles e os inícios do uso do termo estado para designar a forma do poder político", *Veritas* 150, 1993, pp. 243-252.

179. A. Vendemiati, "Le inclinazioni naturali e il bene. Letture parallele della *Politica* di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89, 1997, pp. 299-316.

180. Jean Buridan, *Quaestiones in octo libros Politicorum Aristotelis*, Excudebat G. Turner, Oxoniae, 1640. Sobre esta autor es importante la tesis de Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Política...*, cit., Vol. I, pp. 132-168 donde demuestra que el comentario atribuido a J. Buridan, es en realidad de N. de Vaudémont.

181. N. Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1970.

182. Ludovicus Valentia, *Epitoma per conclusiones librorum Politicorum*, Echarium Silber, Romae, 1464.

183. Ferdinandus Rhoensis, *Dissertatissimi Ferdinandi Rhoensis commentariis in Politicorum libros*, In off. Io. de Porras, Salmantice, 1502.

184. Johannis Versoris, *Libri Politicorum Aristotelis cum commento multum utili et compendioso*, Henricus Eleutell, Coloniae, 1492.

185. Gilbertus Crab, *De convenientia Politicae et Oeconomicae Aristotelis*, Jean Petit, Paris, 1550.

186. D. Acciaioli, *In Aristotelis libros VIII Politicorum commentarii*, V. Valgrisium, Venetiis, 1566.

187. P. Martínez de Osma, *Comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vols., ed. de J. Labajos Alonso, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 2006.

188. V. Wellendorf, *Polilogium ex Politicorum libris*, Monacense, Lipsiae, 1513.

189. Aunque no se editan en estos DVDs la lista del Anexo II podría haberse incrementado con algunos textos manuscritos que se conservan. Así por ejemplo, si ser exhaustivos, son conocidos los textos siguientes: Claudius Alt, *Philosophia civilis sive in Aristotelis Politica libri III*; Bernadus Caesius (Cesio), (1581-1630), *Commentarii in libros Politicorum*; Alphonsus Martinus Corduba, (?-1544), *In Libros Politicorum*; Sebastianus Knabius Eck, (siglo XVI), *In VII libros Politicorum*, 1580; Nicasius,

autores, y otros que no se han reseñado¹⁹⁰, muestran de forma evidente que la *Política* fue conocida, se asimiló al pensamiento europeo y además se convirtió en una obra a la que se podía acudir para aprender el vocabulario, los conceptos más importantes de la ciencia política y buscar los argumentos para explicar, justificar, fundamentar y criticar la realidad política y social de una época que estaba abocada a una crisis que desembocaría en la irrupción de la modernidad.

De este modo, la *Política* en la Edad Media se convirtió en un libro imprescindible, copiado y comentado. Los autores no coincidieron en sus aproximaciones, en sus glosas, en las ideas que exponían, en las teorías y sus desarrollos, debido a la combinación de tres razones fundamentales:

- Al público destinatario del texto: reyes, príncipes, clérigos, nobles, altos funcionarios o estudiantes.
- Cada uno siguió diferentes perspectivas y convenciones académicas.
- Y, finalmente, trataron por todos los medios de mostrar su nivel de comprensión del texto mediante la atribución de originalidad a sus ideas.

Se ha mantenido que la aparición de la *Política* provocó una revolución intelectual. Pero no generó este cambio radical que algunos quieren ver, porque muchos de los contenidos e ideas del texto estaban ya incorporados a la discusión y a la reflexión política medieval. Lo que sí podemos decir es que una vez conocido el contenido del texto permitió argumentar y justificar con más seguridad e intensidad sobre el origen y el desarrollo de la sociedad, la función de la justicia y la amistad en las relaciones sociales y políticas, las patologías de los regímenes políticos, las causas de la decadencia y de la extinción de las formas de estado y de gobierno, en suma, completó algunas teorías, aclaró otros aspectos, fundamentó con más rigor algunas ideas, pero no las suplantó. Si se quiere mantener que hubo una revolución hay que circunscribirla a la creación de una ciencia política separada conceptual y metodológicamente con objetos de investigación y estudio diferenciados de la teología moral, complementaria de la ética –según el esquema aristotélico– y volcada sobre los asuntos humanos. Dicho con otras palabras, la *Política* sirvió para que la ciencia de la política encontrara un lugar propio y autónomo dentro del sistema ge-

Ellebonidius (Helbault), (c. 1535-1577), *Paraphrasis libri I Politicorum*; Michael Falckius (Falck), (1622-1676), *Collegium politicum in libros VIII Aristotelis y Prolegomena in Politica*; Octavianus Ferrarius, (1518-1586), *Lectiones in libros I-II Politicorum*; Petrus Paulus Giannerinus, (?-1558), *Super libros Politicorum*; Petrus Magni, *In Aristotelis Politica tractatus II*; Theodorus Marcilius, (1548-1617), *Scholia in Politicam*, 1600; Bartholomaeus Recalcati, (1553-1592), *De rebus Politicis commentaria*; Fabricius Reinerius (Reiner), (1528-1625), *In IV libros Politicorum*, 1595; Antonius Riccobonus (Riccobono), (1541-1599), *Notae in Aristotelis Politica*; Caesar Rovidius, (?-1594), *In Politica*; Nicolaus Vernulaeus (de Vernulz), (1583-1649), *Commentarius et quaestiones in libros Politicorum*; Franciscus Vicomercatus (Vimercati), (c. 1512-1571), *Adnotata in libros De politica*; Theodorus Zwingerus (Zwinger), (1533-1588), *Praelectiones in libros Politicorum*.

190. Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica...*, cit., el volumen II de este trabajo está dedicado a ofrecer una relación muy completa de todos los comentarios que el autor a ha encontrado en diversas bibliotecas de todo el mundo, la mayoría de ellos no fueron editados, y una gran parte son textos anónimos.

neral de los conocimientos humanos. Desde entonces se convertirá en la ciencia suprema del conocimiento práctico que buscó el bien de la comunidad política y de los hombres que viven en ella. El triunfo del aristotelismo político hay que atribuirlo tanto a las ideas y doctrinas contenidas en la *Política*, como también en el esquema propuesto y sus implicaciones para comprender y profundizar en el ser del hombre como sociable por naturaleza¹⁹¹.

Antes se ha asignado a la Edad Media el honor de haber descubierto y extendido el conocimiento de la *Política* por toda Europa, pero esto no se hizo de la noche a la mañana, fue un proceso que F. Bertelloni¹⁹² ha estudiado y expuesto en las siguientes fases: noticias, conocimiento y comentarios y, finalmente, asimilación e incorporación a la filosofía de Occidente que da paso a la Edad Moderna.

Noticias. Se pueden citar tres textos que recogen el nivel de información sobre la *Política*:

- Domingo Gundisalino *De divisione philosophiae*¹⁹³;
- Un texto anónimo del siglo XII *Sicut dixit Isaac*.
- El texto conocido como *Anónimo de Brujas*.

Sin entrar en muchos detalles, pues los especialistas ya han estudiado estos temas, se puede afirmar que, primero, se tenían noticias de la existencia de un texto de Aristóteles con el título de *Política* antes de 1250. Segundo, se tenía una idea muy imprecisa sobre su contenido exacto, por ejemplo, la obra de Gundisalino admitía que Aristóteles había escrito un texto para desarrollar la *scientia gubernandi civitatem*, una especie de manual correspondiente a la literatura áulica o espejos de príncipes, que estaban muy de moda en la época. Tercero, la *Política* para todos los autores citados era una parte importante de la división de la *philosophia moralis* en ética, economía y política.

De este modo, antes de la traducción de G. de Moerbeke se distinguían tres partes en la filosofía práctica de Aristóteles que tienen mucho que ver con el contenido

191. C.J. Nederman, "Aristotelianism and the Origins of *Political Sciences* in the Twelfth Century", *Journal of History of Ideas*, 52, 1991, pp. 179-194 donde explica cómo las obras de Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury contenían muchas ideas que posteriormente los autores medievales encontraron en la *Política*. F. Bertelloni, "Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernat la Politique et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote", cit., pp. 177-202 expone los ejemplos de Boecio y Casiodoro. F. Bertelloni, "Guiriditá della Scientia Politica nelle riflessioni politiche degli artisti nelle metà del secolo XIII", *Veritas*, 150, 1993, pp. 209-217 y "El lugar de la política dentro de la tripartición de la *Philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles", *Veritas*, 43, 1998, pp. 563-576.

192. Seguiremos el desarrollo que propone F. Bertelloni, "Presupuestos de la recepción...", cit. pp. 41-54. J. Miethke, "Spätmittelelter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilio von Padua", en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Véanse los trabajos citados notas anteriores sobre la recepción de la *Política*, cit., pp. 78-83.

193. J.R. Söder, "Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen", en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 57-62.

real de la *Política*. En primer lugar, la ciencia política se consideró como el ámbito donde se verificaban las relaciones que se definen en términos de autoridad, sujeción y subordinación entre el sujeto que manda y domina y el sujeto que obedece.

En segundo término, la política desarrolló un vínculo de relación del individuo consigo mismo. Este vínculo no es igual al que lo relaciona con los miembros de una casa –economía–, o con los ciudadanos de la ciudad o comunidad política, es la distancia que separa al buen hombre del buen ciudadano cuyo paso de uno a otro no se hace mediante agregación de individuos o yuxtaposición de voluntades, ni es automático, sino que se requiere una fundamentación teórica que en la Edad Media había desarrollado y que las noticias que circulaban sobre la *Política* abrían la esperanza de encontrar en esta obra los elementos necesarios para acometer tal empresa.

Finalmente, en tercer lugar, se estableció una primacía lógico-ontológica de la política sobre la ética y la economía. Esta primacía transformó a la política asumiendo o, mejor dicho, subsumiendo en su contenido los fines de las otras partes de la filosofía práctica: la parte se convirtió en el todo. Este fue el camino por el cual la política se consideró una ciencia arquitectónica, una *epitécnica*, un saber hacer que está por encima de todas las demás artes y las coordina para conseguir un fin común: la convivencia participativa de todos en la comunidad¹⁹⁴.

Aunque en esta fase se tienen sólo noticias de la existencia de la *Política*, va tomando cuerpo la idea de que el texto contiene la propuesta de la política como una ciencia superior, ordenadora y necesaria para la convivencia humana, pero todavía su verdadero y exacto contenido seguía siendo una incógnita.

Conocimiento. La primera fase termina con la formulación de la política como ciencia del gobierno de la comunidad social. Continúa con la traducción de los dos primeros libros del texto que revelaron el contenido exacto de la obra de Aristóteles, es la *traducción imperfecta*. Hacia 1260 se tradujo todo el texto, es la *traducción perfecta* porque se vertieron al latín los ocho libros. Inmediatamente Alberto Magno recogió todas las ideas dispersas en el primer comentario confirmando la tesis que otorgaba primacía a la política sobre la ética y la economía. Alberto Magno fue el nexo de unión entre las noticias y el conocimiento, y, desde ese momento comenzó la efectiva recepción mediante comentarios que pretenden abundar en las ideas y el contenido de la *Política*¹⁹⁵.

En esta segunda fase los hechos decisivos son tres. Primero, la existencia de una traducción directa del griego completa, de toda la obra, que mostraba todo el contenido de la *Política*. La versión de Moerbeke se hizo siguiendo la técnica medieval de traducir palabra por palabra, manteniendo el orden de las palabras que tenía el texto original en griego, las dobles negaciones que existen en la lengua helénica y algunos términos transliterados, como *epikeia*, que no tenían un equivalente exac-

194. Véase Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica...*, cit., Vol. I, pp. 2-5.

195. Véase D. Luscombe, “Commentaries on the *Politics*: Paris and Oxford XIII-XV Centuries”, cit., p. 315 y J.R. Söder, “Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen”, en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ‘Politik’ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 67-73.

to en latín. En el libro II, capítulo XII, dedicado al estudio de los legisladores griegos: Solón, Zaleuco, Carondas, Onomácrita, Filolao, Dacrón, Pítico y Androdamante, contiene importantes defectos y fallos, que se repiten también en los libros VI, dedicado a la inestabilidad y a las patologías de los regímenes políticos, y VII, en el que estudia la forma y el funcionamiento de la ciudad ideal¹⁹⁶.

Segundo, consecuencia de lo anterior, la posesión de un texto completo permitió realizar comentarios con la seguridad de que el autor tenía entre sus manos una obra importante, cargada de autoridad y organizada sistemáticamente que podía dar respuestas a los interrogantes y a los problemas prácticos que afectaban a la convivencia social y política del ser humano.

Tercero, el ambiente intelectual europeo desde mediados del siglo XIII está preparado para recibir, entender el contenido y las ideas de la *Política*, pero también usarlo para el desarrollo de una ciencia política desde una doble perspectiva: teórica y práctica. Esta fase, abrió la puerta a la siguiente. Señalaremos los datos más importantes de este *iter* desde que se tradujo la obra en el último tercio del siglo XIII¹⁹⁷.

*Comentarios*¹⁹⁸. Este modo de explicar un texto jugó un papel fundamental en el método pedagógico de las universidades medievales¹⁹⁹. El comentario sirvió para que el maestro e instructor explicara mediante paráfrasis y ejemplos al alumno los aspectos que él consideraba más difíciles de entender, más importantes, más oscuros y más discutidos del texto, así lograba aclarar el significado de los pasajes y de las ideas más complicadas que el autor exponía en sus textos.

En principio, el comentario era una interpretación impersonal, neutral sobre el significado original del texto, normalmente basándose en las opiniones de autores anteriores de reconocida autoridad doctrinal. Luego se comenzaron a introducir definiciones breves, concisas y fáciles de recordar sobre los términos, las palabras y los conceptos contenidos en el texto, que se denominaron, cuando fueron algo más amplias, *glosas*, y *lema* cuando se añadía una palabra para indicar un significado equivalente al de la palabra original. Pero pronto el comentario tomó un sesgo más personal en el que se vertieron ideas, posiciones y ejemplos propios y exclusivos de cada autor. El comentario se personalizó y se convirtió en un trabajo original en el que se criticaban unas ideas y se desarrollaban otras basándose en la autoridad de un profesor o de un autor determinado.

196. W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1887, Vol. 2, p. XIV, nota 2.

197. Véase el extenso capítulo de B.G. God, "Aristoteles Latinus", en N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (eds.), *Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 45-79, explica que primero se tradujeron los libros I y II y que más tarde se tradujeron todos los otros libros. Existen de la primera versión 3 manuscritos y de la segunda 107.

198. Como comprenderá el lector en este trabajo se dará sólo una pincelada de cada comentario. El material conocido, bien editado o en manuscritos, es suficiente para hacer varios estudios comparativos que darían lugar a varias monografías. Sobre la difusión de la *Política* y el lenguaje político puede verse R. Lambertini, "La diffusione della *Politica* e la definizione di un linguaggio politico aristotelico", cit., pp. 677-704.

199. A. Kenny-J. Pinborg, "Medieval Philosophical Literature", en N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (eds.), *Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 29-33.

Se pueden distinguir cuatro tipos de comentarios a la *Política*.

- Primero, una paráfrasis del texto original con el uso mayor o menor de elementos explicativos, es el caso de Alberto Magno²⁰⁰.
- Un resumen del contenido de un capítulo o de una parte del texto dando como resultado un pequeño ensayo donde se recogen de una forma más sistemática y ordenada las ideas del autor. Es una forma parecida a la *lectio*, por ejemplo, el comentario de Tomás de Aquino.
- En la Baja Edad Media se introdujo otro tipo de comentario, un texto en el que se van desgranando los aspectos más importantes de la *Política* siguiendo el orden del texto original, la extensión es diferente dependiendo de la importancia del capítulo, del párrafo, etc. Es un comentario libre en el que se interpolan frases, glosas y algunas digresiones más amplias que pueden, a veces, considerarse como ensayos breves. Es el caso de J. Buridan.
- En lugar de hacer un comentario extenso, se opta por realizar un resumen esquemático en cuadros y utilizando frases fáciles de recordar, es el caso del comentario de Walter Burley.

Cronológicamente el primer comentario es de Alberto Magno²⁰¹ que se puede datar en 1265, es decir, poco tiempo después de la primera traducción completa. No es su obra más influyente, pero con él comenzaron la serie de comentarios europeos a la *Política*²⁰². El texto en muchos casos no es más que una paráfrasis del original traducido en el que el autor quiere expresar no sus ideas, sino las de Aristóteles. Lo que podemos encontrar en el texto de Alberto Magno son algunas citas bíblicas, de Padres de la Iglesia, autores clásicos, comentarios a las estructuras gramaticales, información sobre nombres y lugares citados, ejemplos sobre problemas contemporáneos similares a los que Aristóteles cita y, excepcionalmente, una interpretación amplia del texto hecha por el autor. Entre sus ideas, podemos destacar, por ejemplo, la definición del ciudadano como el individuo que está involucrado en el gobierno de la ciudad y que también convive en un espacio físico, pero sobre todo, es quien tiene la plenitud de derechos. Por esa razón puede participar activamente en el gobierno de la comunidad política a la que pertenece y ha colaborado en la construcción y el desarrollo de su estructura interna²⁰³.

200. F. Bertelloni, "El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la *Política* de Aristóteles (sobre la formación de la política como teoría a partir del 1265)", *Patristica et Medievalia*, 21, 2000, pp. 51-56.

201. *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi Ordinis Praedicatorum Ethicorum lib. X; Politicorum lib. VIII ... Sumptibus Claudii Prost, Petri & Claudii Rigaud frat., Hieronymi Delagarde, Ioan Ant. Huguetan ...*, Lugduni, 1651.

202. Para ver la influencia de las ideas de Alberto Magno se puede consultar el trabajo de P. Czaratoryski, "Glosses et commentaires sur la *Politique* d'Aristote d'après les mss. de la Bibliotheque Jagellone de Cracovia", *Medievalia Philosophica Polonorum*, 5, 1960, pp. 3-44, centrado sobre todo en textos de los siglos XVI y XVII.

203. Véase *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi Ordinis Praedicatorum Ethicorum lib. X; Politicorum lib. VIII*, pp. 259-260 y 803-804. Véase T. Struve, "Die Bedeutung der aristotelischen

Algunas de las ideas del comentario de Alberto Magno fueron recibidas y difundidas por su alumno Tomás de Aquino. Ambos se preocuparon de explicar lo que Aristóteles quiso decir en su texto usando un método de exposición, un lenguaje y unos conceptos filosóficos que eran corrientes en los escritos de los pensadores y los que usaban los profesores de las universidades en el siglo XIII.

Desde el comentario de Alberto Magno se sucedieron cíclicamente y sin interrupción hasta el siglo XVIII una colección de comentarios a la *Política* que mostraban las preocupaciones fundamentales de los europeos sobre el contenido, el significado y el alcance de esta obra y, también, de la misma ciencia política.

En la Edad Media los comentaristas centraron su atención en reconstruir los fundamentos del pensamiento político tomando como eje central de sus argumentos y reflexiones la idea expuesta por Aristóteles²⁰⁴ sobre cómo un grupo organizado de hombres libres, los ciudadanos, el pueblo, podía y debía participar en la vida política, es decir, cómo, por qué y qué matices debía tener la consideración del ciudadano como un elemento que contribuye de forma activa a construir y a mantener la vida ciudadana, en lugar de ser un elemento pasivo sobre el que se actuaba y que recibía todo sin aportar nada, o sin tener la oportunidad de aportar algo. En este punto se revela con bastante nitidez la adscripción de cada uno a una corriente doctrinal y las preferencias y la inclinación hacia un planteamiento filosófico o escuela de pensamiento concretos²⁰⁵.

Tomás de Aquino comenzó a escribir su comentario entre 1269-1272 en su segunda estancia en París como profesor de la Universidad, y lo completó Pedro de Alvernia entre 1274 y 1290²⁰⁶. El texto pronto se convirtió en fuente de copia y de inspiración para otros autores²⁰⁷. Muchos de los temas que se abordan y algunas posiciones que se mantienen, están condicionadas por los problemas políticos que surgieron y estaban planteados en la época; por ejemplo, se afirma que la monarquía es la mejor forma de estado y de gobierno²⁰⁸.

Es importante poner de relieve que muchos de los autores de la escolástica tomista admitían que todos los hombres, la mayoría de los cuales no eran nobles o carecían de las virtudes que supuestamente estos autores asignaban como patrimonio

Politik für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft”, en J. Miethke, *Das Publicum polistischer Theorie im 17. Jahrhundert*, Oldenbourg, München, 1992, pp. 153-171.

204. Aristóteles, *Política* 1281b-1282a.

205. J.H. Ebernz, *The Concept of Sovereignty in Four Medieval Philosophers: John of Salisbury, Saint Thomas Aquinas, Egidius Colonna and Marsilius of Padua*, UMI, Ann Arbor, 1969.

206. Véase la traducción de la obra de T. de Aquino-P. de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*, trad. de A. Maella, Eunsa, Pamplona, 2001; G.H. Grech, *The Commentary of Peter de Auvergne on Aristotle's Politics. The imeditated part Book III, lessons I-VI*, Desclée, Roma, 1967, pp. 19-62.

207. Véase D. Luscombe, “Commentaries on the *Politics*: Paris and Oxford XIII-XV Centuries”, cit., pp. 316-317. Véase en el caso concreto de la difusión de la obra de Tomás de Aquino: A.J. Cappelletti, “El aristotelismo político de Tomás de Aquino”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 25, 1987, pp. 201-205; M.E. Maier, *Teleologie und politische Vernunft. Entwicklungslinien republikanischer Politik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, Nomos, Baden-Baden, 2002.

208. F. Bertelloni, “Nähe und Distanz zu Aristoteles. Die neue Bedeutung von civitas im politischen Denken des 13. bis 15. Jahrhunderts: Zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues”, en L. Cesalli, N. Germann, M.J.F. Hoenen (eds.), *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1500)*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 323-347.

a esta clase social, tenían sin embargo derecho a ser gobernados justamente, correctamente y, de ahí, surgirá una línea de pensamiento político que reconocerá el derecho de resistencia contra el tirano, y contra todo gobernante que patrimonialice el poder y lo utilice en beneficio propio, o de los suyos, en detrimento de todos los demás. Y también una corriente de pensamiento para la que el poder es una exigencia del pueblo necesaria para mantener unida a la comunidad política, los reinos, los territorios, los estados.

Finalmente, Pedro de Alvernia, en sus *Questiones supra libros Politicorum* trató de buscar y ofrecer un perfil muy nítido del gobernante mediante la exposición de las virtudes del político, del rey. También justificó la participación del pueblo en el gobierno y desarrolló toda una teoría sobre la elección del gobernante, basada en el principio de que el pueblo es una multitud ordenada que busca alcanzar las mejores metas y más elevados fines que beneficien a la comunidad, y por eso es mejor el gobierno de un grupo reducido de ciudadanos que siguen los dictados morales de la conciencia más elevados, y no el interés de una minoría –selecta o no– de ciudadanos. En resumen, el pueblo debe participar y estar implicado en el gobierno de la comunidad como elemento activo que detenta la capacidad para elegir a los gobernantes y para decidir los destinos del estado.

Los comentarios a la *Política* continuaron durante dos siglos más. Unos textos fueron editados posteriormente, la mayoría de ellos permanecen todavía inéditos, se conservan, como se ha visto, todavía muchos manuscritos. Unos comentaristas siguieron las ideas, el contenido y el método del comentario de Aquino-Alvernia, pero otros autores se consideraron capaces de añadir nuevas ideas y aclarar puntos oscuros del texto de Aristóteles. Veamos algunos ejemplos.

Guy de Rímini escribió su comentario en los primeros años del siglo XIV, trató de poner de relieve las diferencias de la doctrina cristiana con la filosofía de Aristóteles, por ejemplo, afirmó que la doctrina de la esclavitud natural es perversa y un cristiano no puede admitirla ni defenderla y, mucho menos, beneficiarse con su comercio. En su texto abundan los ejemplos históricos de hechos y situaciones de su tiempo para explicar ideas de Aristóteles, que a su vez también recurría a la historia. Por ejemplo, Guy de Rímini cita a los tiranos de Lombardía o la actividades mercantiles de las repúblicas italianas en el mar. Su obra también sirvió de guía y de texto básico para entender y para comentar la *Política* tanto para profesores y alumnos como para un público culto general. Uno de sus seguidores fue, por ejemplo, el canonista Juan de Legnano²⁰⁹.

Walter Burley²¹⁰ escribió su comentario al final del primer tercio del siglo XIV²¹¹, en muchos casos su texto es una paráfrasis del comentario de Tomás de

209. Juan Legnano fue un jurista de Bolonia que escribió sobre teología, política, derecho, astrología y participó activamente en política. Véase *Tractatus de bello*, Oxford University Press, Oxford, 1917.

210. D. Luscombe, “Commentaries on the *Politics*: Paris and Oxford XIII-XV Centuries”, cit., pp. 318-319; C. Martin, “Walter Burleigh”, en *Oxford Studies Presented to Daaniel Callus*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 225-241.

211. S.H. Thomson, “Walter Burley’s Commentary on the *Politics* of Aristotle”, *Mélanges Auguste Pelzer*, Université de Louvain, Louvain, 1947, pp. 156-184; A. Uña Suárez, *La filosofía del siglo XIV. Contexto Cultural de Walter Burley*, La Ciudad de Dios, El Escorial, 1978.

Aquino. Lo original de esta obra es su carácter didáctico. Inició una práctica que luego se vio incrementada y mejorada en la que cada libro se introduce con una serie de cuestiones y parte de esquemas explicativos para exponer y elucidar los argumentos. De esta forma se convirtió en un manual que resumía la *Política* para los estudiantes y todo lector que quería tener una cierta información sobre esta obra. Uno de los temas que más le preocuparon fue la definición y operatividad de los derechos de las personas en la vida pública, la incorporación del pueblo a las tareas de gobierno de la comunidad, la función de las magistraturas –jueces, consejeros, etc.²¹²– y la asamblea donde está representado, como si fuera un parlamento, el pueblo para participar en la gobernabilidad de la comunidad política.

Nicolás de Oresme escribió su texto en 1371 o 1372²¹³, tradujo la obra al francés, que pasa por ser la primera traducción a una lengua vernácula, algo que será habitual a partir del siglo XVI, posteriormente escribió su comentario en el último tercio del siglo XIV. Es un autor con una amplia experiencia en la política práctica²¹⁴. Su comentario es el más independiente y expone su pensamiento en muchas ocasiones incluso contra el propio Aristóteles. Le concede la supremacía a la ley, al derecho, como una forma de limitar y controlar el poder político y también, al mismo tiempo, el espiritual. Aboga por una participación mayor de los ciudadanos en los gobiernos de los estados²¹⁵.

Aunque puso en duda la idoneidad de la elección en el proceso de designación de los gobernantes, e incluso la forma de estado y de gobierno, mantuvo que existen razones y situaciones que llevan a considerar que la elección del pueblo no es la opción mejor y más adecuada. Por ejemplo, aunque la multitud esté bien ordenada y tenga el poder y la capacidad para elegir, al cabo del tiempo la historia demuestra que las masas populares degeneran y son fácilmente manipulables. Pero incluso en el caso de que no degeneren, el proceso de elección suele crear enfrentamientos entre los miembros del pueblo. Y, finalmente, en algunas ocasiones la voluntad del pueblo es seducida, engañada y manipulada por un demagogo que incita sus pasiones más bajas. Por tanto, concluye que la historia nos ha enseñado que era justo y conveniente elegir a los reyes, pero que en el siglo XIV lo más adecuado es reforzar y ordenar el proceso de sucesión de padres a hijos. En su comentario ofreció un pro-

212. L. Darly, “Walter Burley and John Wyclif on Some Aspects of Kingship”, en *Mélanges Eugène Tisserant*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964, pp. 163-185.

213. Véase A.D. Menut, *Le Livre de Poliques d'Aristote*, Transactions of American Philosophical Society, Vol. 60, Philadelphia, 1972, p 19; Nicole Oresme. *Highlights from his French Commentary on Aristotle's Politics*, Coronado Press, Lawrence, 1979; F. Gregorio, “Frankreich im 14. Jahrhundert: Nicole Oresme”, Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 112-133, especialmente pp. 123-131.

214. Véase J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 203-240.

215. K.B. Bales, “Nicole Oresme and Medieval Social Science”, *The American Journal of Economics and Sociology*, 42/11, 1983, pp. 101-111; S. Lusignan, “Lire, indexer et gloser: Nicole Oresme et la *Politique* d'Aristote”, en C. Burlet y A. Dufour, *L'écrit dans la société médiévale divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle*, CNRS, Paris, 1991, pp. 167-181; S. Lusignan, “La communauté appelée cité. Les lectures de Guilles de Roma et de Nicole Oresme de la *Politique* I, 2 d'Aristote”, en P.J. Bakker (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhout, 2002 pp. 653-674.

grama radical y profundo de reformas que afectaban tanto a la Iglesia como al Estado²¹⁶.

Juan de Buridan²¹⁷ escribió su comenario a mediados del siglo XIV. Su texto durante siglos ha sido editado con su nombre y no del supuesto autor Nicolás de Vaudémont²¹⁸, escribió no un comentario como los anteriores, sino que se dedicó a discutir, tomando como pretexto la *Política* de Aristóteles, sobre aspectos relacionados con la moral, el derecho, la actuación de los jueces y la sociedad en general²¹⁹. En el libro podemos encontrar propuestas de reformas legales, críticas al funcionamiento de los tribunales y de otras instituciones del estado, buscando una mejora de la sociedad política en general²²⁰.

Una de las cuestiones que con mayor frecuencia aparece en las consideraciones de Buridan es si conviene que el pueblo elija al príncipe. La respuesta es que sí, pero reservándose el poder y la capacidad de castigarlo e incluso derrocarlo en caso de que no gobierne con acierto y cometa errores graves. Para evitar esta situación Buridan va a exponer cuáles son las cualidades que debe tener todo príncipe digno de ese nombre y de ocupar el puesto de máxima responsabilidad en la ciudad: virtud, prudencia y poder. Y también muestra que existen distintos tipos de pueblo: brutal o salvaje –*constituta ex hominibus vilibus*– (que se subdivide en sensual que no usa la razón y persuadible que puede ser convencido con argumentos racionales) y bien ordenado y organizado –*constituo ex potentibus viris, virtuosis et sapientibus*–. El pueblo que elige al príncipe debe tener, al menos, la virtud de la prudencia y la capacidad para discernir quién es el mejor para obtener y desempeñar tan elevada responsabilidad. Y este, una vez elegido, debe ganarse el amor de su pueblo.

La actuación del príncipe debe ajustarse siempre a los dictados de la ley y él debe ser el intérprete adecuado y último de ella. Si desconoce la ley, o actúa ignorándola debe ser reprendido o depuesto. Pero el pueblo que tiene criterio, está ordenado y organizado puede rebelarse y dejar de obedecer al príncipe en caso de que este no cumpla con sus deberes. Buridan trató de explicar con esta teoría la forma más eficaz de limitar el poder de la nobleza y de la alta burguesía, que en su tiempo eran los grupos sociales que tenían capacidad y medios para mantener al príncipe o acabar con él. Es decir, Buridan quiere poner la posibilidad de mantener o derrocar a un gobernante en manos de una mayoría que es el pueblo. Su obra tuvo una

216. M. Grignashi, “Nicolas Oresme et son commentaire à la *Politique* l’Aristote” *Commission Internationale pour l’histoire des assemblées d’états. Ancien Pays et assablées d’états*, 23, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1960, pp. 130-155.

217. J. Zupko, *John Buridan: Portrait of a Fourteenth Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2003.

218. Sobre este autor es importante la tesis de Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika...*, cit., Vol. I, pp. 132-168 donde demuestra que el comentario atribuido a J. Buridan es en realidad de N. de Vaudémont.

219. G. Krieger, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Aschendorff, Münster, 1986.

220. M. Grignashi, “Un commentaire nominaliste de la *Politique* d’Aristote: Jean Buridan”, *Commission Internationale pour l’histoire des assemblées d’états. Ancien Pays et assablées d’états*, 19, Publications universitaires de Louvain, 1960, pp. 123-142; E. Farral, “Jean Buridan: Maître és arts de l’Université de Paris”, en *Histoire littéraire de la France*, Vol. 38, Imprimerie Nationale, Paris, 1949, pp. 462-605.

influencia notable entre los pensadores europeos del final de la Edad Media y de la modernidad²²¹

Asimilación. Estos autores, y otros que no se han reseñado muestran que la *Política* no sólo fue conocida, sino que también se intentó asimilarla e incorporarla al pensamiento político y convertirla en patrimonio intelectual europeo. Fue una obra que sirvió a todos para buscar argumentos de autoridad para explicar, justificar, fundamentar o criticar la realidad política y social de una época que estaba abocada a una crisis que terminaría con el advenimiento de una nueva edad cargada de nuevos proyectos, grandes posibilidades y, por ende, problemas inéditos hasta el momento.

Así pues, la *Política* en la Edad Media se convirtió en un libro conocido, editado, copiado, comentado y asimilado hasta llegar a formar parte inseparable del pensamiento europeo. Todos los autores medievales leyeron un mismo texto y tuvieron una misma fuente para extraer de ella sus ideas, pero, como se ha dicho, cada uno la interpretó a su manera según las circunstancias que rodearon la composición del texto: dependieron del público y del auditorio al que destinaron finalmente sus comentarios, el nivel de formación y posición académica, preferencias filosóficas y adscripción religiosa, corriente doctrinal, etc. Todos mostraron un alto nivel de comprensión de las ideas de Aristóteles y una cierta originalidad en sus planteamientos²²², y sus diferencias se basaron tanto en estos factores externos al comentario, pero condicionantes del mismo, como también en el método empleado y el deseo de superar los precedentes mostrando la originalidad de sus planteamientos.

Este breve recorrido muestra que el contenido y las ideas de la *Política* fueron ampliamente debatidos en la Edad Media. El texto fue considerado como una fuente de inspiración y una autoridad muy respetada cuando había que tratar asuntos teóricos y prácticos relacionados con la política que urgía resolver o al menos dar una respuesta. Y lo más importante, la *Política* de Aristóteles sirvió para desarrollar una ciencia de gobierno liberada de toda sujeción y servidumbre a la teología moral e independiente del poder político con toda su carga de sacralidad.

Además, la lectura y la reflexión profunda en forma de comentarios sobre la *Política* proporcionó a los profesores, alumnos e intelectuales medievales gran parte de la estructura conceptual en cuestiones que tenían que ver con la ciencia y con la reflexión política. Su lenguaje y sus conceptos dominaron la discusión sobre la filosofía práctica desde la escolástica hasta la Ilustración tanto en el ámbito protestante como en el católico. No cabe duda de que este libro permitió, junto con otros, abrir la puerta a una modernidad que se terminó imponiendo.

3. LA ASIMILACIÓN DE LA POLÍTICA EN LA EDAD MODERNA

El siguiente momento histórico de asimilación, comentario e influencia de la *Política*, la llamada tercera oleada, es más complicado y exigiría una investigación

221. B.E. Michael, *Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werke und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des Späten Mittelalters*, Diss, Freie Universität Berlin, 1985, 2 vols.

222. Véase J. M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, cit., pp. 161-164 donde sumariamente describe cómo la filosofía política de Aristóteles fue muy importante en el siglo XIV.

amplia que está por realizar²²³. Existen estudios parciales, sobre algunos autores, por ejemplo, H. Arnisaeus²²⁴, J. Versor²²⁵, H. Conring²²⁶, J. Ginés de Sepúlveda²²⁷, P. Vettori²²⁸, J. Sturm²²⁹, J. Camerario²³⁰, F. Burgersdijk²³¹, M. Borrhaus²³², y de algunas corrientes doctrinales, en concreto, sobre el protestantismo, etc., pero no existe todavía un elenco completo de autores y comentarios a las obras, y, en concreto, a la *Política* de Aristóteles. La lista que se ofrece en el Anexo seguramente es-

223. Es fundamental la obra de Chr. B. Schmitt, *Aristoteles y el Renacimiento*, cit., y la importante y selecta bibliografía citada; M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprachen der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, especialmente el capítulo "Aristoteles und Humanismus. Zur frühneuzeitlichen Rezeption der Aristotelischen Politik", pp. 109-128; J. Aubonnet, *Aristote. Politique...* cit., pp. CLXVI-CXLVI; H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat die Política des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, Steiner, 1970, "Der Aristotelismus in der politischen Philosophie Deutschlands im 17. Jahrhundert", en E. Kessler (eds.), *Aristotelismus un Renaissance. In memoria Charles B. Schmitt*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1988, pp. 163-192; A. Enzo Baldini, (ed.), *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato*, Leo S. Olsckhi, Firenze 1995; H. Denzer, "Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform: Politischen Ideen in Deutschland 1600-1750", en I. Fettscher-H. Münkler, (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Neuzeit: von den confessions Kriegen bis zur Aufklärung*, Vol. 3, Piper, München-Zürich, 1985, pp. 233-273; L. Bianchi, "Una caduta senza declino? Consideración sulla crisi dell'Aristotelismo fra Rinascimento ed età moderna", en F. Domínguez, (ed.), *Aristotelica et Luliana*, Steenbrugis, Brepols, 1995, pp. 181-222; G. Frank, "Die Zweite Welle der Wideraneignung des *Corpus Aristotelicum* in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition ein Forschungsbericht", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, 2002, pp. 141-154.

224. A. Riklin-C. Frei, *Henning Arnisaeus. Ein früher Mischverfassungsdenker unter den deutschen Reichspublizisten*, Institut für Politikwissenschaft, St. Gallen, 1993; H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und Absoluter Staat: Die Política des Henning Arnisaeus*, cit.; M.A. Huesber-Llanos, *Henning Arnisaeus ca 1575 bis 1636. Untersuchungen zum Einfluss der Schule von Salamanca auf das lutherische Staatdenken im 17. Jahrhundert*, Diss. Main, 1965, "Die Rezeption der Staatslehre des Henning Arnisaeus' in Europa und Dänemark", en *Staat und Politik: Beiträge aus Politischer Wissenschaft und Politischer Bildung: Festschrift Paul Ludwig Weinacht zum 65. Geburtstag*, Nomos Verlagsges., Baden-Baden, 2003, pp. 110-119.

225. B. Sire, "Preface", en *Le commentaire sur la Politique d'Aristote de Johannes Versoris c. 1450: critique et analysis historique*, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 1995, pp. I-XXV.

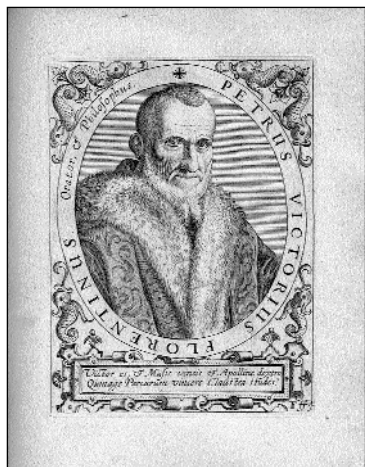
226. A. Jordi, *Hermann Conring 1606-1681: der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte*, Verlag Köhler, Tübingen, 2006; W.A. Kelly, *Hermann Conring 1606-1681*, Cat's Whiskers Press, East Linton, 1993; M. Stolleis (ed.), *Hermann Conring 1606-1681. Beiträge zu Leben und Werk*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983; J.T. Cassens, *Hermann Conring 1606-1681*, Soltau, Norden, 1982; P. Herberger, *Hermann Conring 1606-1681*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 1981; K. Rothe, *Hermann Conring als Politiker*, Studienhilfe, Giessen, 1928; P. Conring, "Hermann Conring. Leben, Werk und politische Wirken", P. Raabe-P. Conring, *Hermann Conring: zwei Vorträge zum 400 Geburtstag am 9. November 2006*, Landkreis Helmstedt, Helmstedt, 2007, pp. 5-23.

227. La bibliografía sobre J. Ginés de Sepúlveda ha aumentado mucho desde que se comenzó la gran empresa de la edición de sus *Obras Completas* en Pozoblanco (Córdoba) como se citará más adelante. J. Sánchez-Arcilla Bernal, *El problema de la servidumbre natural en el pensamiento iusnaturalista de Juan Ginés de Sepúlveda*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2004; J. Beneyto, *Juan Ginés de Sepúlveda: humanista y soldado*, Editora Nacional, Madrid, 1944.

228. A. Benieveni, *Vita di Piero Vettori*, Giunti, Firenze, 1583; W. Rüdiger, *Petrus Florenz*, Niemeyer, Halle, 1896.

229. L.W. Spitz, *Johann Sturm on Education. The Reformation and Humanist Learning*, Concordia Press, St. Louis, 1995; G. Meyer, *Die Entwirkung der Strassburger Universität aus dem Gymnasium und der Akademie des Johann Sturm*, Winter, Frankfurt a. Main, 1926.

230. R. Kössling-G. Watenberg, *Joachim Camerarius*, Narr, Tübingen, 2003; S. Kunkler, *Zwischen Humanismus und Reformation: der Humanist Joachim Camerarius (1500-1574) im Wechselspiel von pädagogischen Pathos und theologischem Ethos*, Olms, Hildesheim, 2000; C. A. Staswick, *Joachim Camerarius and the Republic of Letters in the Age of Reformation*, UMI, Ann Arbor, 1998; F. Baran



Pedro Vettori, humanista, editor
y traductor florentino

tá incompleta, pero es reveladora del interés que suscitó la *Política*. Entre los investigadores se reconoce la importancia innegable que Aristóteles tuvo en la formación del pensamiento político europeo, y también cómo la *Política* y otras obras suyas gozaron de fama, de autoridad, de reconocimiento y de prestigio en un grupo amplio de autores durante casi dos siglos y medio en las universidades y centros de estudios europeos. Prueba de ello es el incremento del número de comentarios y de obras comentadas²³³.

No cabe duda de que la consolidación de la Universidad como institución de formación, transmisión de conocimientos e investigación de las nuevas elites profesionales, culturales, científicas y funcionariales, la irrupción de nuevas teorías filosóficas y la ruptura de la unidad política, moral y religiosa de Europa, fueron motivos suficientes para volver la mirada a los textos de Aristóteles y buscar en ellos soluciones a los nuevos problemas planteados. La *Política* fue uno de los libros en el que los pensadores encontraron elementos suficientes para dar respuesta a los problemas que unas circunstancias históricas convulsas provocaban, y usando el argumento de autoridad realizaron desarrollos personales de las ideas y defendieron algunas posiciones políticas concretas. Fue una obra que se presentó como una enciclopedia que, dentro del mismo discurso teórico, trataba de forma racional todos los niveles y todos los elementos de la realidad política y social. Por tanto, si bien es cierto que Aristóteles con el avance de la ciencia moderna perdió autoridad en otros ámbitos del conocimiento humano, adquirió fama en todo lo relacionado con el hombre consigo mismo –ética individual–, y con otros –economía y política–. Así, Aristóteles ejerció una amplia influencia y tuvo un cierto dominio intelectual entre los profesores de las universidades europeas en la Edad Moderna y hasta finales del siglo XVII.

Por otro lado, la ciencia política estaba cambiando y trataba de convertirse en un saber que se situaba por encima de todas las artes, las coordinaba y las subsumía en ella. Esta idea estaba desarrollada en la *Política* por eso un grupo significativo

(ed.), Joachim Camerarius (1500-1574). *Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation*, Fink, München, 1978; F. Stählin, *Humanismus und Reformation im bürgerlichen Raum: Eine Untersuchung der biographischen Schriften des Joachim Camerarius*, Heinsius, Leipzig, 1936.

231. H.A. Krop-B. Krop (eds.), *Franco Burgersdijk 1590-1655: Neoaristotelianism in Leiden*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1993.

232. L. Felici, *Tra riforma ed eresia: la giovinezza di Martin Borrhaus 1499-1528*, L.S. Olschki, Firenze, 1995; I. Backus, *Martin Borrhaus*, W. Koerner, Baden-Baden, 1981; R. Riggensbach, *Martin Borrhaus: Ein Sonderling aus der Reformationszeit*, Reich, Basel, 1900.

233. En los ciento cincuenta años que van desde 1500 a 1650 se pueden contabilizar más de 6.600 comentarios, un número muy considerable, si lo comparamos con los 750 que se realizaron en la Edad Media.

de autores modernos centraron su atención en esta obra y trataron de extraer de ella todo lo que pudieron para completar su pensamiento.

La *Ética a Nicómaco* comienza mostrando que la política es una ciencia peculiar, la más señora, la más dominadora, la directiva, la arquitectónica, que gobierna y dirige a las otras técnicas que influyen en el gobierno de la comunidad política²³⁴. Es una ciencia que establece qué ciencias son necesarias en la ciudad, en el estado, pues estas ciencias prácticas le obedecen: se sirve de ellas, su fin es “comprender a las demás ciencias” y porque es “el arquitecto del fin”²³⁵, por esta razón Aristóteles escribió: “en todas las ciencias y artes el bien es un bien; el mayor y en el más alto grado será el de la suprema, y esta es la disciplina política”²³⁶.

Por tanto, es una disciplina que está por encima de las demás. Esta superioridad radica en el carácter supremo del objeto que persigue: abarca los objetos de todas las demás. Así pues, “las acciones de la vida”²³⁷, siguiendo la terminología de Aristóteles, son el objeto general que abarca la totalidad de la ciencia. Acerca de ellas “legisla qué hacer y de qué apartarse”²³⁸. No se trata de una ciencia sectorial, sino completa: abarca, en general, todas las acciones humanas, la conducta²³⁹.

Estas acciones prácticas no son necesarias a diferencia de las verdades universales conocidas mediante la teoría, pues éstas versan sobre lo que puede ser de otro modo, y aquéllas sobre lo que no tiene ese carácter²⁴⁰. Por eso esta ciencia es incierta e inexacta, porque su fin no es el conocimiento, sino la acción²⁴¹, la conducta práctica, muchas veces imprevisible y nunca necesaria.

Si su fin comprende el de las demás ciencias, se tratará del fin que se busca por sí mismo, y los fines de las demás ciencias se buscarán en él. ¿Cuál es ese fin? Ese fin parece ser la felicidad²⁴². Por eso la política es la ciencia de lo mejor²⁴³ y consti-

234. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 25-26.

235. Aristóteles, *Política*, 1152b 1.

236. Aristóteles, *Política*, 1282b 14.

237. Aristóteles, *Política*, 1094b 14.

238. Aristóteles, *Política*, 1094b 1.

239. Acción traduce el término clave *práxis*, cuyo significado, como siempre es polisémico, véase R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 333-342. Hay tres clases diferentes de acciones: 1) la producción por medio de la técnica o saber hacer *-téchne-*, llamada *poiésis*, a la cual Aristóteles le aplica también el término *práxis*; 2) la acción humana en general, de cuyo estudio se ocupa la ética y la política (la acción práctica, nótese que práctica deriva de *práxis*) y a la que en estos textos nos estamos refiriendo; 3) la acción perfecta o aquella que contiene en sí misma el fin: se refiere principalmente a las llamadas *práxis teleíai*, acciones perfectas, que son las operaciones intelectuales o teóricas, como contemplar (*theoreîn*), pensar o ver. La inmensa mayoría de las veces *práxis* en Aristóteles designa las acciones prácticas (acepción 2), cuyo carácter de *práxis* perfectas (acepción 3) es débil (Aristóteles no se ocupó de esta debilidad) y se toma poco en cuenta. Traducir *práxis* por acto, como hacen algunos traductores de la *Política*, induce a error: acto se traduce mejor por *energeía*, no *práxis*.

240. Esta es una distinción, trascendental en Aristóteles y ausente en Platón, entre razón teórica y razón práctica. Esta última está regulada por la prudencia, véase la *Ética a Nicómaco* capítulo II, libro VI 1139a 1 y ss. Lo bueno y lo malo de la razón práctica, la verdad homóloga con el recto deseo. Esta homologación es la que realiza la prudencia. Toda la antropología de la *Ética a Nicómaco* nace de esta distinción.

241. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095a 6.

242. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095a 16.

243. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 18.



Hermann Conring, historiador y político alemán, fue preceptor de la Reina Cristina de Suecia.

tuye el bien del hombre²⁴⁴, “porque el bien del hombre y el de la ciudad son el mismo”²⁴⁵, pero éste fin es más grande y más perfecto cuando es de la ciudad; “aunque el bien del individuo y de la ciudad sean el mismo, será mucho más grande y más hermoso alcanzar y preservar el de la ciudad”²⁴⁶.

Así pues, la política, ciencia de lo mejor, tiene que ver con la felicidad. Constituye el bien del hombre, aquello sin lo cual éste no se alcanza como tal. Las acciones prácticas humanas, pues, parecen tener que ver con el bien y la felicidad: en ellas se gana o se pierde. Este objetivo supremo de la política –buscar y ganar el bien supremo, el que se busca por sí– establece una distinción drástica de la política respecto de las demás ciencias sociales. Ahí radica su señorío sobre las otras. Esto tiene una importancia extraordinaria: la política no puede confundirse con las demás técnicas²⁴⁷, porque está más allá de ellas, es *epitécnica*. Es superior

porque éstas buscan un bien parcial, sectorial, especializado, que se logra mediante una habilidad una técnica muy especializada, mientras que la política tiene que ver con algo más alto: la felicidad, que parece consistir en un bien al que todos los bienes parciales se orientan. La técnica no da la felicidad, todo lo más puede ser un medio para conseguirla.

La política está por encima de las técnicas, pero éstas, a su vez, no pueden ni suplantarla ni separarse de ella porque la medida humana, el criterio, lo reciben de aquélla. La relación entre ética, política y técnica requiere un ajuste mutuo que mantenga a cada una en su esfera propia.

La política tiene una dignidad cualitativamente superior a la técnica, porque es diferente de ella, como se ha visto. Se trata de defender una dignificación de la política: lo que se dirige a lo más digno y apreciado por el hombre es un saber no equiparable a la simple producción, porque se ocupa de cosas que no se hacen para ser utilizadas, como los objetos instrumentales y funcionales, sino de las que se buscan por sí mismas. En la política nos jugamos la felicidad humana: este fue el mensaje de Aristóteles.

Esta acuñación y renovación de un concepto antiguo como la ciencia política contrastó con otros hechos históricos azorosos. Curiosamente a finales del siglo xv y comienzos del siglo xvi en Europa se desarrollaron diversas teorías que afectaban al estudio de las cuestiones políticas. Ninguna contó directamente con la *Política de*

244. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 7.

245. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 3.

246. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 9.

247. Véase X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 7ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1978, pp. 180-182 y 197-199. También el mismo Aristóteles en *Retórica* 1404b, 20-23 y *Poética* 1446a 30 y ss. sobre la poesía.

Aristóteles, lo cual demuestra que, al menos al principio de la Edad Moderna, o bien Aristóteles no ejercía la autoridad de la que gozó más tarde en el ámbito de la ciencia política, o bien esta influencia se redujo a la interpretación, los comentarios y las *lectiones* impartidas en la Universidad, por tanto, se puede concluir que su influencia estaba circunscrita y recluida en el ámbito estrictamente académico, sin conseguir trasladar su influjo a la vida política y social práctica. No obstante en todas las teorías se detectan algunas ideas aristotélicas.

Una rápida mirada muestra que el pensamiento político europeo más volcado hacia la acción e influyente en la actividad práctica, estaba fragmentado y unas veces los pensadores seguían algunas de las ideas contenidas en la *Política*, y otras se apartaban o eran abiertamente hostiles a ellas. Por ejemplo, en Italia se hablaba de la *Razón de Estado*, de la eficiencia política en los escritos de N. Maquiavelo, F. Guicciardini y G. Botero; en Francia, de la doctrina de la Soberanía de J. Bodino²⁴⁸ y de las doctrinas de resistencia monarcómacas²⁴⁹; en España, de la renovación del derecho natural escolástico y de la construcción de un derecho de gentes que sirvió de base para proclamar la necesidad de un derecho internacional con validez universal en todo lugar y en todo tiempo, un derecho que fuera el mínimo exigible para el modo de ser del hombre en cualquier parte del mundo donde se encontrase un ser humano (esta corriente está más influenciada por el aristotelismo tomista, es la llamada Escuela de Salamanca²⁵⁰); en Inglaterra, de la construcción del ideal político que trascendía la realidad político-social y veía en la utopía la solución a los problemas que había planteado una separación radical y traumática de la Iglesia Católica, es la obra de T. Moro –que fue continuada por T. Campanella y F. Bacon–, y en Holanda, de la afirmación de las diferentes funciones entre gobernante y gobernado con la atribución y unas exigencias distintas para cada uno, señalando una separación fuerte entre los diferentes ámbitos de actuación y esferas de responsabilidad, es el caso del influyente J. Lipsio.

Se pueden aducir muchas razones que expliquen por qué la teoría política siguió por estos senderos tan diferentes, se podrían citar algunas, como son, en Es-

248. Véase A. Neschke-Hentschke, “Frankreich im Zeitalter der Religionskriege: Jean Bodin”, en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ‘Politik’ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 192-217 donde trata de mostrar la influencia de Aristóteles en la construcción de la teoría de la soberanía.

249. Esta doctrina política trató de poner límite al poder del rey mediante, por un lado, la admisión de un cierto contractualismo en el que el poder tiene su origen en la comunidad, en la república, pero se le entrega como delegación por parte del pueblo al rey, y, por otro, desarrollando un incipiente constitucionalismo con el que se pretendía limitar los poderes del rey mediante la sujeción y sometimiento de éste a las leyes establecidas.

250. N. Bierskorn, “Spanische Spätscholastik: Francisco de Vitoria”, Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ‘Politik’ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 134-172, se centra en aspectos concretos que los autores de Salamanca discutieron, por ejemplo, la esclavitud, la titularidad jurídica de las tierras conquistadas, la legitimidad del poder real sobre las tierras descubiertas, el reconocimiento de los indígenas como hombres con derechos, etc. Todos son temas en los que la *Politica* incide. M. Scattola, “Ein interkonfessionelle Debatte. Wie die Spanische Spätscholastik die politische Theologie des Mittelalters mit der Hilfe des Aristoteles revidierte”, en A. Fidora, J. Fried, M. Lutz, L. Schorn (eds.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, cit., pp. 139-162.

paña el descubrimiento y posterior colonización de América que provocó una intensa reflexión sobre las relaciones internacionales y los derechos de los pueblos y de los individuos, no sólo en el ámbito de una nación o un reino, sino también en la sociedad internacional. En Italia la dinámica propia del incipiente capitalismo comercial puso en marcha la nueva legitimación –ya no basada en las ideas ético-teológicas– de estas ciudades-estados mediante el mantenimiento y la conservación del poder unidos a su eficiencia político-económica. El progreso material de la ciudad y de los ciudadanos garantizaban la estabilidad política y, sin él, era difícil que un gobernante pudiera mantenerse al frente de las responsabilidades políticas, o una forma de gobierno garantizara su continuidad. En Francia las guerras entre las creencias y las tendencias religiosas –con su punto culminante en la noche de San Bartolomé– amenazaron la unidad estatal, basada en la existencia de un rey, una creencia y una ley. Debido a la escisión religiosa ya no servía la legitimación divina del rey, ni la concepción medieval que identificaba a éste como el guardián del Derecho y de sus súbditos. Debía añadirse a la soberanía un principio de legitimación ínter confesional. El rey se vio obligado a establecer un nuevo Derecho para mantener la unidad estatal. Al mismo tiempo en Alemania las reflexiones políticas ocuparon también a los reformadores, en muchos casos no eran más que derivaciones marginales de sus creencias religiosas, posiciones teológicas y planteamientos éticos, que en algunas ocasiones se centraron en los comentarios a la *Política* de Aristóteles, y en otras se utilizaron glosas o pequeños ensayos sobre pasajes de la Biblia o de otros autores clásicos²⁵¹.

En todo este panorama el aristotelismo tuvo una presencia muy limitada en algunos autores que alentaron y desarrollaron la Reforma protestante y en la Escuela de Salamanca, en este último caso, es un Aristóteles leído, explicado y comentado a través del filtro y la influencia del tomismo, y más en concreto, de las interpretaciones y los comentarios de Tomás de Aquino.

A comienzos del siglo XVII se intensificó la dedicación, el interés y especialización científica por la política. Todo este panorama marcado por una profunda renovación intelectual se puede caracterizar como una búsqueda incesante de un nuevo paradigma teórico. En este ambiente ninguno de los autores citados alcanzó una fama y una autoridad doctrinal tan incuestionada como Aristóteles, que la fue perdiendo con el paso del tiempo porque los pensadores y los políticos vieron que sus escritos servían para formar en la universidad a futuros funcionarios, pero no tení-

251. A. Moritz, “Die Aristotelesrezeption der protestantischen zwischen theologischer und praktischer Ethik”, pp. 109-118; I. Deffers, “Aristotelismus in Melanctons Rechtsauffassung”, pp. 119-130 ambos textos publicados en A. Fidora, J. Fried, M. Lutz, L. Schorn (eds.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, cit.; N. Dauber, “Deutsche Reformation Philipp Melancton”, pp. 173-191; H. Ottmann, “Protestantische Schulphilosophie in Deutschland: Arnisaeus und Conring”, pp. 218-231; A. Neschke-Hentschke, “Niederländische Protestantismus: Hugo Grotius”, pp. 232-251 los tres publicados en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen ‘Politik’ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit.; P. Carvajal Aravena, “La Staatslehre de H. Arnisaeus (1575-1636) y la Schule von Helmstedt. Un análisis en conmemoración de los 400 años de la *Política* 1606-2006”, *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, 28, 2006, pp. 551-576; M.A. Huesber-Llanos, “Reforma política luterana en el siglo XVII de Martín Lutero a Henning Arnisaeus”, *Revista Estudios Históricos-Jurídicos*, 21, 1999, pp. 255-315.

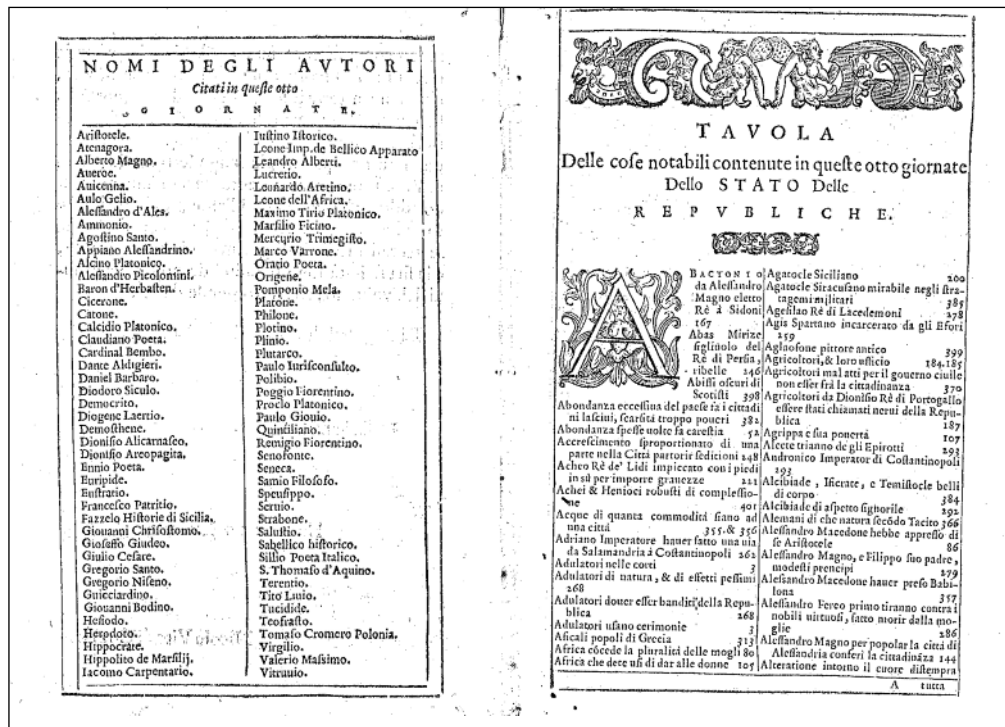
an aplicación alguna para resolver los graves problemas en los que la Europa de los siglos XVI y XVII estaba envuelta, y ante los que no se tenían ni ideas claras, ni capacidad, ni medios suficientes para salir de ellos y solventarlos. Este magisterio era aceptado porque su filosofía estaba originada y fundamentada en la razón, y porque sus ideas habían servido para comprender y hacerse cargo de un mundo sumido, como se verá más tarde, en un proceso de cambio radical.

Los pensadores modernos dieron importancia a Aristóteles porque ofrecía una explicación racional a los problemas históricos, políticos y antropológicos de su tiempo. De esta forma, los textos aristotélicos sirvieron para conseguir entender y explicar un entorno político, social, geográfico y cultural problemático y así llegar a alcanzar el propósito de todo pensador: entender su época y ofrecer soluciones globales viables, posibles, a un mundo sometido a un cambio continuo. Así, los autores fijaron su atención una vez más en la *Política*, que surgió con fuerza y se instaló en el centro de sus reflexiones y, también, influyó en algún político. Este retorno a Aristóteles tenía unas causas propias –unidas a unos efectos– que lo justifican, y que se pueden resumir en las siguientes.

Se ha dicho que antes de la caída de Constantinopla aparecieron en Europa Occidental nuevos manuscritos griegos, y se mejoró la técnica de traducción debido al éxodo de pensadores y filólogos bizantinos, gracias a este hecho se llevó a cabo la empresa de realizar nuevas versiones latinas de los textos de Aristóteles²⁵². El avance filológico, el conocimiento del griego y de nuevos manuscritos llegados tras la caída de Bizancio permitieron a los humanistas cuestionarse la exactitud de las traducciones medievales. Se inició un proceso de depuración de textos hasta llegar a fijar su supuesto contenido original. Fue la tarea que llevaron a cabo algunos filólogos que hemos citado. Pero también hay que señalar la importancia de la actitud crítica de otros, por ejemplo, Pedro Ramos y Pedro Gassendi. Todo este movimiento de revisión y crítica permitió abordar por primera vez la difícil empresa de imprimir, al menos en cuatro ocasiones, la *Opera Omnia* de Aristóteles en ediciones griegas, latinas y bilingües, que sin duda alguna incrementaron el interés por la filosofía aristotélica y el deseo de poseer los textos y los comentarios que explicarían el contenido de dichas obras.

Otro factor determinante fue la extensión del uso de la imprenta que sirvió para difundir con mayor facilidad y a menor coste los libros de Aristóteles y los comentarios. En ambas partes de Europa –la protestante y la católica– se apreció un gran interés por escribir, editar y difundir nuevas traducciones y comentarios que explicasen el contenido y las ideas de la *Política*. Parece que se estableció una competición muy interesada, una carrera y un interés por conseguir poner del lado de una u otra tendencia doctrinal la gran autoridad de Aristóteles. Esta es una razón que justifica y sirve para explicar por sí misma por qué se multiplicó por diez el número de comentarios a la *Política*.

252. B.P. Copenhaver y Chr. B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, en *A History of Western Philosophy*, vol. 3, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992, pp. 76-126, en las que desarrollan de forma extensa y detallada las distintas iniciativas que se llevaron a cabo para traducir toda la obra de Aristóteles.



Páginas del comentario del político, filósofo y científico Niccolò Vito de Gozze.

Este hecho también explica la complejidad del aristotelismo: los comentarios son muy variados, y cada autor los realiza desde sus propias posiciones políticas, religiosas y filosóficas, por eso se ha afirmado que es necesario hablar en plural de *aristotelismos* como una corriente doctrinal común a todos los pensadores europeos, pero con una amplísima variedad de tendencias entre ellos que dieron lugar a lo que Charles Schmitt calificó como “aristotelismo ecléctico”²⁵³, que tuvo su origen en el uso del *Corpus Aristotelicum* como inicio de las reflexiones e investigaciones de un amplio grupo de pensadores pertenecientes a distintas ramas del saber que, tomando como referencia una o varias obras de Aristóteles trataron de ofrecer una explicación convincente del mundo y de la realidad política, social y de otros aspectos que exigían una elucidación.

Las ideas de Aristóteles y sus obras se apropiaron de la mente e influenciaron la creación filosófica y científica de muchos autores. El resultado fue una fragmentación muy positiva de la unidad cultural, filosófica, científica y teológica que se supo adaptar a un mundo en continuo y permanente cambio. De este modo se estableció un “eclecticismo en la filosofía aristotélica que puede ser señalado al menos desde dos perspectivas. Primero puede ser tomado como el impulso general que tuvieron algunos aristotélicos de tomar material de fuentes no aristotélicas simplemente porque pensaban que las ideas contenidas en los textos de otras tradiciones se podían usar provechosamente para afirmar su propia filosofía. Una segunda modalidad se encuentra en la tendencia a aceptar nuevos desarrollos, particularmente

253. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., pp. 105-125.

en las ciencias y en las disciplinas formales, que ofrecían claramente una doctrina superior a aquella que se deriva de las fuentes aristotélicas habituales”²⁵⁴.

El aristotelismo supo vivir en esta diversidad de interpretaciones que adquirieron personalidad propia según los territorios donde vivían los autores, la religión que profesaban y defendían, las escuelas doctrinales a las que estaban adscritos, formando un grupo fragmentario pero unido por la aceptación de la autoridad doctrinal y del marco conceptual atribuido a Aristóteles desde la Edad Media, que buscaba una y otra vez adaptarse a las exigencias y a los retos de cada tiempo histórico²⁵⁵. Esta unidad y esta variedad del aristotelismo fue posible porque los aristotélicos pensaron y estaban convencidos de que formaban parte de una tradición de pensamiento históricamente y doctrinalmente poderosa que había resistido el paso del tiempo porque hundía sus raíces en la Grecia Clásica. Ellos eran, y se consideraban, los eslabones de una cadena que arrancaba en los pilares mismos del pensamiento filosófico humano y desde entonces no se había interrumpido nunca y seguía produciendo frutos muy importantes en el pensamiento europeo.

Una tercera razón es que la intensidad y la extensión de la influencia de Aristóteles es sorprendente. La *Política* circuló por toda Europa. El aristotelismo desde el Renacimiento dejó de ser una corriente doctrinal local, regional o nacional, para convertirse en un fenómeno que abarcó a toda Europa, una auténtica filosofía europea con variaciones, pero ampliamente aceptada²⁵⁶. Muchos autores utilizaron sus ideas para desarrollar textos sobre la ciencia política, el arte de gobernar, la formación de los príncipes, el derecho natural, etc. La *Política* fue un texto fundamental en la búsqueda y en el establecimiento de una autoridad que diera forma y sirviera para justificar los cambios que se estaban produciendo, la *Política* fue un texto fundamental. Sirvió para desarrollar el pensamiento sobre los asuntos políticos, pero también contribuyó al proceso de especialización del saber sobre la política, este fenómeno fue muy útil y muy conveniente para constituir la ciencia de la política en una rama del saber humano independiente.

El incremento de los comentarios y de los textos políticos que tienen como fundamento las tesis defendidas y expuestas en la *Política*, tuvieron su origen en la

254. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 107.

255. Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 119: “Es necesario considerar a los pensadores mismos como individuos, no como partidarios de una escuela monolítica. No hay duda de que un término como “aristotélico” tiene algún sentido pero debemos acostumbrarnos al hecho de que está sujeto a serias limitaciones. Un estudio detallado de los individuos tiene la virtud de mostrar en qué medida cada aristotélico o cada platónico difería de los otros y cómo seleccionaba a partir de fuentes hostiles o semi-hostiles lo que le parecía útil y plausible. Si queremos avanzar en nuestra comprensión de las complejidades de la filosofía renacentista debemos estar dispuestos a considerarla a través de un conjunto más flexible de categorías. Creo que aceptar como dado al eclecticismo es un comienzo. A partir de ahí debemos estar preparados para tratar de explicar cómo tuvo lugar la composición de las doctrinas en casos específicos, por el momento dejando de lado las etiquetas más convencionales cuanto sea posible. Por supuesto, no podemos abandonar totalmente las etiquetas pero podríamos aprender a usarlas con atención y cuidado”.

256. Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 35: “La metodología y las aspiraciones de los humanistas aristotélicos italianos del siglo XV tuvieron claras resonancias en la mayor parte de la Europa del siglo XVI. Esto es verdad tanto con respecto a los editores e intérpretes humanistas... como con respecto a los filósofos universitarios tradicionales”.

Edad Moderna, y más en concreto en la Europa de la Reforma Protestante. Un ejemplo claro es la obra de Melanchton cuyo comentario tuvo una gran influencia en todos los autores protestantes²⁵⁷. La tarea de Melanchton²⁵⁸ junto con otro comentarista, Juan Sturm²⁵⁹, fue ingente. Ellos establecieron el paradigma de educación en el mundo protestante. Este hecho explica que Aristóteles estuviera más de un siglo dominando intelectualmente –por supuesto no pacíficamente– las universidades luteranas, a pesar de los muchos esfuerzos que hicieron los autores, seguidores y fomentadores de otras corrientes doctrinales de pensamiento para desplazarlo de los cursos universitarios.

En España, como se verá de forma más extensa en el próximo epígrafe, la *Política* de Aristóteles también tuvo su importancia, pues parece que el Príncipe de Viana, o con más seguridad un autor anónimo, realizó una traducción completa del texto²⁶⁰, y conviene recordar que en el límite entre ambas edades, medieval y moderna, Fernando de Roa²⁶¹ y Pedro de Castrovol²⁶² escribieron sendos comentarios iniciando una tradición que fue continuada por Pedro Martínez de Osma, Juan Ginés de Sepúlveda²⁶³ y Diego Pérez de Mesa²⁶⁴.

Desde comienzos del siglo XVI se incrementó significativamente el interés por conocer y comentar la *Política*. Por ejemplo, en Alemania el dominio intelectual en el ámbito de la filosofía lo ejercieron los comentaristas de Aristóteles –gracias al trabajo de Melanchton y Sturm²⁶⁵– que llegaron a formar una escuela cerrada y poderosa, que no dejaba sitio a nadie que no fuera afín a ella y sus postulados. Los comentaristas, muchas veces sólo meros glosadores, permitieron que Aristóteles fuera más conocido en la Universidad que fuera de ella. No es aventurado afirmar que sus ideas cuando se consolidó la Reforma, estuvieron en la base del pensamiento político protestante desde sus inicios. Aristóteles para ellos fue considerado

257. Ph. Melanchton, *Commentarii in aliquot (I-III) politicos libros Aristotelis*, J. Secarius, Wittenberg, 1530.

258. H.G. Geyer, *Welt und Mensch zur Frage der Aristotelismus bei Melanchton*, Bonn, Diss., 1959.

259. Johannis Sturmii, *Aristotelis Politicorum libri I...*, cum commentario utilissimo..., Zürich, 1551.

260. Véase la edición facsímil Aristóteles, *Política y Económica*, León, Universidad de León-Real Colegiata de San Isidoro, 1996. El texto dice que es una versión anónima. Habría que destacar la traducción de Pedro Simón Abril, *Los ocho libros de la República*, Çaragoça, Lorenzo i Diego de Robles Hermanos, 1584.

261. Ferdinandus Rhoensis, *Dissertatissimi Ferdinandi Rhoensis commentariis in Politicorum libros*, cit.

262. Petrus Castrovol, *Commentum super libros Politicorum Aristotelis*, Guillen Brocario, Pampiloniae, 1496.

263. Johannis Genesius Sepulveda, *Aristotelis De republica libri VIII, interprete et enarratore...*, Vascosanum, Parisiis, 1548. Ch. Schäfer, "Juan Ginés de Sepúlveda und die politische Aristotelesrezeption im Zeitalter der Conquista", *Vivarium* 40, 2002, pp. 242-271. Véase A. Coroleu Metget, *Estudios sobre Juan Ginés de Sepúlveda: sus traducciones latinas de Aristóteles*, PUB, Barcelona, 1993.

264. Diego Pérez de Mesa, *Política o Razón de Estado*, CSIC, Madrid, 1980, edición a cargo de L. Peaña.

265. I. Deffers, "Aristotelismus in Melanchtons Rechtsauffassung", A. Fidora, J. Fried, M. Lutz, L. Schorn (eds.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, cit. pp. 119-130 y N. Dauber, "Deutsche Reformation: Philipp Melanchton", Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, cit. pp. 173-191.

un autor fundamental y se le otorgó desde el principio la máxima autoridad doctrinal, en cuestiones como la justificación y la legitimación de la sumisión de territorios y de personas al poder de los príncipes que aceptaron la Reforma protestante. Pero curiosamente, los hombres no serán considerados como ciudadanos, sino súbditos, que tenían unas obligaciones hacia ellos mismo, el estado y, sobre todo, hacia los gobernantes. Este planteamiento estaba muy alejado de las preocupaciones e ideas teóricas de Aristóteles, pues excluía al ciudadano de participar activamente en el gobierno de la comunidad.

La *Política* en el caso de las universidades protestantes se convirtió en el texto de referencia, siguiendo en parte los comentarios realizados por Melancthon, Sturm y Camerario²⁶⁶. La Reforma protestante provocó, como es sabido, la ruptura de la unidad política, cultural, moral y religiosa de Europa. El protestantismo, al menos en sus inicios, supuso para sus seguidores un incremento de la libertad de pensamiento y de acción. El aumento de la libertad tuvo como efecto inmediato la proliferación de interpretaciones sobre el contenido de la *Política*, que trató de ser rescatada, como también la *Ética*, del dominio de la teología moral escolástica.

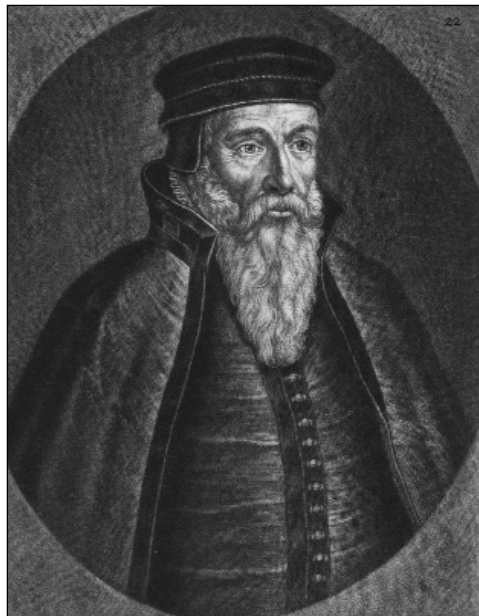
La ciencia política, separada la teología moral, fue ganando peso y, al mismo tiempo, el pensamiento político tendió a desarrollarse en un ámbito limitado: la Universidad y entre los intelectuales²⁶⁷. Sin embargo, fuera de los muros de los centros docentes, la vida política conservó todavía los antiguos ritos y actitudes como por ejemplo la consagración del Emperador.

Por otro lado, también la realidad social caminaba según su conveniencia y sus propias preferencias. La burguesía más numerosa en Italia, Francia o Inglaterra, que en otros países, como Alemania, se acomodó en el marco de las viejas ideas imperiales. Las ciudades exigieron la libertad necesaria para desarrollar su trabajo, las actividades artesanales y mercantiles, y, sobre todo, desearon gozar de una paz religiosa tan difícil de conseguir como la de Augsburgo (1555)²⁶⁸, que garantizaba la coexistencia pacífica de las distintas confesiones religiosas y la libre elección de credo religioso de las ciudades imperiales. De este modo, la burguesía decidió que no debía reclamar libertad a los príncipes y tenía que dedicarse al desarrollo de su actividad comercial e industrial. Por su parte, correspondía a la autoridad política garantizar un ambiente propicio para el desarrollo de ambas

266. Joachimus Camerarius, *Politicorum et Oeconomicorum interpretationes*, A. Wechelus, Frankfurt, 1581.

267 Véase J. Aubonnet, *Aristote. Politique...*, cit., pp. CLXVII-CLXXXVIII.

268. La Paz de Augsburgo, por la que el Emperador Carlos V de Alemania y I de España, reconoció en sus territorios la existencia de dos confesiones religiosas: la católica y la protestante, y abandonó el sueño por el que tanto había luchado, conseguir restablecer la unidad religiosa y política en el Imperio. No obstante, y simplificando mucho, no se logró establecer una auténtica y real libertad religiosa. Cada príncipe tenía el derecho de imponer su religión a todos sus súbditos, *cuius regio, eius religio*. Pero los príncipes que habían permanecido católicos no debían condenar a sus súbditos como herejes, podían solamente expulsarlos del territorio sin confiscarles los bienes. Desde entonces, en Alemania convivieron con más o menos fortuna y armonía dos religiones. El territorio quedó dividido entre los católicos y los luteranos. Véase A. Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Aschendorff, Münster, 2004; C.A. Hoffmann (Hrsg.), *Als Frieden möglich war: 450 Jahren Augsburger Religionsfrieden*, Schnell-Steiner, Regensburg, 2005; Th. A. Brady, "The Politics of Religion: The Peace of Augsburg 1555", *German History* 24, 2006, pp. 85-105.



Joaquín Camerario, humanista y reformador alemán.

ocupaciones, que redundaba en el bienestar material de los súbditos.

Así pues, la burguesía europea no se preocupó de fomentar el desarrollo de nuevas ideas políticas, porque estaba ocupada por garantizarse los medios de subsistencia y las condiciones que permitieran su expansión comercial y su asentamiento pacífico y seguro en un territorio.

Por el contrario, la tarea de desarrollar unas teorías políticas que sirvieran de fundamento a los nuevos estados se reservó a los pensadores de la Reforma, a los profesores universitarios y a los intelectuales preocupados por construir nuevos sistemas políticos, jurídicos, sociales y económicos, o mejorar los existentes. Y, si bien es cierto que había una separación entre los pensadores y la realidad política y social, también se comenzaron a poner las

bases de unas nuevas teorías políticas basadas en un texto clásico que consolidaran estos logros y, además, sirvieran para desarrollar alternativas a la realidad social conflictiva en la que vivían y estaban sumidos los hombres.

Como se ha dicho, en las universidades del ámbito cultural protestante Aristóteles se había convertido en la autoridad fundamental y de referencia. La Reforma necesitaba construir un nuevo orden social y político, y, también desarrollar una nueva cultura sobre la base de la libertad de pensamiento y de acción del ser humano en su relación con los demás, en la convivencia humana social y política. Esta situación era propicia para publicar nuevos textos sobre la *Política*, porque el protestantismo, al menos en sus inicios, tomó como referencia este libro para desarrollar una teoría política totalmente independiente de la teología, una teoría política que sirviera de fundamento al nuevo orden social y político que se estaba construyendo²⁶⁹.

Por el contrario, en el ámbito intelectual y universitario católico se ocuparon más del estudio de la ética que de la política. Y esto fue así, al menos, por dos razones. En primer término a los católicos les interesaba la teología moral, más que la ética pública. En segundo lugar, la ética se redujo a un conjunto de virtudes buenas que servían para acercarse a Dios, frente a los vicios, prácticas equivocadas, que los alejaba de la unión con Él. Por estas razones interpretaron de una forma peculiar la filosofía política de Aristóteles, para quien la plenitud humana se consigue viviendo en una comunidad como un ciudadano que participa activamente en el gobier-

269. N. Dauber, "Deutsche Reformation: Philipp Melanchton", Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, cit. pp. 187-191.



Philip Melancthon, reformador muy cercano a Lutero que asumió la tarea de modificar el sistema educativo en los territorios que aceptaron la Reforma. Grabado de Dürero.

no de la misma, para lo cual es imprescindible estar en posesión de unas virtudes y ponerlas en práctica para alcanzar una vida plena, pero ésta no tenía sentido alguno sin la convivencia con los demás. De este modo, apenas se enseñaba en la Europa católica la *Política* como una ciencia independiente de la filosofía moral.

Conviene precisar esta afirmación. La razón de este abandono se puede encontrar en el siguiente hecho. Parte de la iglesia Católica vivía bajo la influencia de la división platónico-agustiniana de la filosofía en tres partes: lógica, ética y física. La física estaba en el terreno de la actividad contemplativa, la ética en el ámbito de la acción y la lógica participaba de ambos. En este esquema la política no tenía cabida más que como una manifestación de la educación moral individual. Por el contrario, la división aristotélica, como es sabido, era la siguiente: actividad contemplativa y actividad práctica. El conocimiento práctico trata de dirigir la ac-

ción del sujeto²⁷⁰. Los hombres están destinados, según este planteamiento, a actuar, a ejercitar el intelecto práctico de acuerdo con sus decisiones y deseos, es decir, las disposiciones e inclinaciones que realizan a través de su entendimiento. Por tanto, era necesario para todo hombre recibir y adquirir una educación moral para vivir de acuerdo con sus propios principios naturales, por eso, el buen legislador y el hombre de estado que tiene la responsabilidad de gobernar, debe establecer las mejores leyes y actuar siempre buscando el bien común. El fin de la política será educar a quien gobierna para que su actuación sea beneficiosa para la sociedad y justa para la comunidad y, también, habrá que educar a los ciudadanos, para participar activamente en la vida política.

La orientación tradicional de las universidades y la menor dedicación al estudio de la ciencia política provocó una ralentización del impulso de renovación de las ideas sobre la sociedad y el estado, el gobierno o la participación ciudadana. Además de las circunstancias citadas, otras razones explicaron esta falta de interés en el estudio de la *Política*, entre otras, se pueden citar que esta obra no producía efectos jurídicos y políticos –por falta de normas vinculantes– a favor de una filosofía del Estado rigurosamente metódica. Tampoco las doctrinas de la prudencia ofrecían respuestas plenamente satisfactorias para resolver los problemas políticos de la época.

270. Véase por ejemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1177a 12-1178a 23 y *Ética a Eudemo* 1216b 11-18, 1218b 18 y 1218b 13-14.

Esta situación, sin embargo, cambió significativamente en el paso del siglo XVI al siglo XVII. Se consumó la ruptura entre política y ética mediante la publicación de una gran cantidad de escritos políticos. Al mismo tiempo, se fue especializando el pensamiento político en diversos ámbitos o compartimentos. Finalmente, los juristas comenzaron a preocuparse por establecer las leyes y las normas que debían sustentar el sistema jurídico de cada Estado, principado o reino, que era un elemento fundamental para conseguir la identidad frente a los poderes más fuertes, como eran el imperio y el papado. Para explicar este fenómeno hay que atender a razones históricas y políticas derivadas de la evolución del Imperio, pero no es este el lugar más adecuado para hacerlo.

El equilibrio de la paz de Augsburgo entre las confesiones religiosas, el emperador y los príncipes se volvió quebradizo. Cada confesión y cada facción política deseaba que se produjera un cambio a su favor, lo cual influía negativamente en la relación entre el emperador, los príncipes y los súbditos. Las tensiones existentes provocaron sucesos lamentables y muy sangrientos que dividieron aún más Europa. Los príncipes electores protestantes asumieron en el desarrollo del estado territorial nuevas competencias y dominios. Se preocuparon de garantizar y de fomentar el bienestar de sus súbditos. Esta situación exigía la formulación racional de nuevas teorías políticas que, por una parte, afirmaran su independencia frente al poder único del Emperador y que, por otra, fueran aprovechables para el arte del gobierno y de la administración. De las Universidades –cada gran príncipe creó la suya propia– esperaban también que sus consejeros y funcionarios se formaran en ellas. No es extraño que en este ambiente la doctrina política se convirtiera en el centro de atención de muchos profesores universitarios y, también, de altos funcionarios: estaba en juego tanto la independencia como la supervivencia de un reino, de un *status* social, una forma de organización política y de ordenación del territorio, en suma una visión del mundo y del hombre.

La burguesía, cuyo peso político e influencia social había disminuido en las ciudades imperiales debido al quebranto económico causado por la bancarrota estatal y al retroceso del comercio, dedicó parte de sus recursos a la formación de sus hijos en las universidades para promocionarlos socialmente capacitándolos para asumir sus nuevas tareas al servicio del príncipe. Al mismo tiempo, se estableció una forma de actuar en política y reflexionar sobre ella por parte de una nueva clase que se denominó los *politici*. Estos eran los consejeros, ministros, funcionarios, técnicos, etc. que vivían del poder y cerca de él, servían los puestos de la administración de forma profesional. Son los que dieron lugar al grupo de funcionarios que trabajaron dentro de la maquinaria del Estado moderno desempeñando los puestos de forma vitalicia.

Por otro lado, los diversos y continuos conflictos bélicos que asolaron Europa, por ejemplo, la Guerra de los Treinta Años, favorecieron la reflexión política, pues el ambiente de incertidumbre social y vital provocó la búsqueda de soluciones a una situación crítica que amenazaba toda la existencia humana y la supervivencia de todas las obras del hombre sobre la tierra. Una vez más en la *Política* se buscaron y se encontraron las ideas, el desarrollo de conceptos, los ejemplos que sirvieron para argumentar, por ejemplo, cómo se justifica la soberanía, es decir, la concentración

del poder en una sola mano. Pero a la vez, la doctrina de la soberanía tomó carta de naturaleza como objeto de reflexión política independiente, por supuesto con variaciones importantes, se profundizó y se trabajó mucho sobre ella, los comentaristas se centraron en desarrollar ideas básicas como por ejemplo, la fundamentación del régimen político, comparándolo con otras formas de estado y de gobierno históricas. Se trató de explicar el origen y el desarrollo de la sociedad basándose en la noción del carácter natural de la sociabilidad humana y, finalmente, la forma de participación de los ciudadanos como elementos activos en la construcción y en el desarrollo de la comunidad, en su dirección y en su gobierno. Son temas fundamentales que aparecen y se explican en la primera parte de la *Política* de Aristóteles que cada autor releyó según sus intereses y circunstancias concretas haciendo una interpretación muy personal de un texto que tenía la suficiente flexibilidad y apertura como para permitir que el lector pudiera conseguir extraer ideas útiles para cumplir con sus obligaciones como hombre y ciudadano, o, en último caso, como súbdito.

La *Política*, en este contexto, fue objeto de comentario por aquellos que admitían, justificaban y desarrollaban una idea de la política como una ciencia práctica, sistemática, es decir, la política como una ciencia creadora y fundamentadora del Estado, del poder y del régimen o constitución establecido, afirmando a la vez que las otras formas de estado eran históricas e inviables en el momento actual²⁷¹. Además, la *Política* proporcionó razones para actuar directamente sobre los súbditos, o frente a otros estados con los que se competía por ampliar los territorios, dominarlos e incrementar la influencia política más allá de las fronteras de sus reinos, en suma, ser el más poderoso, o incrementar sucesivamente y sin límites el poder geográfico y el número de súbditos, que eran dos símbolos claros del poder de un soberano²⁷².

En los comentarios modernos afloraron muchas ideas. Cómo deben ser gobernados los estados, quién tiene legitimidad para gobernarlos, cómo conseguir el ideal de buen ciudadano, bien vivir y alcanzar la felicidad humana, ideal que tendrá su reflejo en las declaraciones de derechos proclamadas en el ciclo revolucionario del último cuarto del XVIII. También por qué hay que hablar de ciudad y no de sociedad y Estado, o al revés. Muchos comentarios tuvieron un sentido más político: conseguir en el ámbito social y territorial la legitimación política que los gobernantes necesitaban para poder ejercer el poder sobre unos súbditos y unos territorios que no eran los que, en principio, les correspondían. Son los temas fundamentales que identifican el aristotelismo en su desarrollo histórico durante la Edad Moderna²⁷³.

271. La historia de las formas políticas no era un modelo para repetir fielmente, sino para sacar experiencias positivas y negativas para el presente.

272. H. Dreitzel, "Reason of State and the Crisis of Political Aristotelianism: An essay on the Development of 17th Century Political Philosophy", *History of European Ideas* 28/ 3, 2002, pp. 163-187.

273. Véase Ch. Horn, "Einleitung: Aristoteles und der politischen Aristotelismus", en Ch. Horn y A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, cit., pp. 1-19, donde identifica quince aspectos fundamentales que desarrollaron los pensadores que siguieron las ideas de la *Política* para componer sus teorías políticas en la Edad Moderna.

Aristóteles, y en concreto, su *Política*, sirvieron para legitimar un estado secular no sometido a creencias religiosas, por ejemplo el caso de O. Giffen²⁷⁴ protestante de Altdorf que se trasladó a la universidad católica de Ingolstadt, este caso no es una excepción, ya que algunos aristotélicos protestantes fueron sensibles a las influencias de los católicos, pero no se constatan situaciones a la inversa²⁷⁵.

Al mismo tiempo que vieron la luz los comentarios a la *Política*, también se desarrolló la reflexión sobre la política que dará lugar a nuevas teorías sobre la ciencia de la política, el estado, la legislación, el poder, la justicia y su aplicación, las formas de estado y de gobierno, etc. Todos estos intentos proceden de un convencimiento acuñado y admitido, que ya se ha citado, en épocas anteriores: la política es una ciencia señora, epitécnica, arquitectónica, que está por encima de otras ciencias y técnicas, que las aglutina a todas, tal como la habían definido los autores medievales para separarla de la ética y, sobre todo, de la teología moral. Esa expresión ciencia arquitectónica aparecerá con frecuencia en los escritos de los autores que intervinieron activamente en las ediciones y comentarios de las obras de Aristóteles, y señalando la existencia de una nueva época en la recepción y en la incorporación de las ideas contenidas en las obras de Aristóteles al pensamiento europeo²⁷⁶.

El aristotelismo moderno surgido de los comentarios a la *Política* se podría clasificar en seis grandes tendencias o familias:

- La poderosa e influyente interpretación histórico-filológica desarrollada en las universidades de Altdorf y Königsberg.
- El neoestoicismo de Lipsio y el tacitismo (Bernegger y Boecler). En Estrasburgo.
- El ramismo de Pedro Ramos²⁷⁷ que criticó en sus orígenes la lógica de Aristóteles, pero terminó realizando un interesante e influyente comentario a la *Política*.
- Las ideas monarcómanas desarrolladas por varios autores en diversos ámbitos territoriales²⁷⁸.
- La búsqueda de una fundamentación histórico-empírica de la política que tratará de conseguir un estado aconfesional y secular como es el caso de

274. O. Giaphanius, *Aristotelis De republica libri VIII interprete et enarratore... quibus adiecti sunt H.G commentarii*, Frankfurt, 1608, Madrid, 1775.

275. Véase Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., p. 49.

276. Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., pp. 67: "La densa cuestión del cambio de técnicas en el método de los comentarios no ha sido todavía analizada satisfactoriamente por los estudiosos de hoy, ni en el caso de Aristóteles ni en el de muchos comentarios sobre obras literarias de los siglos XV y XVI. Casi todos los comentarios sobre Aristóteles escritos durante el último cuarto del siglo XVI reflejan elementos muy fuertes de las técnicas humanistas, pero la supervivencia de elementos medievales con frecuencia es realmente muy marcada. Sin embargo, es difícil ser más preciso, las excepciones a cualquier generalización son comunes. El estudio de los comentarios renacentistas –literarios, filosóficos, científicos, médicos y teológicos– y su relación con sus precedentes medievales está comenzando a ser un tema de investigación especializada. Como por el momento sólo disponemos de pocos resultados viables, difícilmente podemos aventurar una generalización".

277. Petrus Ramus, *Politica exposita et illustrata*, Typis Wecheliani, Frankfurt, 1601.

278. J. Althusio, *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, CEC, Madrid, 1990, edición a cargo de P. Mariño.

Conring²⁷⁹, y la tendencia de pensamiento que germinó en la Universidad de Helmstedt donde muchos tuvieron su primer contacto con el pensamiento político y ético de Aristóteles.

- La tradición católica caracterizada por plantear un aristotelismo crítico con las ideas de libertad individual e influido por el comentario más importante en esta corriente doctrinal, el de Tomás de Aquino²⁸⁰ que se editó y reeditó en muchas ocasiones.

Se puede comprobar que el aristotelismo fue un paraguas que dio cobertura a un número importante de tendencias filosóficas y teológicas muy variadas y, a veces, divergentes entre sí. Por eso, el aristotelismo en este caso es un rótulo, una etiqueta, que ha servido para describir muchas de las actitudes, tendencias y escuelas que utilizaron los textos de Aristóteles para construir su sistema o corriente de pensamiento y, en concreto, la *Política*. Pero hay que ser más precisos y quizá habría que hablar con más propiedad de la existencia de muchas o varias corrientes aristotélicas, de un fenómeno fragmentario que se podría caracterizar por tener unas diferencias esenciales y difíciles de superar. El aristotelismo político no fue nunca una escuela de pensamiento unitaria, sino todo lo variada que se quiera según la lectura que cada autor hacía de los textos²⁸¹, pues éstos no son mudos, responden según se les pregunte.

En muchos lugares el aristotelismo se desarrolló y consolidó como una pieza clave para el asentamiento de la doctrina reformada, dando lugar a un Estado cristiano. Otras interpretaciones tuvieron como consecuencia inmediata la división mantenida hasta hoy día, de la política como ciencia sistemática general, que tiene por objeto el estudio y el desarrollo de los principios generales del Estado, su origen y la fundamentación del poder político. Y por otro, las ciencias especiales, orientadas a su utilización, como la prudencia, que se refiere a los problemas de la administración de los intereses del Estado, de la formación del régimen político y del uso de los recursos disponibles, así como del comportamiento político prudente, el desarrollo de la ciencia de la cámara política, es decir, la Cameralística, que además de las finanzas públicas incluía el estudio de leyes administrativas, administración y gestión de asuntos públicos y economía agraria, tan importantes en una época en la que el saber práctico se especializó para responder a las exigencias del desarrollo económico, tecnológico, político, social y científico que reclamaban nuevos profesionales que sirvieran para mejorar la administración pública.

279. Hermanus Conringius, *Praefatio in Politicam*, H. Mulleri, Helmstedt, 1637; *Annotationes ad Praefationem ad libros Politicorum*, Braunschweig, 1730; *Aristotelis Politicorum libri superstites, editio nova cum introductione et emendationibus*, H. Mulleri, Braunschweig, 1730 y *Propolitica sive brevis introductio in civiles philosophiam*, H. Mulleri, Helmestadii, 1663.

280. En esta tradición se pueden considerar A. Scainus, *In VIII libros Aristotelis qui extant De re publica questiones*, Romae, 1577; Petrus Victorius-D. Lambini, *Aristotelis Politicorum libri octo*, Basilae, 1582, P. Victorius, *Politikon biblia 8 Aristotelis Politicorum sive de optimo statu reipublicae libri 8 ex castigationibus et emendationibus facti*, Wechelus, Francofurti, 1577.

281. Véase Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, cit., pp. 29-54, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958-1969*, Centro per la Storia della Tradizione Aristotelica nel Veneto, Padova, 1971, pp. 27-29 y C.J. Nederman, C.J., "The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought", cit., p. 570.



Petrus Ramus, filósofo y humanista francés, criticó el sistema lógico de Aristóteles.

La *Política* se consideró en la Edad Moderna un libro fundamental que contenía los principios básicos y las directrices esenciales para construir y desarrollar toda una ciencia práctica, un saber hacer, que alcanzaba su plena realización en la consecución del ideal del bien vivir social y del buen ciudadano gobernado por un gobernante justo. Así la doctrina de la *Política* se dividió en teoría, que se ocupaba de los asuntos de carácter general, inmutables, perfectamente reconocidos y aceptados por todos o por una amplia mayoría, y en práctica, que se ocupaba de la dirección de ese saber hacer técnico que implicaba las situaciones especiales, cambiantes y sometidas a diferentes consideraciones según el objeto, el fin, las circunstancias y el tiempo.

En el desarrollo de las políticas especiales aparecerán los comentarios que trataron de sistematizar el conocimiento humano y las técnicas que debe dominar un político, buscando siempre una exposición ordenada y un rigor metodológico, con el fin de ser útil para todos hombres y todos los estados en cualquier circunstancia histórica.

4. LA POLÍTICA EN ESPAÑA

No tenemos todavía un estudio completo sobre la *Política* en la historia del pensamiento español, como hay algunos trabajos sobre la influencia de los textos de ética de Aristóteles²⁸², no obstante existen algunos trabajos publicados en internet que están tratando de rellenar este hueco²⁸³, que parece importante dentro del desarrollo de las ideas políticas en España, y, por esta razón, merecía un tratamiento más detallado porque el número de comentarios a la *Política* es significativo y, además, se jalonan a lo largo de distintos momentos históricos. Comenzaremos citando las traducciones que es el tema más estudiado, mejor conocido y sobre el que tenemos más datos, y continuaremos por el más complicado y del que existe menos información: los comentarios.

La *Política* en España se tradujo por primera vez en 1509. Es una traducción temprana respecto a otras versiones en lenguas vernáculas de nuestro entorno cultural, aunque desde la Edad Media existía una versión en francés de Nicolás de Oresme²⁸⁴. Desde entonces se pueden contar unas quince versiones y unas ciento cincuenta ediciones, impresiones y reimpressiones.

282. Véase L. Robles, *El estudio de la Ética en España. (Del siglo XII al XX)*, Imprenta Calatrava, Salamanca, 1979.

283. En el proyecto "Filosofía en Español", <http://www.filosofia.org/ave/001/a240.htm> y <http://www.filosofia.org/bol/bib>. Véase el documentado estudio de C. Heusch, "Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)", *Atalaya* 2, 1991, pp. 157-175; A.M.R. Pagden, "The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600", *Traditio* 31, 1975, pp. 287-314. Seguiremos estos trabajos.

284. N. Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1970 (ed. de A. D. Menut).

La *Política* apareció traducida en el libro *La filosofía moral del Aristotel, es a saber Ethicas, Políticas y Economicas*, en romance, en edición de Zaragoza. El texto de la *Ética* es la versión de Carlos, Príncipe de Viana, y procede de la versión latina que tuvo tanta fama de Leonardo Bruni Aretino que, como se ha dicho antes, conoció muchas ediciones y substituyó a la medieval de Guillermo de Moerbeker.

En la Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro se conservan los raros ejemplares de la *Ética* y la *Política* que recientemente han sido editados de forma facsimilar por la Universidad de León y la Cátedra de San Isidoro²⁸⁵. La *Política* es obra de un traductor anónimo, quizá del mismo Príncipe de Viana, pero no es seguro.

En el prólogo se muestra cuáles fueron los fines que animaron tanto al traductor como al editor a publicar esta obra: ofrecer un instrumento y una guía útil que pudiera servir para formar al buen ciudadano y a aquellos que tienen que asumir responsabilidades de gobierno en cualquier nivel, tanto la más elevada –el reino o el principado–, como otras relacionadas con el servicio temporal a la corona, o también de forma permanente en la administración del Estado. “Entre las mayores afrentas que reciben los que en nuestros tiempos componen o traducen algunas obras, es que –así los nescios e ignorantes como los cuerdos y sabios– les osan judicar y dar sobre ellas sus sentencias. Por donde muchos hombres discretos y letrados dexan de hazer lo que sería grande utilidad y provecho: porque reputan a mucha mengua e infamia si a sus nombres y reputación en algo sea detraído. Mas, ya por eso, los doctos –a mi ver– no deben olvidar el fin para que nacieron, que –como escribe Lucano en el segundo libro de la Pharsalia– Catón creía no ser nascido para sí, mas para todo el mundo; y, antes de Lucano, el philosopho Platón, príncipe de ingenio y doctrina, scribió a su discípulo Archita tarentino que los hombres no nascieron para sí solos, mas para la patria y padres y amigos. Y así, los que por gracia del Señor alcançan parte de sabiduría, deven conformar sus hechos con ella, y siguiendo los dichos de aquellos sabios, producir obras que sean para el bien y pro común, no curando de juicio de los indoctos, a los quales se podría muy bien dezir que el artífice no juzg[u]e si no sólo de obra de su artificio” –como recita Plinio de Apelles–, y a los otros que más alcançan se podría dezir lo que dixo el poeta: que si lo ajeno no les agrada, saquen afuera lo suyo; lo qual si hiziessen demostrarían haver sido hombres, lo qual son obligados hazer porque –como scribe el otro Plinio en sus Epístolas: ‘pues no podemos luengo tiempo vivir, devemos dexar algo con lo qual demos testigo haver vivido’; y el historiador Salustio dixo: ‘todos los hombres que quieren ser más excelentes que otros animales deven mucho trabajar, no passar su vida en silencio como las bestias, las quales natura creó bueltas a la tierra y sujetas al vientre’–. Pues esto considerado, y más que agora de nuevo miser Jorge Coci –teutónico, maestro de la stampa– impremia diez libros de la *Éthica* de Aristotil traducidos en romance por el muy illustre don Carlos príncipe, etc., y porque para el cumplimiento de la philosophía moral faltava la *Política* y *Económica*, acordé traducirlas; a lo qual más me movió que por la mayor parte vemos que todos los hombres que rigen ciudades y repúblicas y cosas familiares no alcan-

285. Aristóteles, *Ética*, Universidad de León-Cátedra de San Isidoro, León, 1997 y *Política y Económica*, Universidad de León-Cátedra de San Isidoro, León, 1996.

çan ser latinos, de donde muchas vezes les falta la manera del govarnar, a los quales pensé hazer beneficio si con mi industria diesse camino para que sin mucho trabajo y sin necesidad de la lengua latina tuviessen preceptos con los quales supiesen bien regir y govarnar. Empero, si mi traducción no pareçe elegante ni puesta en el stilo de la lengua muy limada, halo causado que sigo el proprio officio de trasladador e intérprete a quien perteneçe sólo declarar la intención del autor, ninguna cosa añadiendo, o quitando, o mudando, porque muchas vezes aconteçe, que –queriendo mucho ornar de elegancia la obra– desvíanse los intérpretes de la mente e intención del auctor y declaran lo contrario, o no concorde a lo que él sintió. Y assí, ninguno piense que yo en esta traslación sea tan áspero que rehúse corrección y enmienda, judicándome por muy acabado en ella. Antes quiero –porque con tal condición en ella me puse– que todas las faltas que se hallaren sean corregidas y enmendadas: las que no concordaren con la intención de Aristotil, por hombres doctos y letrados; las que serán ajenas de la plática de la habla muy limada, por los que mejor que yo la alcançen. Qualquiere otra manera de gente que leerán, tomen con amor lo que sus ingenios alcançen”²⁸⁶.

El autor de la traducción quería y deseaba que el libro fuera reconocido como un tratado para la educación de príncipes y de govarnantes, porque la *Política* contiene muchas ideas, preceptos, relatos, ejemplos, que pueden servir a quien ejerce la máxima y más importante magistratura en un Estado. Pero también muestra que el texto no es sólo un libro que podamos encasillar en la literatura aúlica²⁸⁷, sino que va más allá, trata de ofrecer unos fundamentos a la ciencia política y justifica el ejercicio del poder.

La siguiente traducción se hizo casi ochenta años después, en 1584 y se editó otra vez en Zaragoza. Es la versión de Pedro Simón Abril que en esta ocasión usó el original griego para verterla al español. Es la primera traducción directa del griego, pues la primera fue del latín²⁸⁸. Esta versión ha sido actualizada, refundida, adaptada y editada sin citar el traductor, muchas veces desde, por poner un ejemplo, 1925²⁸⁹ hasta 2002²⁹⁰.

El texto de Pedro Simón Abril fue la única traducción al español durante casi tres siglos hasta que Patricio de Azcárate²⁹¹ publicó otra versión realizada directa-

286. *Política y Económica*, cit., p. 159, se ha cambiado una palabra del original, todos, por todas.

287. Esta literatura de Espejo de príncipes o reyes se había desarrollado desde la Edad Media. Los autores cercanos al poder real habían sentido la necesidad de escribir textos que sirvieran para instruir y preparar a sus futuros reyes y príncipes cuando les llegara el momento de asumir las responsabilidades del gobierno. Podemos ver una continuidad en estos escritos desde el siglo XIII al XV, por ejemplo, Vicent de Beauvais, *Speculum maius* (1244), Egidio Romano, *De regimine principum* (1280), Infante don Juan Manuel, *Libro de los estados* (1327) y *El libro de los castigos* (1342), Alonso de Cartagena, *Memoriale virtutum* (1422), Álvaro Pelayo, *Speculum regum* (1441), Diego Valera, *Espejo de la verdadera nobleza* (1441), Pere Belluga, *Speculum principum* (1441), Alfonso de la Torre *Visión deleitable* y más tardía Fray Antonio de Guevara, *Relox de príncipes* (1527).

288. *Los ocho libros de República del filósofo Aristóteles traducidos originalmente de lengua griega en castellana por Pedro Simón Abril...*, Casa de Lorenzo y Diego de Robles, Zaragoza, 1584.

289. Aristóteles, *La Política*, traducción refundida por Jesús Gil y Calpe, Prometeo, Valencia, 205

290. Aristóteles, *Política*, Ediciones Folio, Barcelona, 2 vols., 2002.

291. Aristóteles, *Política*, Medina y Navarro editores, Madrid, 1874. Esta versión ha sido la más difundido en español durante el siglo XX, con impresiones y reimpressiones tanto en España como en América.

mente del francés para facilitar la lectura de los clásicos a los españoles, pues las ediciones del siglo XVI eran casi imposibles de conseguir, y parece que durante los siglos XVII, XVIII y dos tercios del siglo XIX la *Política* no se editó, ni se tradujo otra vez.

Posteriormente aparecieron las traducciones de Antonio Zozaya You, Nicolás Estévez Murphy, Francisco Gallach Palés, Marcelino A. Ortiz, Julián Marías y María Araujo Fernández, Natividad Massanés, Antonio Gómez Robledo, Francisco de Paula Samaranch, Julio Pallí Bonet, Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Manuela García Valdés, Manuel Briceño Jáuregui, Pedro López Barja de Quiroga, Estela García Fernández y María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Como se puede ver, durante tres siglos no hubo traducciones y quizás el libro fue poco conocido y comentado, pero desde la versión de Patricio de Azcárate se realizaron muchas y el libro se imprimió más de ciento cincuenta veces, muestra del interés que la *Política* alcanzó en el mundo de habla hispana.

Es interesante el trabajo realizado en la página web del proyecto “Filosofía en Español” sobre la ordenación de los libros y capítulos, porque muestra la variedad de criterios de los autores, y su forma de interpretar y presentar el contenido del texto.

En la tabla siguiente se indica la ordenación de los libros adoptada por las distintas versiones en español de la *Política* de Aristóteles, el número de capítulos (puntos, o epígrafes) en que dividen el texto de cada libro y el total para la obra. La tabla permite advertir la creatividad practicada por quienes durante el pasado medio milenio fueron vertiendo el texto de Aristóteles a la lengua española y, también, muestra la influencia que durante el último medio siglo ejerció la edición *oxoniense* de Sir David Ross sobre todos aquellos que acometieron la tarea de editar y traducir la *Política*:

Orden clásico [12345678]

	libro 1	libro 2	libro 3	libro 4	libro 5	libro 6	libro 7	libro 8	total
1509. Anónimo	9	8	9	9	12	5	14	4	70
1584. Pedro Simón <i>apud</i> Gil	8	10	12	8	8	5	10	5	66
1584. Pedro Simón <i>apud</i> Alegre	8	10	12	17	12	8	17	7	91
1933. Francisco Gallach	5	9	12	13	10	5	15	7	76
1963. Antonio Gómez Robledo	5	9	12	13	10	5	15	7	76
1974. Julio Pallí Bonet	13	12	18	16	12	8	17	7	103
1977. García & Pérez	13	12	18	16	12	8	17	7	103
1988. Manuela García Valdés	13	12	18	16	12	8	17	7	103
1989. Manuel Briceño	13	12	18	16	12	8	17	7	103
2005. López & García	13	12	18	16	12	8	17	7	103
2005. Santa Cruz & Crespo	13	12	18	16	12	8	17	7	103

Orden moderno a [12378465]

	libro 1	libro 2	libro 3	libro 7	libro 8	libro 4	libro 6	libro 5	total
1874. Patricio de Azcárate	5	9	12	15	7	13	5	10	76
1885. Antonio Zozaya You	5	9	12	12	9	14	7	10	78

1920. Nicolás Estévez	4	9	12	15	7	13	5	10	75
1939?. Marcelino A. Ortiz	5	9	12	12	9	14	7	10	78
1954. Natividad Massanés	4	9	12	15	7	13	5	10	75
1970. Lima [?]	5	9	12	12	7	13	5	10	73

Orden *moderno b* [12378456]

	libro 1	libro 2	libro 3	libro 7	libro 8	libro 4	libro 5	libro 6	total
1951. Marías & Araujo	13	12	18	17	7	16	12	8	103

Datos tomados de la página web <http://www.filosofia.org/ave/001/a240.htm>

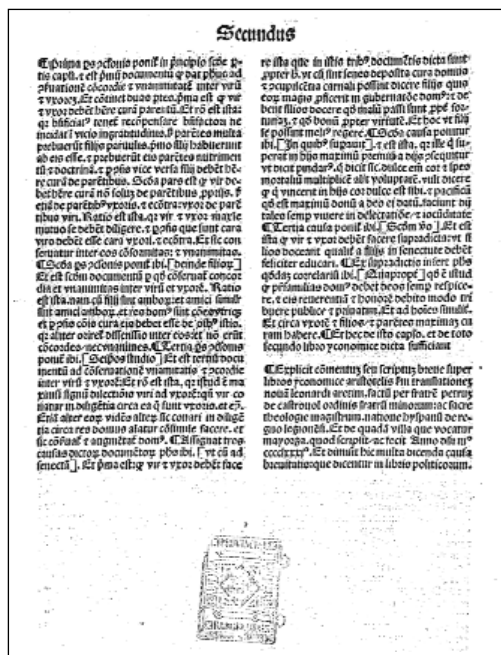
La *Política* antes de ser traducida en 1509, fue comentada por un grupo de profesores y pensadores españoles que hemos citado en el epígrafe anterior²⁹²: Pedro Martínez de Osma, Fernando de Roa, Pedro de Castrovol, Juan Ginés de Sepúlveda y Diego Pérez de Mesa.

Pedro Martínez de Osma no realizó un comentario filológico, sino que trató de exponer de forma ordenada y comprensible, las ideas fundamentales de Aristóteles poniendo especial énfasis en aquellas que eran más importantes en su momento histórico. Demostró que tanto la ética como la política son dos ciencias que pertenecen a la moral. Dentro de la división de la filosofía en teórica o especulativa y en operativa o práctica. La teórica se subdivide en física, matemática y teología; la segunda en *cuestuaría*, cuyo objeto es la adquisición de todo lo necesario para vivir, y la civil que tiene como fin la consecución del sumo bien, la felicidad. Y la parte civil se puede subdividir también en dos ciencias: la moral y la legal. La moral se ocupa de la búsqueda del sumo bien, de la felicidad, del individuo, de la familia y de la comunidad política; la legal se ocupa de las leyes que rigen a la comunidad de hombres. La moral tiene tres partes que afectan al ser humano: ética, económica y política. De este modo el comentario se organiza entorno al estudio del individuo en sociedad y la valoración de sus acciones como ser sociable.

Fernando de Roa perteneció a la generación de profesores que coincide con la expansión de la actividad universitaria en España, y la consolidación de la Universidad de Salamanca como centro de formación e investigación de primer nivel en Europa. Estudió en la Universidad de Salamanca, donde fue primero profesor de lógica en 1469. Más tarde en 1475 consiguió la cátedra de Filosofía Moral y de Prima de Teología.

La mayoría de los profesores son clérigos pero son sensibles al estudio y al análisis de los problemas políticos y sociales de su tiempo histórico, que en la Castilla de entonces eran apasionantes. Participaron activamente en muchas controversias, por ejemplo, en la relación entre el rey y el poder político en general, con la comunidad: la legitimidad de la unión de reinos llevada a cabo por los Reyes Católicos;

292. Como hipótesis de trabajo podríamos establecer una división dentro del aristotelismo político español moderno. Entre los comentaristas a la *Política* se podría hablar de un aristotelismo pretomista que estaría representado por Pedro Martínez de Osma y sus discípulos, y otro tomista donde podríamos situar a la llamada Escuela de Salamanca que se inició con Francisco de Vitoria y que leyó a Aristóteles a través de la interpretación de Tomás de Aquino. Esta fase es sobre la que se ha centrado la investigación porque es la más relevante, la más extensa en el tiempo y la que tiene más contenido.



Última página del comentario a la Política de Pedro de Castrovot.

les se enseñaba en Salamanca en la segunda parte del siglo xv y allí fue comentada por Pedro Martínez de Osma. Separado de la cátedra por una denuncia de herejía, estos comentarios y glosas sirvieron a su discípulo Fernando de Roa para dar sus clases a finales de siglo xv, entre otros a Cisneros²⁹⁶.

Fernando de Roa²⁹⁷ se puede considerar un dominico que no siguió estrictamente la doctrina tomista. En su comentario a la Política se decantó por una interpretación tomista independiente que preparó el ambiente para el magisterio de Francisco de Vitoria. Al mismo tiempo desarrolló una doctrina para justificar el gobierno de las clases medias en el que el poder se reparte temporalmente entre los ciudadanos. Sus ideas fueron recogidas más tarde por el movimiento social y político Comunero.

293. A. de Madrigal, *De optima política*, en *Obras selectas del Tostado*, Liechtenstein, Venecia, 1628-1629. Existe una edición y traducción moderna de J. Candela Martínez, Universidad de Murcia, Murcia, 1954.

294. R. Sánchez de Arévalo, *Suma de la política*, edición de J. Beneyto Pérez, CSIC, Madrid, 1944, es un comentario a la *Política* de Aristóteles.

295. Se conserva un manuscrito suyo en la Biblioteca Capitular de Córdoba bajo el título *Super librum politicorum*. Véase la reciente edición de su obra P. Martínez de Osma, *Comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vols., ed. de J. Labajos Alonso, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 2006.

296. Véase J.L. Villacañas, “El republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia”, en la página web <http://taylorandfrancis.metapress.com/media>.

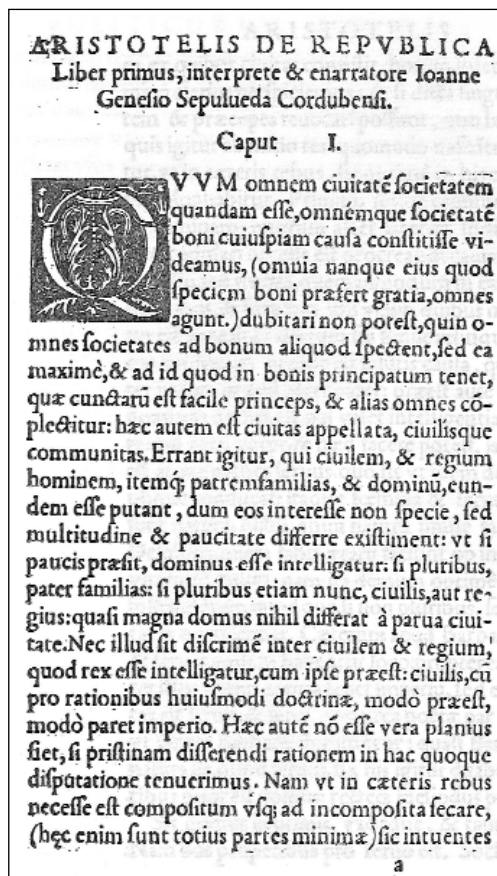
297. F. Elías de Tejada, “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo xv”, *Miscellanea Mediaevalia* 2, 1963, pp. 707-715 y J. Castillo Vegas, *Política y clases medias: el siglo xv y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

las cuestiones que planteaba una política de expansión hacia el Mediterráneo y hacia el Atlántico, las preguntas que generaron el descubrimiento, la colonización y la evangelización de América, aspectos sobre la economía, los precios, los contratos, etc. En este ambiente intelectual donde destacaron Hernando de Talavera, Alonso de Madrigal “El Tostado”²⁹³, Rodrigo Sánchez de Arévalo²⁹⁴, Juan González Sevilla y Pedro Martínez de Osma²⁹⁵, se formó Fernando de Roa, que fue discípulo de este último y continuó su obra, como señala J. L. Villacañas, “las ediciones latinas de los textos aristotélicos de Leonardo Bruni, circulaban por la Castilla de primeros de siglo xv, y eran muy conocidos y valorados en el círculo del obispo converso Alonso de Cartagena. La edición de Bruni de la *Política* de Aristóteles

Sobre Pedro de Castrovol no existen muchos datos. Nació en Mayorga que en aquel tiempo pertenecía a la diócesis de León, hoy provincia de Valladolid, y murió hacia el año 1500. Fue Maestro en Teología por la Universidad de Lérida. Sigue la tendencia escotista. Se instaló en Aragón y llevó el aristotelismo a esa región a finales de la Edad Media. Es el comentarador más importante de las obras de Aristóteles de las universidades y centros intelectuales de Cataluña y Aragón en el siglo xv. Fue el primero en realizar un comentario sistemático de todos los escritos morales²⁹⁸ de Aristóteles utilizando la traducción de Leonardo Bruni Arentino.

Juan Ginés de Sepúlveda es un autor conocido y cuyas obras está editando de forma crítica el Ayuntamiento de Pozoblanco (Córdoba)²⁹⁹. La bibliografía sobre su vida y su obra se ha incrementado de manera muy significativa en los últimos años. Fue uno de los grandes pensadores de la época de Carlos I que lo nombró cronista.

Nació en Pozoblanco. Ingresó en la orden de los dominicos, destacando pronto por su erudición en las lenguas clásicas, aprendidas en las universidades de Alcalá de Henares y Bolonia, donde fue a completar su formación académica. Su interés por Aristóteles le llevó a traducir del griego al latín la *Política*, que le influyó mucho en su posición sobre la esclavitud, como se demostró en la famosa controversia de Valladolid con Bartolomé de las Casas. Pasó como consejero al servicio del cardenal Cayetano, colaborando en la elaboración del *Nuevo Testamento*. Su papel contrario a las reformas eclesiásticas le llevó a combatir el pensamiento de Erasmo de Rotterdam (en 1532 apareció su *Antapologia*, en la que replicaba a éste) a refutar a Lutero y a defender a Catalina de Aragón frente a Enrique VIII. En 1535 fue nombrado capellán



Página del comentario de J. Ginés de Sepúlveda.

298. Además del comentario a la *Política* se editó su *Commentum super libros Ethicorum secundum novam translationem Arentini*, Heinrich Botel, Barcelona, 1489.

299. El Ayuntamiento de Pozoblanco proyecta editar sus *Obras completas* en quince tomos: Volumen I *De rebus gestis Caroli V* (libri I-V). Volumen II *De rebus gestis Caroli V* (libri VI-X). Volumen III *Democrates II, Apología*. Volumen IV *De rebus gestis Philippi II*. Volumen V *De vita et rebus gestis Aegidii Albornotii*. Volumen VI *De regno, De ritu nuptiarum, Gonsalus*. Volumen VII *Antapologia, De correctione, Cohortatio*. Volumen VIII *Epistulae*. Volumen IX *Epistulae*. Volumen X *De rebus gestis Caroli V* (libri XI-XV). Volumen XI *De orbe Novo*. Volumen XII *De rebus gestis Caroli V* (libri XVI-XX). Volumen XIII *Democrates I, De fato, Theophilus*. Volumen XIV *De rebus gestis Caroli V* (libri XXI-XXV). Volumen XV *De rebus gestis Caroli V* (libri XXVI-XXX).

y confesor personal del rey Carlos I, de quien escribió una crónica de carácter panegírico, *De rebus gestae Caroli Quinti*, así como preceptor del futuro Felipe II, e inició su defensa del derecho de los pueblos civilizados a someter por las armas a los indígenas. Autor de una historia de la conquista del Nuevo Mundo, titulada *De rebus hispanorum gestis ad Novum Orbem*, se convirtió en el defensor oficial de dicha empresa colonial, cuyo objeto entendía que no era otro que la evangelización de la población autóctona. Contrario al espíritu de las *Leyes Nuevas* consiguió que las revocaran en 1542, lo que motivó la vuelta a España de Las Casas. Desde ese momento se inició un debate dialéctico entre Sepúlveda (con la publicación de *De justis belli causis apud indios*) y Las Casas (que publica *Treinta proposiciones muy jurídicas*) que condujo a la celebración de una reunión de teólogos en Valladolid entre los meses de agosto y septiembre de 1550 con el objetivo de solucionar la disputa³⁰⁰. No hubo resolución final y cada uno de los oponentes se consideró vencedor. Sepúlveda abandonó la vida pública para retirarse a su pueblo natal, donde falleció en 1573.

300. La controversia de Valladolid fue una de las ocasiones en que se usó la *Política* en la dilucidación de un asunto práctico. Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé las Casas discutieron sobre la naturaleza y los derechos de los indios que eran los habitantes naturales de las tierras descubiertas y conquistadas en el Nuevo Mundo, entre los meses de agosto de 1550 y abril de 1551 se produjo la famosa controversia. Las disputas fueron organizadas por el mismo monarca Carlos I mediante un encuentro público en Valladolid que era la capital de España en aquella época (Véase Bartolomé de las Casas, *Aquí se contiene una disputa o controuersia entre el Obispo fray Bartholome de las Casas o Casaus ... y el doctor Gines de Sepulueda ... sobre q[ue] el doctor contendia q[ue] las conquistas de las Indias contra los indios eran licitas y el obispo por el co[n]trario d[e]fendio y affirmo aver sido y ser i[m]possible no serlo tiranicas, injustas [e] iniquas la qual questio[n] se ve[n]tilo ... en una co[n]gregacion q[ue] mando su magestad juntar el año de mil [y] q[ui]nie[n]tos y cincue[n]ta en la villa de Valladolid, Sevilla, 1552). Sobre este debate se ha escrito mucho. El debate se celebró en la Capilla del Colegio de San Gregorio ante quince jueces, entre los cuales estaban reconocidos teólogos como: Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de la Gasca, Bartolomé Carranza y otros. Esta famosa discusión, está recogida, en parte, por el mismo Las Casas en su obra *Apología* (Bartolomé de las Casas, *Apología*, Valladolid, 2000, edición crítica bilingüe de V. Abril Castelló *et alii*). Juan Ginés de Sepúlveda, defendía el derecho de España, como nación civilizada, a someter por las armas a los salvajes, oponiéndose abiertamente incluso a las normas del Consejo de Indias. Sepúlveda era un fiel seguidor del filósofo griego Aristóteles, quien había escrito en el libro I de la *Política* que algunos hombres nacían para ser señores y otros para ser esclavos; los primeros mandaban, los segundos obedecían. A los señores les dio razón e inteligencia y a los esclavos cuerpos fuertes. Los que nacieron para servir estaban obligados a someterse a los que nacieron para mandar, si se negaban a cumplir su destino, era lícito obligarlos por la fuerza de las armas, y esta violencia o, mejor dicho, esta guerra, era justa y conforme a los principios de la naturaleza. Las ideas de Aristóteles estuvieron muy presentes en los pensadores cristianos de aquella época, por ejemplo, John Major Hurdy en su obra *American Indian Religions* (véase la edición de Los Angeles 1970), quizá fue el primero en pensar que las ideas de la *Política* podían ser aplicadas a los indígenas de América, más adelante le siguieron Palacio Rubios, Bernardo Mesa, Juan Quevedo y Juan Ginés de Sepúlveda. Contrarios a estas ideas se manifestaron Domingo de Soto, Francisco Vitoria y Bartolomé de las Casas. La controversia de Valladolid estableció dos maneras opuestas de pensamiento en España. La discusión en torno a si los indígenas de América eran seres humanos con alma o salvajes cuyo destino era someterlos y domesticarlos. Ginés de Sepúlveda defendió las ideas de la guerra justa contra los indios a causa de sus pecados e idolatría y su inferioridad en la especie humana (*Demócrates segundo*, en *Obras Completas III*, edición de A. Coroleu Lletget, Pozoblanco, 1997). Por aquella época incluso la Teología era considerada superior a las otras ciencias. Las Casas tenía que demostrar primero que sus argumentos filosóficos eran aceptables para la Teología y después para el Monarca. La controversia de Valladolid ha sido publicada en casi todos los idiomas del mundo, porque se considera el origen de la lucha por los derechos humanos, de la tolerancia y del respeto a las diferencias.*

Juan Ginés de Sepúlveda se puede considerar un pensador humanista, inserto en la corriente aristotélica. Ambas tendencias, sin duda alguna, configuraron su pensamiento. Del primero tomó el gusto por, como se ha dicho, las *humanae litterae*, y del segundo los contenidos y las ideas filosóficas que le sirvieron para polemizar y argumentar contra las teorías que se estaban desarrollando en su mundo intelectual e histórico. Subordinó todo este saber y conocimiento a las exigencias de la teología y de la doctrina cristiana católica. Desde esa posición y con ese bagaje intelectual, va a edificar su pensamiento, polemizar y terciar en las discusiones que se estaban dando en su época. Estos tres elementos operan y están presentes de forma continua en sus argumentos, en sus soluciones y en sus aportaciones en el ámbito de la teología, la filosofía y la política del Renacimiento.

El movimiento humanista del que participó plenamente desde sus años de formación, no se dedicó sólo a los estudios eruditos de los autores clásicos, sobre todo a la tradición grecolatina, también amplió su campo de interés a las tradiciones del siglo XIV que seguían a Cicerón y Aulo Gelio. Eran los *studia humanitatis* y los *studia humaniora* que identificaban al humanista con aquellos autores que enseñaban y cultivaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia, la filosofía, es decir, las disciplinas que componían la *humanitas*, la educación, o el *curriculum* educativo del hombre. Una formación que prescindía de toda utilidad pragmática pero que trataba de potenciar la capacidad y el modo de ser específico del hombre³⁰¹.

Se ha forjado una idea falsa del humanista como un personaje dedicado a sus estudios, a sus escritos y a sus pesquisas eruditas, que incluían un afán por el coleccionismo de todo tipo de objetos, en especial, de las antigüedades. Un ser ocupado y preocupado por asuntos y materias sin aplicación práctica. Pero un humanista de la época del emperador Carlos, como J. Ginés de Sepúlveda, estuvo cerca de los acontecimientos políticos, se situó con frecuencia en el epicentro del poder y del lugar donde se tomaron las decisiones más importantes, reflexionó sobre lo que sucedía a su alrededor y, cuando las circunstancias se lo permitían, actuaba, pero siempre buscando con sus palabras, con sus escritos, sus consejos influir sobre los demás, en especial, sobre los príncipes, que solían ser sus protectores, y sobre los ciudadanos intentando remover sus conciencias y sus voluntades. “No es el humanista del tiempo de Carlos V un gramático encerrado en su torre de marfil, sino un reformador que desde la gramática a la política, todo lo utiliza para su pretensión de renovar al hombre y las sociedades. Al humanista de la primera mitad del siglo XVI no le interesa ser un virtuoso del bien decir, sino que pretende decir bien para expresar de la mejor y más eficaz forma posible su saber y le interesa, a su vez, alcanzar un eminente saber para obrar y enseñar con su conducta”³⁰².

Los únicos referentes de este esfuerzo intelectual y pedagógico fueron dos: la teología cristiana y los autores de la Antigüedad griega y latina. Por esta razón, sobre

301. Véase J. A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, p. 25: “Lo que sucede es que el saber nos puede ayudar a este fin, pero sin que podamos olvidar que eso es lo que hay que pedirle y esto es lo que exige Vives... Lo que importa es que el saber se decante en una conducta, penetre en nuestro interior y fertilice desde dentro nuestra vida práctica”.

302. J.A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, cit., p. 26.

todo en el siglo xv, se atribuyó a la llamada *litterae humanae* un altísimo valor, porque se consideraba a los autores grecolatinos el paradigma, el punto de referencia, los modelos insuperables de todas las actividades de la cultura y las creaciones del espíritu. En suma, eran los referentes y los únicos maestros de toda la humanidad.

En Juan Ginés de Sepúlveda se pueden identificar todas estas características que definen el Humanismo. Ejerció el oficio literario trascendiendo el ámbito académico y la mera recreación por la belleza del estilo o por una especulación en el vacío. Desarrolló una auténtica labor publicista en el ámbito de la vida política y social intentando arrojar luz y tomar partido con sus opiniones sobre aspectos y problemas de la vida cotidiana. Por otra parte, tuvo un conocimiento profundo de los clásicos, los citó con precisión, los leyó en su lengua original y los utilizó como argumento de autoridad, por ejemplo, es muy frecuente encontrar en sus obras abundantes referencias a la *Política* y a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y a muchas otras obras de los clásicos. Esta es no sólo una muestra de erudición, también sirve para ilustrar y reforzar sus argumentos y su posición frente a los adversarios. Utilizó las obras y las ideas de los autores grecolatinos dentro de los límites de su contexto histórico y con las restricciones que tiene toda opinión del pasado para iluminar un problema del presente. Completó esta formación con dos aportes más. De un lado, la lectura directa de las obras de Aristóteles y un aristotelismo pasado por el tamiz del tomismo, ambos constituyeron el esquema fundamental de la filosofía y de su pensamiento. De otro, el conocimiento de la filosofía clásica griega lo completó con una formación teológica adquirida en diversas etapas de su biografía intelectual, pero sobre todo durante su estancia en Roma junto a uno de los grandes comentaristas y sistematizadores de la obra filosófica y teológica de Tomás de Aquino, Juan de Vio, Cardenal Cayetano. Por tanto, los pilares de su formación fueron tres: la teología cristiana, la filosofía griega y la tradición aristotélico-tomista

Este epígrafe no puede terminar más que con un lamento, porque todavía no tenemos un estudio importante y significativo sobre la *Política* de Aristóteles en los pensadores españoles del Renacimiento y del Humanismo cuando no faltaron, como se ha visto, autores importantes que tomaran la obra como referencia de sus investigaciones y propuestas políticas.

CONSIDERACIONES FINALES

LA 'POLÍTICA', UN LIBRO PARA ÉPOCAS DE CRISIS

Los europeos desde el siglo XIII hasta nuestros días han encontrado muchas razones y motivos para leer y comentar la *Política*, que irrumpió en un mundo, en un horizonte político e intelectual que se hundía y se abría a una época cargada de nuevos retos intelectuales y políticos, los estudiosos de la ciencia política se encontraban con una realidad ante su mirada que no podían abarcar o entender. Maquiavelo había revolucionado el pensamiento político³⁰³. Lutero había iniciado y consolidado un nuevo camino ante la pasividad de unos eclesiásticos complacidos y complacientes. La Corona de Castilla había abierto y ampliado el horizonte vital y geográfico de Europa con el descubrimiento de América. Este mundo moderno y nuevo tenía problemas, sufría convulsiones y estaba construyéndose. Los hombres de esta época sentían que vivían a la intemperie, al albur de una proclamación de guerra o de una acusación insidiosa ante un tribunal de oído dulce. Era un mundo nuevo pero inseguro. Los hombres quieren seguridad intelectual y física para vivir y desarrollar sus proyectos. La *Política* ofrecía a unos y a otros esa seguridad y, también, una autoridad doctrinal con argumentos sólidos para vivir, justificar y desarrollar una vida plena, excelente en convivencia con otros, en suma, realizar el ideal aristotélico de *bien vivir* en la comunidad política.

Aristóteles y el aristotelismo siempre vivieron en momentos de crisis. Su obra, sus ideas, su filosofía, se vieron forzadas y utilizadas en momentos difíciles para la humanidad en circunstancias que exigían una autoridad doctrinal indiscutible e indiscutida, que fuera capaz de servir de fundamento para construir un pensamiento político y un orden político estable, seguro y dinámico para que los hombres pu-

303. Véase J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana*, Tecnos, Madrid, 2002; R. del Águila y S. Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006; L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964; P. Manent, *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, Paris, 1977.

dieran vivir en paz, en libertad, siendo protagonistas de su historia, de la comunidad en la que despliegan su existencia, ver satisfechas y colmadas todas las aspiraciones del ser humano como ser que se relaciona.

Aristóteles escribió en el siglo IV a. C., en una situación que se ha caracterizado como una encrucijada crítica para la política y los hombres de Grecia, en un momento en el se rompe un horizonte político, la *pólis* y, al mismo tiempo, la historia de la humanidad iniciaba una nueva aventura: el imperio universal de Alejandro, su discípulo³⁰⁴. Aristóteles intentó responder a este cataclismo mediante una reformulación de los principios de la política en clave antropológica: el hombre es por naturaleza un animal político, es decir, su modo de ser exige vivir con otros, convivir con los demás para hacer realidad una tendencia natural: la vida política, la comunidad social, la participación activa en su comunidad.

Después de la Guerra del Peloponeso el horizonte político griego se quebró. Las opiniones sobre la realidad de la *pólis* se multiplicaron. Por ejemplo, Platón pensaba que era esencialmente una; para Aristóteles era múltiple. Dos opiniones sobre un mismo tema que antes era incuestionable. Durante el siglo IV a. C. los ciudadanos se retrajeron de la participación en la actividad política de Atenas, por ejemplo, la palabra *polipragmosyne* cambia de sentido: en el siglo V a. C. significaba “intensa actividad” y en el siglo IV a. C. pasó a ser una especie de “curiosidad maligna”. Los más poderosos económicamente se apartaron del sistema democrático porque les costaba dinero y este gasto no se veía compensado con resultados positivos en forma de servicios. Las masas populares se preocupaban más de asegurar su vida que de ocupar su tiempo en las discusiones públicas.

Durante esta época se acentuaron los factores de disolución de la *pólis*. El primero de ellos fue el paso del *lógos* investigador al *lógos* dialógico, es decir, de la fuerza de la palabra, al uso del lenguaje como una forma de poder, de dominación sobre los demás. Esta fue la aportación de la sofística a la decadencia de la *pólis* que acaece cuando los fundamentos de la democracia ateniense la igualdad ante la ley *-isonomía-* y la igualdad para poder expresar las opiniones *-isegoría-* se cuestionan y no son operativos. Esta última capacita a cada ciudadano para expresar con plena libertad su acuerdo o discrepancia en las cuestiones debatidas en la Asamblea Popular. Los sofistas centraron su educación en el arte de hablar bien y de forma convincente en público. Es el dominio de la retórica que trató de dominar a todos los hombres. El buen aprendizaje de la retórica conduce directamente al éxito en la vida pública puesto que mediante ella se expresaba la propia opinión ante la Asamblea, aunque esta opinión no sea la más justa.

De este modo, se produjo un profundo cambio en la práctica política de Atenas. En principio las Asambleas decidían dar vigencia a las leyes que se consideraban más justas. Los ciudadanos se inclinaban por la opinión más favorable para la ciudad. Los sofistas sustituyen lo justo por lo conveniente en un momento y en unas circunstancias determinadas, y, para sacar adelante una opinión, quizá la más débil, acuden a la persuasión sobre los oyentes, aprovechando una ocasión

304. Véase el análisis muy sugerente de A. Díaz Tejera, *Encrucijada de lo político y lo humano. Un momento histórico de Grecia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1972.

oportuna o propicia. Así se produce el desacuerdo entre los intereses de los ciudadanos y de la *pólis*.

La *pólis* como estructura político-social fundamental, englobante del hombre griego entró en una crisis profunda. La crisis se debió al exceso de racionalismo que criticó los fundamentos mismos del sistema e introdujo una radical separación entre moral y política, al confiar a esta última el planteamiento humano e intrascendente de los problemas. Este racionalismo llevó consigo la aparición del individualismo político. Los hombres no son la ciudad. Sin embargo, Tucídides afirmó lo contrario: el ciudadano y la ciudad constituyen una unidad inseparable³⁰⁵. Ahora cada uno marchará por su lado. El ciudadano se convirtió en un elemento más o menos importante de la ciudad, pero no esencial para la existencia de ésta, cuando no alguien extraño. El ciudadano se redujo paulatinamente a la condición de un particular desarticulado del todo social.

Paralelamente el derecho, la ley, considerado como la expresión del poder soberano, manifestación y defensa de la libertad de los ciudadanos, se convirtió en una instancia externa, expresión de la voluntad de un individuo o de un grupo de presión que sacaba adelante la propuesta o el proyecto que más le convenía, que se imponía a los demás a través de su habilidad para persuadir a otros. De este modo, la obediencia a la autoridad de la ciudad, regulada por las leyes, se transformó en objeto de discusión. No se percibía un motivo serio para obedecer a este poder en el que se ve sólo a un hombre que se impone a todos los demás. Someterse a él es una muestra de servilismo, aceptar de hecho la condición de súbdito. Pero en la *pólis* democrática nadie acepta esta condición servil, pues el poder en el régimen democrático está difuminado en el pueblo. En la democracia todos los ciudadanos son iguales, nadie prevalece sobre otros, excepto cuando desempeña una magistratura. Por otra parte, la obediencia a la ley se debe a que todos la estiman objetiva y por encima de las veleidades y los cambios humanos. La ley sometida a las fluctuaciones de los oradores pierde su autoridad y, por ende, su capacidad para hacerse obedecer. Se ha contrariado el sentido profundo del *nómos* griego.

Así pues, la *pólis* constituida para preservar al hombre de la “guerra de todos contra todos”, para imponer el orden, la concordia y la armonía, en suma para hacer la vida del hombre más feliz, se vio surcada por una lucha de intereses personales, en el que los ciudadanos se distanciaron unos de otros. Los proyectos divergentes y contrapuestos no permitieron llegar a un acuerdo político dotado de una mínima estabilidad.

Finalmente el *lógos* se convirtió en un instrumento para dominar a los hombres mediante el poder de la palabra y la persuasión. En la ciudad prevaleció la ley del que era capaz de cautivar y embaucar con su discurso al auditorio para que aceptara su opinión. En la *pólis* no se vivía ya la armonía, ni tampoco existía el equilibrio, era un lugar donde se disputaban la supremacía una serie de intereses personales contrapuestos de quienes querían dejar al margen, e incluso no les importaba, lo que fuera más conveniente o más beneficioso para la *pólis*.

Muestra clara de esta situación fue la sofística, que introdujo la duda en cuestiones decisivas mediante la crítica racional. La *pólis* se descompuso en un relati-

305. Tucídides VII, 7.

vismo escéptico que dejó como poso la discusión de opiniones mudables y coyunturales, a cuyo servicio se pone una racionalidad oportunista³⁰⁶.

La distinción sofisticada entre lo justo por naturaleza y lo justo por convención, supuso el golpe de gracia a la *pólis*. Después de posturas oscilantes o de compromiso, se terminó poniendo esta distinción fuera de la política. No existe una ley cuya fuerza se asiente en fundamentos sólidos, ya sea la naturaleza o los dioses, con valor ciudadano.

La *pólis* se convirtió en una convención, puro imperio de la fuerza. En su ámbito se impondrá el más fuerte. El final de la *pólis*, la ruptura del horizonte político-social del griego, se consumó en el año 404 a. C. con el fracaso que supone la Guerra del Peloponeso. Este episodio militar puso de manifiesto la debilidad que, desde hacía algún tiempo, aquejaba a la institución clave de la vida política de la Hélade.

Platón criticó el sistema político que se instauró después de la Guerra y tras la caída del gobierno llamado de Treinta Tiranos: la democracia radical de Trasíbulo. Esta forma de gobierno realizó la tremenda injusticia de condenar al destierro a su maestro Sócrates, al que consideraba como el hombre más justo, tal como relata en su *Apología de Sócrates*. Este suceso y el incesante cambio de los regímenes políticos, que va unido a la alternancia hegemónica de las diferentes ciudades, le llevaron a desengañarse de participar en la política activa de su ciudad, a la que se sentía fuertemente llamado en su adolescencia. La crítica platónica al sistema democrático es clara. Los atenienses replicaron a esta crítica con el desprecio hacia las propuestas formuladas en la *República* que en muchos casos fueron objeto de burla.

Las leyes regulaban la vida de la ciudad y hacían buenos a los hombres. A su vez éstos participaban en el gobierno porque la ciudad era suya y ellos de la ciudad y se sentían de hecho y derecho, iguales. Es la igualdad ante la ley, la aplicación a todos los hombres de las normas jurídicas de una forma semejante, sin distinción, sin diferencias según su *status*. Los ciudadanos tenían todos la capacidad de participar en los asuntos públicos: deliberando en la asamblea gobernaban la ciudad, pero siempre debían someterse al arbitrio superior de la ley que la tradición les entregaba. La ley, en frase de Píndaro, era “reina de todos”³⁰⁷. Este ideal fue formulado por Sófocles de una manera que ya se considera clásica y que generaciones han repetido para reivindicar sus derechos³⁰⁸. Pero semejante situación era muy difícil de mantener en cuanto se introdujeran dos variables: la libertad y el uso de la razón. Esto ocurrió con la irrupción de la sofisticada en el mundo griego.

306. Véanse, S. Rus Rufino, *El problema de la fundamentación del derecho. La aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987; S. Rus Rufino y M.A. Sánchez Manzano, *Introducción al movimiento sofístico griego*, Universidad de León, León, 1991 y S. Rus Rufino y J.E. Meabe, *Justicia, Derecho y Fuerza. El pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2001.

307. Platón, *Gorgias* 484b.

308. Sófocles, *Antígona* 450-461: “No fue Zeus quien me proclamó este bando, ni la Justicia, que cohabita con los dioses infernales definió semejantes leyes entre los mortales. Y tampoco creía que tus proclamas tuvieran tanta fuerza como para poder transgredir, dada tu calidad de mortal, las costumbres no escritas y sólidas del orden divino del mundo. Pues su validez vive no ayer, ni hoy, sino por siempre y nadie sabe desde cuándo aparecieron. Por su incumplimiento y por su temor al capricho de hombre alguno, no iba yo a recibir castigo entre los dioses. Que iba a morir, yo ya lo sabía ¡Cómo no! Aunque tú no lo hubieras proclamado”.

Los sofistas –como se ha dicho– reivindicaron una razón que debía atender todos los problemas humanos, prácticos, y por eso prestaron especial atención al uso del lenguaje y a la modificación de las leyes mediante la argumentación retórica. Ellos propusieron además una libertad de pensamiento que actuó en contra de las tradiciones religiosas y cívicas de la ciudad. Al mismo tiempo, el afán de poder y de riqueza de algunos políticos desprestigiaron el régimen de la ciudad y terminó provocando errores militares y políticos que condujeron al triunfo en la Guerra del Peloponeso de Esparta. Era el definitivo declive de la ciudad y, a la vez, la hegemonía cultural en el mundo civilizado.

En este proceso la figura de Sócrates brilló con una intensidad propia y tuvo una importancia central, pues consolidó el cambio de atención operado por los sofistas: su discurso no se centró en el *cosmos*, ni en los dioses, sino en el hombre y en los asuntos que le atañen, es decir, en palabras de Aristóteles, “la filosofía de la cosas humanas”. Este es el auténtico legado de Sócrates a sus discípulos³⁰⁹.

Pero Sócrates fue un hombre de gran altura moral, que dedicó su vida a enseñar el camino de la justicia³¹⁰ a sus conciudadanos. Por eso, como se ha dicho, la muerte de Sócrates es un absurdo que afectó a un estado, a un régimen político y jurídico entero, y no a un grupo más o menos importante de ciudadanos que tienen a su cargo el gobierno. Los que condenaron a Sócrates en el año 399 a.C. se anularon a sí mismos, y con ellos, a la ciudad, por cuanto condenar a Sócrates implicaba el rechazo de la virtud y del ideal político que ella significaba. Platón nunca pudo recuperarse del impacto que le produjo este desenlace que marcó definitivamente su pensamiento, y determinó como hemos dicho su alejamiento de la política activa en su ciudad.

Estas consideraciones nos dan la auténtica perspectiva de por qué y cómo surge la filosofía política en la historia de la humanidad. Leer la *Política* no es sino asistir a ese nacimiento, y en él ocupa un lugar central el fundador de la Academia, la primera universidad privada del mundo. La mirada genial de Platón, una de las mentes más brillantes de la humanidad, es más intuitiva que la de Aristóteles, pero su misma grandeza le impidió alcanzar la coherencia final en el discurso de su mejor discípulo. La preocupación ética y política es dominante en Platón, basta leer los diálogos *Fedro* o *El banquete* que sólo se ven superados por la *República*, lugar en el que un lector de esta época puede encontrar multitud de problemas actuales planteados con singular agudeza.

Platón trató de reformular en términos socráticos el ideal de la *pólis* desde un profundo desengaño de la realidad política ateniense. Este desengaño es casi obligado recordarlo citando sus propias palabras, en las cuales manifiesta su decisión de reponer teóricamente el ideal que vio imposible en la práctica: “De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado por el vértigo, y si bien no prescindí

309. Jenofonte narra cómo el maestro dejó de ocuparse del universo físico para centrar su atención en el hombre y la problemas de la ciudad, véase *Recuerdos de Sócrates*, I,1,15-16.

310. Cfr. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II,2,38.

de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé sin embargo de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente ... Finalmente vi con claridad que todas las ciudades, sin excepción, están mal gobernadas ... Por ello me veo obligado a decir, en elogio de la recta filosofía, que desde ella podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos”³¹¹. Y así, su filosofía política fue formulada con plenitud en la *República*. Este ideal se expuso de manera radical: la virtud se alcanza mediante el conocimiento, y éste exige una disciplina de aprendizaje que sólo los filósofos pueden alcanzar. Por tanto, es a ellos a quienes corresponde dirigir la ciudad e incluso decidir cómo ha de ser ésta. Platón buscó lo que es la ciudad en sí, su esencia, no sus posibilidades concretas de realización, ni siquiera sus condiciones empíricas. Pero la *República* es mucho más que un tratado político: es un tratado educativo acerca de cómo ha de ser la sociedad y la vida humana, es un intento de convertir la política en ciencia, una investigación basada en la esencia de la justicia.

Sin embargo, Platón advirtió muy pronto que la realidad estaba muy alejada de un ideal tan riguroso: en el *Político* y en las *Leyes* mitiga ese rigor y contempló los problemas políticos teóricos y reales desde una perspectiva práctica de aplicabilidad y gobernabilidad, pero sin renunciar a sus principios. El modo de explicar el tránsito que va desde la *República* a las *Leyes* muestra siempre hasta dónde ha entendido a Platón aquél que lleva a cabo un intento semejante. Baste señalar que Aristóteles tomó como punto de referencia las *Leyes*, más que la *República* para criticar las ideas de su maestro: “La crítica misma de las *Leyes* parece haberse escrito con cierto apresuramiento. Como es bien sabido, contiene toda clase de inexactitudes, lo que sugiere una lectura superficial... En aquel momento le faltó a Aristóteles la paciencia necesaria para hacer un juicio exhaustivo a la obra en su totalidad. Se acercó a ella con sus opiniones más o menos preconcebidas”³¹², y con cierto resabio amargo hacia quien durante veinte años le enseñó filosofía.

Con Platón, a pesar de las críticas, surgió una nueva forma de enfrentarse con los problemas de la política. Se da lo que se podría denominar una auténtica filosofía política. Esto es, una reflexión sobre los principios políticos básicos con miras a un conocimiento auténtico de los problemas que afectan al hombre en sociedad. La filosofía se ocupó de la acción política en tanto que encaminada a la conservación o al cambio. Este fue el programa de Platón. Se cambia con la intención de actualizar lo mejor, por consiguiente, la acción política deriva de nuestro conocimiento de lo mejor y de lo peor, es decir, implica un pensamiento sobre el bien, la justicia, la igualdad, es decir, los principios sobre los se asienta la ciudad. La filosofía política aparece cuando dicho conocimiento del bien, que es la esencia de lo político, se intenta elevar a un nivel más alto que la simple opinión. En esto radica la diferencia entre filosofía política y pensamiento, o mejor, opinión política común³¹³.

311. Platón, *Carta VII* 325 e.

312. W. Jaeger, *Aristóteles*, . *Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1983, p. 330.

313. Véase L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 11-14.

La reflexión griega sobre los problemas políticos tiene una larga tradición, cuya grandeza, como se ha dicho, estriba en la vivacidad y la proximidad a la experiencia, en la capacidad crítica y constructiva, en el interés constante y repetido por conseguir el régimen político mejor, el más estable, el más justo y ordenado al bien común. Por eso, “la pregunta por el estado mejor no significa abrir la puerta a la fantasía, sino un esfuerzo por lograr una imagen todo lo clara posible sobre la esencia interna del estado griego”³¹⁴.

Ahora bien, en el momento de mayor gravedad de la crisis, no existía una teoría política suficiente para remontarla. Esto explica la intensa preocupación que recorre toda la obra de Platón y la detenida investigación de Aristóteles. Este último vio como existía un vacío, cuando escribió al final de la *Ética a Nicómaco*: “... así pues, ya que nuestros antecesores han dejado sin explorar el campo de la legislación, será quizá mejor que nosotros lo examinemos y, en general, lo referente a la forma de gobierno, a fin de perfeccionar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Y así, primeramente, si nuestros antepasados han tratado bien parcialmente alguna cuestión, intentaremos examinarla; después reuniendo todas las formas de gobierno procuraremos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada clase de constituciones, y por qué causas unas son bien gobernadas y otras no. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver con más facilidad cuál es la mejor forma de gobierno, cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir”³¹⁵. Este texto pone de relieve lo que se ha dicho: la falta de pensamiento dirigido a justificar y fundamentar la acción humana sobre los asuntos políticos en tiempos de Aristóteles. Este pensamiento no podía ser ya una especulación idealista en busca de una utopía, esto había demostrado su inviabilidad, sino que debía proceder de la experiencia. El esfuerzo de esta dirección se refleja en la paciente recopilación de constituciones, un total de ciento cincuenta y ocho, de las que sólo ha quedado la *Constitución de Atenas*³¹⁶.

Así pues, la entrada en escena de la filosofía en este orden de cuestiones es fruto de una larga maduración hecha posible, en gran parte, por el escándalo de una situación de decadencia en la que el hombre griego pierde sus viejas convicciones y apela a factores dinámicos que destruyen el equilibrio entre el *polítes*, la *pólis* y la *politeía*. La reconstrucción de dicho equilibrio es el propósito central tanto de Platón como de Aristóteles. Aunque los modelos armónicos de ambos pensadores son diferentes, hay entre ellos rasgos comunes.

La tesis más importante contra la que reaccionaron tanto Platón, como Aristóteles, es la defensa del derecho del más fuerte representado por Trasímaco³¹⁷ como personaje en la discusión sobre la justicia que llena todo el libro I de la *República*.

314. B. Knauss, *La Pólis. Individuo y estado en la Grecia Clásica*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 263.

315. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1181b, 12-25.

316. El papiro que la contiene fue hallado en Egipto por Sir F.G. Kenyon y fue publicado en 1891.

317. Un sofista conocido en Atenas desde el año 427 a.C. y del que no se conservan obras escritas, sino sólo algunos testimonios. Es un personaje que irrumpe violentamente, véase Platón, *República* 336 b: “Y entonces, Trasímaco, que varias veces mientras nosotros conversábamos había intentado tomar por su cuenta la discusión y había sido impedido en su propósito por los que estaban a su lado, deseosos de oírla hasta el final, al hacer nosotros la pausa y decir yo aquello, no se contuvo ya, sino

El sofista resiste todos los argumentos de Sócrates, dejando en el aire e incontestada la fuerza de un razonamiento enseguida retomado –al comienzo del libro II– por Glaucón y Adimanto, que tratan de explicar a Sócrates el alcance de esta opinión: la justicia es “la conveniencia del más fuerte”³¹⁸.

Trasímaco, tal como aparece en los diálogos de Platón, fue un hombre correoso y hábil que despreciaba la palabrería envolvente de Sócrates: de hecho abandona la reunión airadamente. Las ideas de Trasímaco levantaron con inusitada fuerza una objeción universal contra cualquiera filosofía política: la respuesta a la pregunta fundamental que ha recorrido, y sigue recorriendo y animando, toda reflexión sobre los problemas políticos: ¿cuál es la mejor ciudad o sociedad? Es la que realmente existe, y en ella, no hay que engañarse, rige la ley del más fuerte.

Esta respuesta supone aceptar el actual estado de cosas como el único posible. Dicho con otras palabras, la sociedad es mala, el mal arrasa la ciudad. Por tanto, en rigor, Trasímaco no hace filosofía política, sencillamente actúa buscando su propio provecho porque para él la única lógica válida es la lucha por el poder y después ya justificará su conducta.

Conviene resaltar la perennidad del mensaje de Trasímaco: trae más cuenta ser malo, es mejor ser malvado porque se logra más provecho. Es ésta una opinión trágica para todos los que creen en la justicia, en la virtud y experimentan el triunfo de los malos sobre ellos: siendo bueno, diría Trasímaco, sólo logras que se aprovechen de ti. El único modo de vivir con provecho es buscar la propia ventaja y dar la espalda al bien de los demás. Esto es, poner el egoísmo como motor y límite de las acciones.

El planteamiento de Trasímaco lleva a la descalificación del ciudadano justo porque le va en todo peor que al injusto. Así, por ejemplo, mientras el primero se empobrece con los cargos públicos, el segundo se lucra al salir de ellos. Al injusto no le importan los medios que debe usar para imponer su opinión y vencer en una discusión. El justo mira en mucho los medios, y por esta razón siempre sale mal parado en todas las discusiones, con el consiguiente desprestigio. Los hombres justos no sirven para la vida política³¹⁹.

Estas opiniones son presentadas, con variantes, por Platón en el *Gorgias* en boca de otro personaje, Calicles. Sus tesis son muy radicales, están también en la línea del derecho del más fuerte. Si Calicles fue o no un personaje real es algo que no interesa ahora, lo que sí es cierto es que fue un político partidario de la oligarquía, o un individuo perteneciente a la aristocracia ateniense que defiende opiniones de corte sofístico, por lo que podría ser uno de los jóvenes atenienses que fueron educados por estos maestros itinerantes. Calicles es ambicioso, desmedido, temerario y desprecia la democracia. Su postura es radicalmente vitalista, y concede la primacía a lo natural entendido como el dominio del fuerte sobre el débil, la abolición de

que, contrayéndose lo mismo que una fiera, se lanzó sobre nosotros como si fuera a hacernos pedazos. Tanto Polermaco como yo quedamos suspensos de miedo, y él dando voces en medio de todos dijo...”. Para más información, véase S. Rus Rufino-J.E. Meabe, *Justicia, Derecho y Fuerza*, Tecnos, Madrid, 2001.

318. Platón, *República* 338 c.

319. Cfr. Platón, *República* 343 c-d y 344 c

las normas legales, y la supresión de la filosofía. Las intervenciones de Calicles en el diálogo son elocuentes: “¿Cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo, sea lo que fuere? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino por grandes que sean, ser capaz de satisfacerlos con valor y buen temple y de saciarlos con las cosas que sean, en cada caso, objeto de aquéllos”³²⁰. Las palabras de Calicles son precursoras de F. Nietzsche: “Para cuantos desde el principio se hallan hijos de reyes, o bien son capaces por su propia naturaleza de adquirir un poder, tiranía o dominio ¿qué habrá más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes sin que nadie se lo impida, llamasen para la que fueran sus dueños a la ley, a los discursos y a la censuras de la multitud? Pero Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molición, la licencia y el libertinaje, cuando se los alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todos esos preciosismos y convenciones de los hombres son necedades y cosas sin valor”³²¹.

Trasímaco y Calicles son completamente invulnerables a las sutiles argumentaciones de Sócrates y ambos abandonan violentamente el diálogo. No ha sido posible convencerlos, porque practican lo que defienden y viven como piensan, uno como maestro y el otro como discípulo. Trasímaco y Calicles nos presentan, de modo distinto, la conducta que obedece a la lógica del egoísmo, del poder sin límites y de la fuerza desatada. Glaucón y Adimanto nos presentan, explícitamente, los argumentos de Maquiavelo, Hobbes y Nietzsche: la ciudad es mala, pero hay que medrar en y con ella.

Una vez hecha la pregunta fundamental, la filosofía política que se tenga dependería entonces de la postura que se tomara ante esta realidad, empíricamente comprobada: el mal arrasa a la ciudad. ¿Es esta la mejor ciudad? En absoluto, pero ¿es que cabe una ciudad mejor que ésta? ¿Es posible conjurar la lógica del individualismo, la ley del más fuerte? ¿Es posible la justicia, y en general, la virtud? ¿Trae cuenta ser bueno? ¿Contribuye eso a que las cosas mejoren? Toda la *República* es un intento de superar el confuso modo en que termina el libro I, cuando Sócrates dice a Trasímaco: “No sé lo que es ser justo. Apenas conozco si es una virtud o no, y si el que la posee es feliz o no”³²².

Toda filosofía política, en el fondo, podría ser vista como un intento de responder a Trasímaco y de neutralizar a Calicles. Aristóteles se enfrentó a ellos e intentó de una forma racional quitarles la razón. Platón con su genial intuición ha visto que la ciudad está llena de “trasímacos” y de “calicles” y que ante ellos no vale dejar hacer, sino que hay que actuar con razones y mostrar dialécticamente que ellos no son la ciudad, sino la escoria de la misma.

Los hechos históricos nos muestran de qué modo existió la ciudad-estado. Pero su formulación filosófica se efectuó cuando estaba en declive su hegemonía exterior, y cuando en el interior había sido utilizada en su provecho personal por polí-

320. Platón, *Gorgias* 492 a.

321. Platón, *Gorgias* 492 b-c.

322. Platón, *República* 345 b.

ticos ambiciosos. En realidad, la ciudad estado nunca llegó a existir en estado puro, sino que estuvo ligada a personalidades que la hicieron brillar, como Pericles, o que la hundieron, como Alcibíades. Su formulación filosófica tiene lugar también en una situación bien determinada.

Aristóteles vivió el momento del ascenso de Macedonia. Este proceso histórico y político no tuvo posibilidad de retorno, de vuelta atrás. Fue la oportunidad que aprovechó Filipo II de Macedonia, un bárbaro para los griegos, para mediar entre los conflictos de las ciudades griegas que estaban exhaustas e indefensas después de tanta lucha. Macedonia era una potencia emergente llena de vitalidad y proyectos que aspiraba a dominar todo la Hélade. El final de esta situación lo marca una fecha, el año 338 a. C. y un hecho, la batalla de Queronea donde los macedonios se impusieron a los griegos. Era el final de una época, de una forma de entender la vida de los hombres, de hacer política, de pensar y actuar sobre el gobierno de una ciudad. La dominación macedónica es el principio del final definitivo de la desaparición de la *pólis* como estructura político-social. La dominación de Macedonia fue, en principio, militar y económica, más que política, por lo que persistieron las ciudades como el centro de la vida y del régimen político. Aristóteles permaneció ajeno al nuevo ambiente político. Cuando Alejandro Magno se lanzó a la construcción de un imperio universal su actitud fue de indiferencia hacia las pretensiones de su pupilo.

El imperio de Alejandro es el final de un largo trayecto de más de siglo y medio cuando el Imperio Persa trató de dominar a sus vecinos griegos y fracasaron. Alejandro no se quedó en Grecia intentó montar un imperio universal que desbordara los límites de la Península Helénica del Mediterráneo. Queronea supuso abrir la puerta a esa aspiración: un imperio que aniquilara al enemigo persa y cuya base estuviera en Grecia. Aristóteles vivió todo esto, reflexionó sobre ello, sobre el futuro posible de los hombres y de su capacidad para organizarse. El imperio no fue su apuesta, sino algo más modesto: una ciudad en la que todos se conocieran con sólidas relaciones exteriores. Nada de vencedores y vencidos, dominadores y dominados, en un lugar pequeñas comunidades políticas gobernadas por los ciudadanos y viviendo en paz con otras ciudades, estableciendo una colaboración para superar las deficiencias de cada una ayudándose mutuamente. Esta situación histórica, estas aspiraciones e ideas, están en la *Política*, que es un libro, como se ha dicho, que se escribe, se lee y se resucita en épocas de crisis, en momentos en los que la civilización tiene que optar entre una o varias posibilidades.

El horizonte histórico anterior es el que Aristóteles tenía ante su mirada para componer su *Política*. Él vivió el ascenso del rey Filipo II y la expansión territorial de Alejandro. Aún así, siguió aferrado a un modelo que satisfacía las aspiraciones del modo de ser del hombre: la ciudad donde el ciudadano realizaba sus proyectos y veía colmadas todas sus aspiraciones vitales y sociales. Esa realidad, cuando él escribe, era un recuerdo del pasado que quiere restaurar como el único modelo digno del ser humano.

Ahora es el momento de mostrar cómo las circunstancias político sociales en las que surgió la reflexión política de Aristóteles (precedido por Platón), influyó en la concepción de la *Política*. Esta circunstancia se podría resumir en una: la crisis del pensamiento, de la filosofía, unida a la crisis de la *pólis* como unidad político-social alenta-

da por los sofistas. Si en Platón la crisis está comenzando, pues vive la época inmediatamente posterior a la Guerra del Peloponeso. En Aristóteles ésta no es más que un recuerdo lejano que ha cedido ante el empuje del imperialismo macedónico. En efecto, Alejandro Magno no se siente ciudadano de una ciudad, sino un rey, un soberano cosmopolita. Este hecho marca la reflexión y el camino que va a seguir la *Política*.

La filosofía política es inseparable de las circunstancias históricas en las que vive el autor. Un pensador no está atado a su tiempo, pero reflexiona sobre una realidad vital y social que contempla. Los griegos concibieron la ciudad como el ámbito en el que se desplegaba su vida. A cada uno le correspondía en ella un lugar definido por una función determinada, en una vida en común regulada por una constitución política que era algo más que una estructura jurídica, era el modo de vida propio de cada ciudad que garantizaba su vida individual en común dentro de una comunidad o de un grupo.

Esta fue la atmósfera intelectual e histórica en la que Aristóteles vivió y se encontró cuando se propuso restaurar el prestigio de la filosofía y un pensamiento profundo sobre la política. Este ideal se fundamenta en un principio claro: la restauración de la razón práctica aplicada a los asuntos humanos.

El principio, si se puede hablar así, que anima a Aristóteles a introducirse en el estudio de las constituciones y regímenes políticos, formas de estado y gobierno es intentar superar el vértigo de Platón buscando la seguridad de los regímenes políticos, que es en definitiva la de la propia *pólis*, de la comunidad política humana. Esto es un tema crucial que recorre toda la *Política* y constituye una de sus máximas preocupaciones. Aristóteles vivió en una encrucijada histórica entre el recuerdo sentido de la *pólis* y el desarrollo, la constitución, la final amortización y disolución del imperio alejandrino. En su mente se decantó la inseguridad de la vida en las ciudades. Comprobó en la existencia histórica una inestabilidad endémica que afectaba a todas las constituciones políticas. Experimentó cómo las revoluciones y las disensiones no resuelven los problemas, más bien los agravan y constituyen una amenaza continua para el ideal de bien vivir, e incluso a la más simple forma de convivencia ciudadana. Esta inseguridad de los regímenes políticos y de las ciudades hace precaria la convivencia. Así pues, para Aristóteles lo primero no es buscar el régimen ideal, ni siquiera hacer mejor los entonces posibles, sino algo más modesto: la seguridad, es decir, que un régimen una vez establecido tenga posibilidades de seguir existiendo y que la constitución y sus leyes sean obedecidas y actúen de forma efectiva. Lo que concluyó Aristóteles es que el propósito era irrealizable en los regímenes simples, pues este tipo de constituciones albergan la semilla de la corrupción: en ellas no existe un control efectivo del poder, y tampoco solucionaban los problemas políticos que la época tenía planteados. Aristóteles en la *Política* trató de buscar un régimen político funcional, viable, en la realidad histórica del siglo IV a. C. analizando las experiencias históricas que le tocaron vivir, o aquellas que aprendió de su capacidad de estudio y observación.

La obra de Aristóteles se buscó en la Edad Media con ahínco para superar las crisis. La primera se produce por la desaparición de otro horizonte político: el Imperio Romano de Occidente, al que sustituirá el Sacro Imperio Romano Germánico. Ambas épocas exigían unos principios políticos sólidos sobre los que asentar la con-

vivencia y el nuevo orden, más allá de la fuerza de las armas, la herencia o la elección. En el momento de la destrucción, el Aristóteles político no apareció, se usó su filosofía, pero no su filosofía práctica. En el momento de la construcción sí se echó mano de él porque los tiempos exigían volver la mirada hacia un autor de prestigio, de fuerte contenido doctrinal y con amplios registros para dar soluciones.

La organización política y social de la Edad Media está constituida por tres elementos muy heterogéneos: los feudos, el Imperio y la Iglesia. El Imperio se asienta sobre una estructura territorial débil desde el punto de vista administrativo carente de cohesión entre los diversos territorios que componen el dominio del Emperador. El único elemento que contribuye a configurar una cierta unidad es la Iglesia que representa al poder espiritual y cultural y ejerce como argamasa para unir a los hombres en una creencia común: ser cristiano es un signo de identidad personal y colectiva que sitúa a la persona dentro de un grupo humano al que pertenece creando una forma de comunidad específica y diferente a la de otras creencias, por ejemplo, los musulmanes. Existe, por tanto, una cierta unidad no material y una ausencia total de concentración sistemática y homogénea en lo territorial.

Estos tres elementos confluyen y conviven en un tiempo determinado, pero al mismo tiempo exigen su independencia, sus propios procedimientos y un reconocimiento recíproco. Por tanto, se sigue manteniendo una heterogeneidad y con ella la totalidad mediante la renuncia a la ingerencia de cada ámbito en los otros, el reconocimiento y la apelación, el respeto a las distintas esferas de competencia. Es un pluralismo derivado de la diferencia de origen en los elementos de la organización social y política que construye un orden aceptado y aceptable para cada uno fundado en un escalonamiento teleológico y en una distinción de esferas de libertad.

La crisis de este modelo se produjo cuando entre la Iglesia y el Imperio se entabló un conflicto de competencias en el ámbito de la organización territorial. El resultado de este litigio fue el debilitamiento del Imperio en su lucha contra el Papado, por ejemplo, las controversias que matuvieron Nicolás II y Gregorio VII con el emperador Enrique IV por librar a la Iglesia del dominio del poder temporal. La consecuencia inmediata fue el fortalecimiento del poder de los reyes, que más tarde derivó hacia una confusión entre el poder político y el religioso. Este incremento del poder de las monarquías sobre sus territorios provocó la crisis del feudalismo creando un conflicto interno entre la nobleza, que se resolvió apelando a unas fórmulas que mantuvieron un cierto equilibrio.

La crisis del Papado con la cautividad de Avignon y el Cisma de Occidente, permitió que las monarquías ampliaran su ámbito de acción y se hicieran también con el control del episcopado.

La otra gran crisis del modelo medieval es teórica y dio paso al mundo moderno. El orden medieval era cualitativo, teleológico, jerárquico, diferenciador y universal. En el siglo XIV irrumpió el nominalismo que negaba el valor de las ideas universales y exaltaba la voluntad del individuo particular. Esta postura filosófica afectó directamente a la Iglesia que vio como se rompía la unidad frente al Imperio que ya albergó y amparó diversas versiones del nominalismo. De esta filosofía derivó la Reforma protestante que contribuyó definitivamente a romper la unidad de la conciencia Europea. En esta época no se habla de Cristiandad, se hablará de iglesias, creencias, rei-



Daniel Hensius, humanista, filósofo y editor holandés del Renacimiento.

nos, etc. El poder político se confundió con el religioso dando lugar al galicanismo o al regalismo en las monarquías católicas, y al anglicanismo en Inglaterra que se convertirá en iglesia nacional.

La crisis de la Edad Moderna, es más compleja porque está provocada por muchos factores. El hombre europeo moderno estaba desorientado, sin norte y como se ha dicho, viviendo a la intemperie. La Edad Moderna conoció cambios espectaculares en el pensamiento político y religioso, pero se aprecia todavía más continuidad de la que sugiere el contraste con lo medieval y lo moderno. Es cierto que se puede ver un desvanecimiento de la Edad Media. Por ejemplo, a partir más o menos del año 1450 la autoridad eclesiástica pareció de modo más patente ser lo contrario de lo que afir-

maba ser, representante de Cristo y su doctrina. La teoría de los juristas proporcionaba respuestas muy vagas y ambiguas a las cuestiones de índole, diríamos hoy, constitucional. La escolástica tendía a expulsar de su seno a los heterodoxos como Marsilio de Padua³²³ y Guillermo de Ockham. La retórica humanística flotaba sobre el mundo del poder y de la facción. Los nuevos paradigmas de Maquiavelo³²⁴ y Lutero eran convincentes porque estaban más cerca de las experiencias y deseos efectivos de la gente.

Las dos instancias que se han citado –Imperio e Iglesia– se descompusieron y el orden cultural, político, moral e histórico de Europa dejó de ser unitario. El continente se fragmentó en una pluralidad de nacionalidades, reinos, ducados, condados, que darán lugar a los nuevos Estados, organizados por monarquías territoriales cada vez más fuertes. El Imperio se convirtió en una autoridad moral, válido y admitido con reservas y no siempre pacíficamente, por encima de la gestión propia de la organización de un territorio que llevaban a cabo las monarquías centralizadas, que se van convirtiendo en absolutas porque no reconocen a una instancia superior a ellas mismas, porque intentan atraer a su órbita, o absorber, el elemento religioso, limitar la primacía del Papado, practican la máxima de *cuius regio, eius religio*. Pero a la vez el monarca presenta a sus súbditos una faz distinta: es benefactor, gestiona la felicidad, lidera los cambios, dirige y manda al ejército.

El Estado surgido en el siglo XVI se caracterizó porque sucedió al sistema feudal que había fragmentado excesivamente el territorio. Su rasgo más importante es que

323. J.A. Castello Dubra, “Nota sobre el aristotelismo y el averroísmo político de Marsilio de Padua”, *Veritas* 167, 1997, pp. 671–677.

324. Es muy elocuente la anécdota que relata M. Viroli en su libro *La sonrisa de Maquiavelo*, Ediciones Folio-ABC, Barcelona, 2004, en la página 141: “... Solo cree en lo que ve y hace suyas solamente las opiniones que le parecen fundadas sobre buenas razones. Para convencerlo de que no tenía que temer la potencia que los suizos habían adquirido en Italia al convertirse en los señores del Ducado de Milán, Vettori, le cita la *Política* de Aristóteles, el principal texto de ciencia política. Maquiavelo le replica que no sabe qué dice Aristóteles acerca de las repúblicas federadas, y que a él solo le interesa aquello que razonablemente podría ser, lo que es y lo ha sido”.

la soberanía se ejerce sobre un ámbito territorial concreto, por tanto, el territorio y la soberanía son dos realidades indisociables, unidas, no existe distinción alguna entre ellas. El soberano tiene que someter a todos los súbditos que se encuentran en el territorio mediante una ley que es la misma para todos, pero que se aplica mediante un aparato estatal coactivo, una estructura legal que tiene el monopolio de la violencia.

La estructura política en la Edad Moderna es dual: tensión territorio-centro que se resolverá mediante la creación de una amplia administración central que servía al soberano para que ésta pudiera cumplir su misión y sus propósitos. La nobleza desempeñará los cargos que se van creando. Así, la nobleza territorial de la Edad Media se convirtió en nobleza cortesana –no urbana– servidora del rey que va a gobernar a través de ella un amplio territorio manteniendo o imponiendo una cierta uniformidad que en la mayoría de los casos fracasó porque la nobleza no suscribió o no aceptó el papel de ser cómplice y servidora de la gestión administrativa. El intento de unidad se transformó en territorio compartimentado que produjo importantes retrasos en el desarrollo económico e industrial.

En este contexto los pensadores buscaron el contenido de la *Política* para intentar desarrollar una ciencia política autónoma, capaz de entender y hacerse cargo de los cambios sociales, políticos e históricos que estaba sufriendo Europa.

Sin embargo, algunas de las principales configuraciones del pensamiento político en la Europa moderna fueron establecidas antes de 1450: la autoridad del estado y su separación de la Iglesia, el imperio de la ley, la legitimidad de las asociaciones menores, la monarquía absoluta, el consentimiento popular, la representación parlamentaria, etc. Por otro lado, se ofreció una nueva versión de los viejos principios, justicia, libertad, paz, bien común. No hubo, tampoco, una continuidad en la evolución de los estados territoriales, los sistemas legales, las monarquías y, en algunos casos, los parlamentos. Los cambios realmente decisivos en el pensamiento político europeo tuvieron lugar en los siglos XI al XVIII: entre uno y otro hubo esencialmente una época. Se puede decir, que el puente sobre el que transitaron todos los autores fue la *Política* de Aristóteles, por ejemplo, en lo que atañe al lenguaje político, los más antiguos continuaron vivos y sirvieron de vehículos para nuevas ideas. El lenguaje teológico experimentó un renacimiento traumático en la reforma y en la contrarreforma. El lenguaje escolástico recogió su cosecha más granada en Francisco de Vitoria, Richard Hooker³²⁵ y Francisco Suárez, y estaba todavía vivo en John Locke. El lenguaje jurídico cedió su territorio al lenguaje político que acuñó nuevas monedas sobre los conceptos que aparecen con frecuencia en el discurso político: soberanía, contrato, derecho natural, derechos individuales, confianza, estado, poder.

En todo este complejo mundo un clásico viejo revivido una y otra vez hasta nuestros días ocupó un lugar fundamental en la reflexión, en la sistematización de doctrinas y teorías y, finalmente, en la resolución de problemas que situaron al hombre ante el abismo. Aristóteles se encargó de cubrir y dar sentido a la época en la que se hace Europa y los europeos.

325. T. Moore, "Recycling Aristotle: The Sovereignty Theory of Richard Hooker", *History of Political Thought* 14, 1993, pp. 345-359.

EXCURSUS

HACIA UNA TEORÍA GENERAL DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Las reflexiones que vienen a continuación surgieron después de haber leído, traducido y editado la *Política* de Aristóteles. La intención de este *excursus* es desarrollar unas ideas para poder llegar a formular una teoría general de la comunidad política que es el lugar donde los seres humanos desarrollan sus vidas, sus proyectos, sus inquietudes. En suma donde viven. Pero también persigue otro objetivo, exponer la impresión que tuvieron todos aquellos que abrieron el libro, lo anotaron y, finalmente, lo cerraron con la satisfacción de haber hecho un esfuerzo y haber llegado a comprender muchas cosas que antes no entendían. Y como habían llegado a esta cota, sintieron la necesidad de comunicar el descubrimiento, el aprendizaje, tanto oralmente como por escrito. Es decir, explicar en clases el contenido y desentrañar en un comentario escrito las enseñanzas útiles para las circunstancias históricas que estaban viviendo. La *Política* fue un texto en el que muchos hombres medievales y modernos encontraron la libertad de pensamiento y expresión que tanta falta hacía en la política desde la crisis del siglo IV a. C.

Después de leer la *Política* de Aristóteles no se permanece como antes, si uno ha sido capaz de entenderla. Es preciso continuar. De inmediato se agolpan muchas preguntas: ¿cuál es la mejor comunidad política? ¿Qué clase de comunidad política es en la que vivo? ¿Qué vida merece la pena vivir? ¿Qué vida se puede vivir en ella? Son cuestiones que asaltaron la mente de Aristóteles, y que una y otra vez aparecen en la agenda de problemas que el pensamiento político se plantea. Quizá sean estas las eternas preguntas a las que no se encuentra una respuesta totalmente satisfactoria en cada momento histórico y en cada generación, por eso vuelven una y otra vez en un eterno retorno.

De ahí que ahora, abandonando la descripción de un pensamiento político tan fecundo y genial, nos centremos en la posible introspección en la mente de Aristó-

teles. En este capítulo final se intentará hacer un ejercicio de suplantación de la personalidad: nos pondremos en la toga de Aristóteles, y en las vestimentas de todos aquellos que lo leyeron a lo largo de los siglos, para ver cómo desde la situación actual podría llegar a construirse una teoría general política que se llamará, por ser fiel al planteamiento aristotélico, teoría general de la comunidad política.

Esta teoría surge porque no es buena la que actualmente existe: lo dice todo el mundo, luego debe ser verdad, o al menos debe ser una cierta verdad, de lo contrario los pensadores no estarían buscando una solución a los problemas políticos de forma continua y reiterada. La teoría general de la comunidad es una reacción optimista frente a lo que sucede. Nace de un juicio: no gusta ni satisface lo que está pasando, ni tampoco esta comunidad, ni la forma de hacer política, ni las teorías esgrimidas por los pensadores para mejorarla. La mayor parte de los que viven en ella efectúan este juicio, pero reaccionan de diferente modo, por ejemplo las diversas formas de entender la situación histórica de Aristóteles y Demóstenes³²⁶. El estudio de esas reacciones nos compete y nos interesa, y es parte de la respuesta: la Teoría General de la Comunidad Política reflexiona sobre este juicio, que se podría denominar: *juicio a la comunidad*.

La teoría general de la comunidad política es *libre*. Y transmite esta libertad a todos aquellos que comentaron la *Política*, porque cada uno puede hacer lo que quiera y enjuiciar a su modo lo que está pasando en cada comentario histórico de una manera distinta. Hacer una teoría general es *sólo una posibilidad* que nadie puede censurar sin incurrir en esa intolerancia. Nadie puede sentirse molesto si alguien reacciona haciendo una teoría general, que sólo puede ser juzgada por sí misma, una vez que se muestre en toda su miseria, o en todo su esplendor. Pero la teoría general de la comunidad política es también una filosofía política *decorosa*: no se prostituye, ni se muestra a cualquiera, ni de cualquier modo. Aquí sólo podemos contar cómo es mediante *un discurso indirecto*. Este fue el propósito de los comentaristas: ser heraldos de una teoría que sirviera para mejorar la situación presente. Una teoría que asentara los principios de acción y organización políticos sobre bases sólidas. Por esta razón podemos ver en cada comentarista un intento renovado de volver a rescatar tanto la dignidad y la verdad de la ciencia y de la comunidad políticas, sea cual sea su forma y manera de organización.

El *juicio a la comunidad* guarda implícita una pregunta de donde nace: ¿cuál es la mejor comunidad? ¿Qué podríamos hacer para mejorar ésta en la que vivimos? ¿Hacia donde encaminar nuestros esfuerzos? La teoría general de la comunidad política arranca como un intento de dar respuesta a estas preguntas fundamentales de la filosofía política. Por eso es una prueba de optimismo, que se percibe desde las primeras páginas de los comentarios, cuando el autor desvela su intención y sus propósitos.

Aristóteles escribió la *Política*, como se ha dicho, más de medio siglo después de las Guerras del Peloponeso, que arruinaron la hegemonía ateniense, el horizonte político y vital que desarrolló el modelo de organización conocido como *pólis*. La

326. Sería interesante estudiar desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas ambas figuras que vivieron los mismos acontecimientos históricos y reaccionaron de distinta forma.

filosofía, según Hegel, como la lechuza de Minerva, sólo echa a volar al atardecer. En cierto modo es una reacción tardía a la crisis. Pero las crisis se pueden superar porque son un diagnóstico crítico de las decadencias para proponer unos supuestos nuevos que se puedan aplicar a la vida práctica. La *Política* de Aristóteles no es otra cosa que una formulación de la razón teórica tal que permita establecer su uso práctico, y una formulación de la razón práctica tal que permita hallar su peculiaridad: la prudencia. Con ambas se puede fundar la vida práctica en la verdad.

La teoría general de la comunidad política es también una reacción a la crisis. Aristóteles respondió, siguiendo a los sofistas, –los formuladores de la crisis– para proponer algo que permitiera superarla. Esta teoría general asume a Aristóteles y a sus propuestas, y después trata de responder a los sofistas porque sus tesis, teorías y opiniones resultan y se muestran poco satisfactorias, cuando no falsas.

Ante la falsedad el pensador reacciona buscando la verdad, desbrozando el camino hasta descubrirla, encontrarla y mostrarla a todos. La continuidad en los comentarios muestra el empeño por entender y por extraer de la *Política* una verdad que resista el paso del tiempo y de las generaciones. Esta no fue ni será nunca tarea de un pensador aislado, sino de muchos pensadores que durante toda la historia aportan algo a un fondo común, desde un marco conceptual, o mejor dicho, textual porque todos usaron la misma obra como punto de partida, pero reaccionaron de manera peculiar ante los retos que planteaba su época histórica. Cada uno buscó las soluciones más adecuadas a esos problemas dentro de un contexto histórico y un ambiente intelectual que son irrepetibles.

Las crisis en la historia son siempre agudas y tienen que resolverse de un modo inmediato. No son sólo las crisis, sino también los problemas más urgentes que se generan en cada situación histórica, los que provocan reacciones desesperadas en los hombres. Se ha dicho que éstos problemas pueden ser tratados de un modo condescendiente o de un modo radical. La primera manera de tratarlos no ve nunca en nuestra comunidad ninguna crisis anormal y, por ello, se ve en la necesidad de ocultar a sus víctimas: en realidad no son tales. La segunda afirma que cada época histórica sólo puede remontar su crisis mediante una interpretación radical del hombre, y ver de qué forma puede reconstruir su mundo social y político.

La teoría general de la comunidad política es más bien una apuesta por salir de la crisis mediante una interpretación radical. En el término *radical* no ha de verse un fundamentalismo, sino un modo de traducir el término filosófico *transcendental*: la teoría general se apoya en una interpretación transcendental del hombre. Pero como es libre, no pretende ser una verdad que excluya a las demás. Más bien se añade a lo que ya se viene diciendo. Esta teoría general no le quita la razón a nadie, sencillamente porque la razón la tenemos todos, y todos podemos enjuiciar la ciudad a nuestra manera.

La teoría general es la continuación del diálogo con Trasímaco, que se truncó o quedó interrumpido en el primer libro de la *República* de Platón. Él es el hombre real, de la calle, no el filósofo (de hecho Trasímaco abandona a Sócrates y se va a hacer sus gestiones; son Glaucón y Adimanto los que depuran su opinión y la presentan). Trasímaco va a lo práctico, y desprecia lo especulativo: todo lo resuelve en términos de utilidad y placer propios. Trasímaco cree en una justicia muy particu-

lar: su propio provecho. Por eso es el ser que realmente somos: está y vive siempre en la ciudad; es muy difícil echarle. Él más bien actúa, mientras nosotros nos dedicamos a filosofar.

La misma vida humana es, en cierto sentido, una respuesta a esta pregunta. La filosofía política de Aristóteles es una respuesta poderosa a ella: el buen ciudadano es el hombre bueno, y la ciudad es una comunidad para desarrollar una vida excelente, no sólo buena. En caso contrario no hay ciudad. La vida humana ha de ser buena y buscar la excelencia; si no, el hombre no podría ser feliz. La respuesta a Trasímaco es negarle la razón y afirmar que la ciudad no le pertenece. La construcción de la ciudad es la tarea de todas las vidas humanas, y excluye de ella a todos los que quieran medrar a su costa. Darle la razón a Trasímaco es desistir de la tarea propia de la vida humana, que es construir, desarrollar y estabilizar el ámbito propio y genuino donde se desarrollará la vida política y social de todos.

Por tanto, la teoría general no es otra cosa que una confrontación con Trasímaco y sus seguidores, que los ha habido y los hay en todas las épocas históricas. La justificación de esta teoría general remite a las actitudes humanas más fundamentales, y aquí no parece necesario extenderse en esta remisión.

Las críticas a la teoría general pueden comenzar muy pronto: basta fijarse en su misma nominación. Habrá que salir al paso de las posibles objeciones de un modo que sirva sólo para anunciarla. Una “teoría general” no es una ley de leyes, sino una metateoría, un marco conceptual donde confluyen marcos conceptuales procedentes de diferentes ciencias. Una teoría general debería tener un carácter interdisciplinar. Esto nos lleva a tratar de su método y de su objeto propio, pues las distintas ciencias trabajan con métodos distintos y su confluencia es siempre problemática.

La teoría general es una disciplina filosófica que versa sobre las realidades humanas. Podría, por tanto, ser denominada, en primer lugar, como una antropología, no de la interioridad o intimidad, sino de la exterioridad, es decir, de la intimidad manifestada, del comportamiento y de la conducta de los hombres en sociedad. Así, la teoría general no sería otra cosa más que el desarrollo de un aspecto de una antropología trascendental, en cuanto ésta trata del ser humano como transcendentamente distinto del ser del universo y de la esencia humana en cuanto disponer libre, modalizado según hábitos. El aspecto pertinente a la teoría general podría denominarse los modos de convivir, en cuanto ellos son la misma esencia humana. Las modalidades del disponer derivadas de la libertad son enormemente variadas y amplias, siempre nuevas, pues la libertad de cada persona nunca se modaliza de la misma manera, como no hay dos rostros iguales.

No corresponde aquí tratar de estas modalidades del disponer, sino subrayar solamente que el carácter concreto de los rasgos humanos en que esas modalidades se expresan no admite la abstracción. Es ésta una operación intelectual muy definida: lo abstracto, cuya caracterización no nos interesa ahora, se opone a *lo concreto*. Los rasgos humanos no son abstraíbles, ni explicitables a partir de una idea abstracta, sino de otro modo.

El modo propio de conocer las realidades humanas fue también averiguado por Aristóteles: su concepto de inducción parte del principio de que la naturaleza es homogénea, y, por tanto, lo no conocido es homogéneo de lo conocido: las cosas se

parecen mucho unas a otras. Pueden aplicarse los principios de una ciencia para conocer los objetos de otra, de modo que unos mismos modelos interpretativos sirvan en diferentes campos del saber.

La inducción nos remite a la idea de coordinación de rasgos observados en la realidad: la conexión de distintas observaciones entre sí produce un saber que no es explicitativo de lo abstracto, sino *sistémico*. De lo que se trata es de lograr una comprensión de los datos tal que permita coordinarlos en un sistema global. Esto es la inducción. Lo filosófico de esta mirada es lo que se añade a los datos, su coordinación: los datos hay que captarlos bien. Es una auténtica intelección, un *intus-legere*, un leer-dentro, esto es, filosófico; y busca un modelo interpretativo.

Por tanto el saber filosófico sistémico parte de la observación empírica y asciende a una inducción coordinadora de los datos. Este método puede aplicarse a cualquier realidad, y también al hombre. Las realidades humanas son registrables empíricamente y después generalizables, pero eso no produce sino un saber de leyes. Así, la sociología procede por generalización, buscando leyes que articulen el cuerpo social, en el cual el hombre es un átomo sometido a esas leyes generales. La teoría general y la antropología trascendental no tienen un método que proceda de la abstracción a la generalización, sino que ven los hechos sociales como expresiones de la libertad humana, sistémicamente coordinadas. La realidad humana posee un carácter sistémico: la persona y sus manifestaciones no se captan abstractamente, sino por coordinación sistémica de rasgos concretos. Y para captarlos se requiere una infinita observación de las modalidades de la esencia humana, tal como acontecen en la vida práctica. Así se puede llegar a una inducción sistémica de los modos de convivir.

Aristóteles dedicó una buena parte de su vida a la observación y recogida de datos empíricos, a partir de los cuales construyó sus teorías y modelos interpretativos, tarea que comenzó a realizar solo, pero que potenció en el Liceo para formar y especializar a sus discípulos. Su realismo es rotundo: su método se basa en observar la realidad, no en vano la *Política* está presidida y precedida por la ordenación de los datos empíricos llevada a cabo por el autor. Por tanto, el método inductivo o sistémico es profundamente realista. Aristóteles es un observador de la realidad y de la vida humana, en la medida en que esa observación va seguida de una comprensión de la vida real, y no sólo a la formulación de un razonamiento lógico.

Ahora bien, la ciencia físico-positiva no pretende otra cosa sino estudiar los fenómenos empíricos observables. Y para eso aplica, en mayor o menor medida, modelos interpretativos. Esclarecida la referencia a la observación directa a la realidad humana, hay que añadir que la teoría general es, por tanto, necesariamente interdisciplinar, pues los datos no los proporciona sólo la observación directa, sino en mayor medida las ciencias, en especial las ciencias sociales y humanas.

El carácter interdisciplinar de la teoría general la hace difícil de llevar a cabo, porque los especialistas fácilmente advierten intrusiones por parte de los filósofos y, en general, son de difícil coordinación y descalifican los intentos de coordinación interpretativa como faltos de rigor. Sin embargo, algunos de ellos buscan las visiones globales, los parámetros que proporcionan grandes cuadros dentro de los cuales quepan las sistematizaciones. Así, la temática misma de la interdisciplinariedad como tarea

aparece como un requisito de la teoría general: recolectar datos es un trabajo enormemente largo, sólo asequible a un equipo de investigación. Cualquier interesado en la globalización necesariamente ha de unir una gran cantidad de datos.

Pero los datos de poco valen si no se saben relacionar. ¿Con qué tienen que ver los detalles? Esa es la pregunta cuya respuesta no puede faltar, porque el puro dato no sirve. Lo que vale es la armonía de todos ellos, su unidad, su coordinación.

Por tanto, el método de la teoría general de la comunidad política es sistémico e interdisciplinar, y observa la realidad y recoge datos de las otras ciencias para ordenarlos filosóficamente. Esto es un modo de hacer filosofía no exclusivo de la teoría general, sino eminentemente aristotélico, pues procura unir la filosofía primera y su cultivo conceptual, el trabajo de las ciencias ajenas a las humanidades, y la observación de los rasgos de la conducta y de los modos de ser (mentalidades, etc.) del hombre que son objeto de las ciencias del hombre. La interdisciplinariedad, desde esta perspectiva, deja de ser una cuestión de convencimiento de que realmente es posible y pasa a convertirse en un trabajo metódicamente organizado, aunque completamente libre, ya que son muy pocos los especialistas que creen en él, sobre todo cuando esa tarea es convocada por filósofos, ante cuya falta de rigor deductivo suelen estar muy fuertemente precavidos.

La metodología propia de la teoría general de la comunidad política, pues, tiene en cuenta ante todo la realidad humana, y la observa. Para hacer teoría general hay que ser un observador bueno y paciente. En cuanto a su temática incluye, por un lado, el objeto de la filosofía política, disciplina que abarca una serie de cuestiones propias y definidas, todo lo amplia que se quiera, y, en verdad, mucho más extensa e importante de lo que suele decirse. Pero lo propio de la teoría general es el estudio sistémico de la diversidad humana, estudio que comparte en buena medida con la antropología puramente filosófica. Por esta razón los comentaristas pertenecían a campos de investigación y de especialización diversos, pero todos relacionados con un nexo común: el ser humano.

Lo que podríamos llamar su objeto formal, retomando la terminología clásica, es la diversidad humana en cuanto que acontece en la ciudad, no en cuanto que se la considere en sí misma, en su intimidad interior, como suele hacer la antropología filosófica que podríamos llamar antropología de la intimidad, a la cual las ciencias humanas también le proporcionan muchos datos. Se trataría más bien de una antropología política y social. Este objeto formal propio de la Teoría General de la Comunidad Política incluye, por supuesto, como una tarea especialmente urgente, lo que acontece en nuestra ciudad, que tiene una peculiar relevancia en nuestra vida. Es un capítulo propio: el discernimiento de lo específicamente urgente en nuestra ciudad.

La nominación de la teoría general de la comunidad política como teoría *de la ciudad* puede ser también criticada alegando que el concepto mismo de ciudad carece de la importancia que tenía en Aristóteles, y que el que vive en el campo no parece que pueda quedar excluido de ella, con lo cual parece preferible sustituir ciudad o comunidad por sociedad, esta es una de las claves fundamentales de la evolución del pensamiento político que sería muy interesante estudiar por qué se produce el cambio de *pólis* por comunidad, ésta por ciudad y, finalmente, se impone la noción de sociedad.

Por tanto, la teoría general de la comunidad política incluye como tema propio las modalizaciones de la esencia humana, que acontecen en las instituciones en las que se vertebra la vida política, la convivencia de los hombres, tanto en su ámbito público, en la ciudad, en la calle, en el Estado, en la universidad, en la empresa, en los medios de comunicación, como en la esfera privada, en la casa, con la familia.

Lógicamente, la teoría general debe servirse, además de las disciplinas mencionadas (antropología trascendental, filosofía primera, en sentido aristotélico de conocimiento del ser, antropología filosófica, filosofía política) de la sociología, y, en especial, de la psicopatología, que estudia las patologías del psiquismo, nunca aislado y en las cuales la comunidad tiene un papel relevante, y nos puede llevar a entender las razones por las que unos regímenes políticos permanecen durante mucho tiempo con algunas modificaciones, y por qué algunos otros entran en un proceso de decadencia, de descomposición que los lleva a la extinción.

Pero nada de esto puede hacerse lejos de la ética, que señala cuál es el perfeccionamiento del hombre, ni de la ciencia que reclama para sí el conocimiento revelado sobre el destino del hombre, la teología, ya que la *kyriopolítica*, es decir, la política como ciencia de la felicidad, es irrenunciable. Pero no hay que olvidar otras ciencias sociales y de género, y, por ejemplo, el urbanismo como planificación del espacio donde el hombre vive y construye materialmente su casa, todas tienen también mucho que decir en la formulación de una teoría general de la comunidad política.

Por tanto, esta teoría general se propone, como lugar de síntesis, una búsqueda de un saber global acerca de nosotros mismos que la filosofía primera no proporciona. Sería un lugar teórico donde se puede proponer una filosofía que le diga algo al hombre de la calle.

Semejante saber omniabarcante, esperada síntesis global de todos los demás, y panacea del desorientado intelectual y hombre de la calle que sucumbe ante Trásimaco, tiene un inconveniente: ya existe, porque es lo que todos buscan y, en el fondo, lo que todos están ya de algún modo haciendo. Aquí solamente se da nombre a un trabajo filosófico y científico esencialmente diversificado, y cuya unión parece darse por conseguida.

Esta objeción puede ser contestada diciendo que parece preferible no atribuir tan altos propósitos y soluciones a una teoría general que sólo debe ser valorada en las propuestas, y que más bien se señala un programa de trabajo que tiene un carácter libre, pues es un modo de organizar la reflexión sobre la realidad política y social concreta porque se siente interpelado por la magnitud de los problemas que acontecen en la comunidad política. Y ahí puede situarse el arranque de una diversa pero muy fecunda consideración de la política como una ciencia teórica con una necesaria e ineludible dimensión práctica.

A lo largo de la historia a algunos lectores les ha parecido excesiva la pretensión de Aristóteles de que la plenitud del hombre acontece por su pertenencia a una *pólis*. Sin embargo, no lo es si definimos la *pólis* como lugar de la *koínonía*, participación activa en el gobierno y en los asuntos de la comunidad, que es tanto como decir: acontece la intersubjetividad.

En los párrafos que siguen, se tratará de indicar el modo en que podría continuarse la reflexión sobre el origen natural de la *pólis*. El propósito de estas refle-

xiones es meramente indicativo y sólo trata de justificar lo que aquí se denomina Teoría General de la Comunidad Política.

Es preciso distinguir entre *koinonía* (intersubjetividad) y *pólis* (lugar de la intersubjetividad, situación histórica, sociedad no abstracta). *Koinonía* equivale aquí a coexistencia, una caracterización del ser del hombre que puede mostrar su carácter propio y diferenciado de los demás seres: el ser del hombre es co-existir, ser-con. Y ese ser-con tiene un carácter añadido, lo que se ha llamado en antropología el ‘carácter de además’. Un ser además de otro y de uno mismo, un ser compatible, en relación con otro, que añade y se añade. La ciudad es el ámbito propiamente humano, porque en ella acontece el ser-con, el encuentro con mis réplicas, las personas, las otras coexistencias. Se comprenderá por tanto el interés de los comentaristas por conocer y comprender el contenido de la *Política*, en ella se ponen de relieve las claves de la convivencia y de la cooperación social que enriquece al ser humano haciéndolo parte de ella en su proceso de participación en los asuntos políticos.

Si entendemos así la *pólis*, entonces la teoría general de la comunidad política es una reflexión sobre el reconocimiento propio y ajeno, lo mío y lo de los otros, basado en el encuentro con el otro, mi réplica, y sobre la sociedad como ámbito de encuentro de las personas. Esto es lo que se cuestionan todas las épocas de crisis que hemos citado: ¿cómo y por qué hay que relacionarse y convivir en un ámbito comunitario con otros?

La teoría general es simplemente tomarse en serio la *Política* en cuanto la comunidad es el lugar donde los hombres viven juntos, porque si no lo hacen, no son hombres. En la comunidad la participación y la convivencia se refieren principalmente al ámbito del *homo faber*. El ámbito verdaderamente libre ha sido negado en su carácter común y participativo: ha dejado de serlo porque no hay verdad personal ni lenguaje comunes y, por tanto, no hay comunicación. En consecuencia es difícil darse o destinarse a los demás y tener con ellos amistad.

Aquí se ve que en la comunidad de casas y de familias la amistad³²⁷ despliega su función propia –su *érgon*– esto es, una vida en común –parentescos, etc. – que conduce a la vida perfecta, “parece que la amistad une a las ciudades, y los legisladores se esfuerzan por ella más que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo parecido a la amistad –*philia*–”³²⁸. Sin amistad no hay posibilidad alguna de que surga el bien vivir.

La mirada griega no permite discernir la acción o la función común de la amistad y el ámbito estrictamente político –la política es el ámbito previo de la amistad³²⁹–, porque éste último no queda afectado por la crematística o comercio, sino que es más bien legislador, metracrematístico, no porque se dé la crematística se da la ciudad, co-

327. La importancia de la amistad en la *pólis* es extraordinaria, como se ve en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, dedicados a ella. La *philia* expresa mucho más que nuestra palabra amistad: es en general relación amorosa, amistosa o de cooperación con otros.

328. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1155a 20-22.

329. Véase S.G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 1990, p. 242, donde dice a este respecto: “*Philia* es para Aristóteles esencialmente una relación política. Su argumento es que la política se vuelve mejor en la medida en que se hace más semejante a la amistad, pero no viceversa”. Y añade: “virtud

mo se ha visto³³⁰. El ámbito crematístico no es, como el político, obra de la amistad auténtica, sino de la que procede de la utilidad, que es una de las tres clases de amistad, siendo las otras dos las que proceden de la virtud y del placer³³¹. La justicia y la ley aseguran que la virtud está presente en el ámbito político.

El ámbito del *homo faber* se puede denominar trabajo, e incluye la técnica, la artesanía, el comercio y la explotación de materias primas³³². Se distingue del ámbito propio del *homo habilis*, que se denomina labor e incluye la economía doméstica, el conjunto de los trabajos agrícolas y ganaderos necesarios para vivir y la administración de la casa. El primero es 'innoble', y Aristóteles lo aproxima a la economía doméstica, aunque debe distinguirse de ella, porque ésta es aún más innoble. El predominio del comercio es perjudicial porque persigue sólo vivir y no vivir bien, por tanto, no realizar el ideal político.

La realidad histórica muestra que al final, como puso de relieve Aristóteles, todas las formas de estado y de gobierno que se dan en la ciudad, que en cierto modo no es verdaderamente tal, sino un conjunto humano, se reducen de una u otra forma a oligarquías que utilizaron las leyes³³³. La desaparición de la acción va en esta dirección, pero no es suficientemente radical. La Teoría General de la Comunidad Política que ría señalar la necesidad de restablecer una auténtica *koínonía* –participación activa del ciudadano– en la ciudad y, por eso, es un intento aristotélico de hacer una política. Este deseo se muestra como el motor más poderoso que impulsa a los pensadores a leer y a comentar la *Política*. La dificultad está en que ya no hay constitución política o forma política, es decir, la desintegración o desorganización de la *pólis* afecta a dimensiones radicales de la persona, aunque en cada época histórica externamente el sistema que organiza las instituciones políticas sea extraordinariamente más complejo y perfecto que nunca, o por lo menos que en cada tiempo precedente.

La unidad de la comunidad política moderna tiene carácter problemático por ser sólo instrumental: hay una primacía de la funcionalidad que absorbe al hombre y lo identifica y asimila a su propio rol funcional. Esta aportación de la filosofía moderna interpretando a Aristóteles hay que aprovecharla, pero se necesita un planteamiento más amplio: ¿No podemos entendernos más que sobre lo instrumental? ¿No podemos ser amigos, porque entiendo que mi libertad y la de los demás son despliegues no comunicables, conflictivos, competitivos acerca de un resultado? ¿Existe o puede llegarse a tener un lenguaje común?

relativa al bien vivir, la relación interactiva ordinaria (*Ética a Nicómaco* 1126b 11-12) se dice que es una virtud sin nombre -la he llamado afabilidad- que recuerda a la *philia*". Este autor estudia la relación de la justicia, la amistad, y todas las virtudes, con la vida social y política.

330 Así distingue H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 97-156, 157-198 y 199-265, tres ámbitos de la vida humana y de la ciudad: labor –*homo habilis*–, trabajo –*homo faber*– y acción libre –*homo sapiens*–.

331. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1156a 10. La distinción de las tres clases de amistad es solidaria y se entiende desde la distinción de los tres tipos de bienes que Aristóteles establece: los bienes del alma -el bien-, los del cuerpo -el placer- y los externos -la utilidad-. Como se ve, la antropología política de Aristóteles es congruente con su metafísica.

332. Es la terminología que utiliza H. Arendt en su libro.

333. M. Ostwald, *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2000.

Una significativa parte de los pensadores no han tomado suficientemente en cuenta lo que acontece en la comunidad política. ¿No será el momento de volver, como Aristóteles, la mirada a ella para observarla, en la convicción de que sólo así conoceremos al hombre, y no mirando sólo al interior de cada uno? ¿No será, por otra parte, el momento de restablecer la radicación en la persona de la funcionalidad, del lenguaje, de la economía y de todo el ámbito instrumental, y aplicar en ellos un criterio que no sea utilitarista ni abstracto, sino más bien de autocomprobación y consiguiente corrección? No cabe duda que este conjunto de preguntas subyacen en los comentarios, porque son cuestiones humanas que están dirigidas a resolver el eterno problema de vivir-con, convivir con otros dentro de una estructura organizativa que evoluciona, cambia y se altera tanto temporal como espacialmente.

La multiplicidad humana acontece en la comunidad ¿No será el momento de unificar la experiencia humana que ésta nos proporciona? ¿No será el momento de reconstruirla para que sea el lugar de la *koinonía*? La forma de realizar este trabajo exige una disciplina y un esfuerzo intelectual enormes, para el cual las fuerzas de uno sólo, como les ocurrió a Platón (de ahí su vértigo) y Aristóteles (por eso quiso escribir de los asuntos humanos, como dice al final de la *Ética a Nicómaco*), parecen espantosamente pequeñas y débiles. Sin embargo, el mismo Aristóteles y los aristotélicos contribuyeron a esclarecer muchos de los problemas que siempre se han planteado.

La comunidad política no es sólo una ampliación simétrica de lo que uno es individualmente: hay muchas situaciones humanas que no se dan sin ella, porque crea la multiplicidad humana. La ciudad peor o la mejor permiten estados humanos cualitativamente nuevos, los mejores y los peores, como situaciones humanas inéditas, inexplicables desde fuera. La antropología política no es un tema menor: en ella nos va entender la riqueza y la complejidad de esas situaciones humanas. Si se alude a la antropología, hay que añadir necesariamente, para ser congruentes con Aristóteles, la participación activa en la comunidad política.

El hombre es ‘animal social (o político)’. Una visión aislada de él, como puro microcosmos interior, es débil por muchos y variados conceptos, en especial porque no explica lo que la libertad puede conseguir, tanto positiva como negativamente. La comunidad es, pues, un concepto depurado, el lugar de la convivencia y de la participación políticas es un lugar real, es una *pólis* con nombre. Esta distinción es la que se pone en tela de juicio, se discute, cuando asistimos al ocaso del aristotelismo político, que no fue capaz de superar la crítica de que el hombre por naturaleza no es un ser sociable, y que la sociedad no es más que un equilibrio inestable de fuerzas basadas en la preeminencia que otorga ser vencedor de la lucha de todos contra todos.

En la comunidad política acontecen estados, situaciones humanas. Sucede que tenemos una mala opinión de la *pólis*: la consideramos molesta porque es un impedimento de nuestra vida buena y buena vida. La despreciamos porque Trasímaco la domina, porque no acontece en ella la libre participación. Pero entre situaciones sociales de gran degradación o, por el contrario, de gran exaltación de lo humano, se extiende también en ella toda la gama de la vida humana. Esto es, una amplísima

alternancia de juego y trabajo, de amor y de odio, de maldad y de heroísmo, de amistad y de depravación, de ocio y de dolor. No hay hombres sin *pólis*, sin adscripción y pertenencia a una comunidad política.

La denominación de la teoría general de la comunidad política puede ser criticada alegando que nuestro concepto de comunidad carece de la importancia crucial que tenía en Aristóteles y en la vida ateniense de entonces (nuestra sociedad no es la ciudad-estado griega del siglo IV a.C.). Esto parecería aconsejar una sustitución del término "comunidad" o "ciudad" por el de 'sociedad', y evitar así las ambigüedades e insuficiencias que produce la falta de discernimiento de los griegos entre lo "político" y lo "social", y su debate posterior a lo largo de la historia del pensamiento.

Sin embargo, el término sociedad encierra un extraordinario peligro, porque es un concepto abstracto. La "sociedad" no hace referencia a sociedad específica alguna, es un término, se podría decir, sin un significado preciso, sin capacidad de designar lo más propio de la vida humana: ésta acontece en un lugar y en un grupo social concretos, y el término ciudad o comunidad parece ser el que mejor recoge ese acontecimiento, pues una inmensa mayoría de la humanidad actual vive en ciudades, si entendemos éstas en sentido amplio.

Si se está tratando de proponer y de desarrollar una teoría general de la comunidad política no es porque se postule un regreso imposible a las ciudades-estado o a la *pólis* griega, o porque se descalifique el campo, sino porque se estima insuficiente y contrario al término abstracto de *sociedad*. Pero esto, también lo vieron todos los comentaristas: el modelo de Aristóteles no podía resucitarse, pero sí sus ideas sobre, por ejemplo, las formas de controlar el poder político en la comunidad.

Según se ha indicado antes, los principios aristotélicos podrían proporcionar un criterio para releer la historia del pensamiento político europeo. Tras esa lectura cabe hacer un balance de ellos. La primera tarea radicaría en establecer suficientemente bien en qué sentido la política como ciencia de la felicidad se ha apreciado como algo que hay que conseguir y mantener. Esta cuestión, por ser el núcleo de la *Política*, sólo puede ser completamente contestada en el propio desarrollo de la Teoría General de la Comunidad Política, pero desde el principio pueden hacerse algunas propuestas.

- La política es *epitécnica* porque es el ámbito de la libertad. Además exige la concurrencia simultánea de otras ciencias a las que ordena y coordina. La respuesta a esta pregunta se cifra en una teoría de la autoridad y del poder, que tenga en cuenta el psicologismo de Hobbes.
- La ciudad tiene un origen natural. Se trata de establecer el carácter de coexistencia del ser del hombre. Aquí se incluye una teoría pura de la sociedad, no aplicada a la ciudad, sino esclarecedora del engarce de esa noción con otras como mundo, historia, cultura, etc. A lo largo de este libro ya se han presentado nociones como amistad, función, participación, convivencia común, que pueden ser útiles a este propósito.
- Cabe plantearse una ciudad ideal: se trata de establecer el sentido de la utopía en la vida humana y ciudadana. Se pueden plantear con rigor las preguntas fundamentales de la filosofía política.

Estas tres tesis pueden ser esclarecidas si se considera su negación radical, tal y como fue planteada por Rousseau. La filosofía política de este autor permite estudiar con nitidez las implicaciones últimas de estas tres propuestas y las aporías derivadas de su negación. En este sentido Rousseau tiene un cierto carácter emblemático, su apelación al buen salvaje y a la voluntad general articulan su respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía política, esta es: la mejor ciudad no es ninguna, en cierto sentido, porque la sociedad no es natural, sino una degradación. Los recursos intelectuales que Rousseau tiene que poner en marcha para salvar esta respuesta negativa perduran hoy, implantados en la sociedad moderna. Por tanto, es pertinente considerar a Rousseau, que sería el reverso de las teorías de Aristóteles.

En cuanto a la consecución del ideal de bien vivir o vida excelente, *aristobía*, la teoría general de la comunidad política puede fundamentar este principio en una ética de la libertad. Pero ésta requiere una confrontación con Kant y con otros formuladores de la ética autónoma acerca de los fundamentos de la moral y del carácter propio del perfeccionamiento humano. Se hace de nuevo necesario acudir a Aristóteles y obtener una visión del hombre donde la libertad alcance el rango suficiente. La remisión a la *Ética a Nicómaco* también es necesaria. Lo que se añade a la ética de la libertad desde esta perspectiva, es una consideración del mal en la vida humana: el problema de la inocencia, su conservación y su pérdida. Se trata de un ajuste de cuentas con Trasímaco y, en su versión moderna, con Maquiavelo, que termina en la consideración de algunas situaciones humanas dentro de una sociedad como formas extrañas de presencia y ausencia del mal.

El dominio del derecho en el ámbito de la política, *nomocracia*, requiere, principalmente, un estudio de la igualdad y de la justicia, y esto lo expuso Aristóteles en sus obras *Ética a Nicómaco* y *Política*. La Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Educación se han enriquecido con sus aportaciones. Desde esta perspectiva se puede afrontar la discusión entre naturaleza y libertad, entre derecho natural y derecho positivo, entre naturaleza y ley (*physis-nómos*), cuestión, por lo demás, que excede con mucho las posibilidades y los propósitos de la Teoría General de la Comunidad Política.

Las cuestiones anteriores, en último extremo, remiten de nuevo a una reflexión profunda sobre la política. La inspiración aristotélica de la teoría general de la comunidad política necesariamente la sitúa en una postura crítica frente a aquélla, lo cual es sólo un requisito de rigor. Es una crítica que no puede ser obviada de ninguna manera, ni siquiera dando un resumen sumario, si no se quiere correr el riesgo de una reposición inerte de los principios clásicos, la cual, de no mediar el trabajo filosófico de los últimos siglos, también clásico, tendría un inevitable cariz anacrónico, es decir, condenatorio de la sociedad y sus formas políticas de los siglos posteriores, como intrínsecamente corrompidas por haber nacido de un gran error —la modernidad—, y sólo salvable de modo drástico. Semejante postura sería un error y es por completo ajena a la inspiración de la Teoría General de la Comunidad Política que aquí se propone.

Esta crítica tiene ante todo un carácter esclarecedor. Como se ha dicho al iniciar este *excursus*, no se pretende una confrontación directa con la filosofía política nacida desde la Edad Moderna a nuestros días, sino más bien el esclarecimiento de

sus principios en cuanto éstos han conformado una y otra vez a lo largo de la historia las formas de organización política y social de diversos pueblos, estados, reinos y naciones.

Se trata, en último extremo, de un cierto descubrimiento de la génesis de la mentalidad que estudia, propone y desarrolla una forma de organización que es esencialmente plural y compleja, que se fundamenta en unos principios que a veces se han considerado erróneos, en otras ocasiones se han calificado de antinomias, y en muchas han demostrado su eficacia proporcionando a la comunidad política estabilidad y un desarrollo armónico que lograba, en cierta manera, el bienestar de todos o de una gran mayoría. Estos principios se podrían resumir en los siguientes:

- El modo de entender la libertad. La comprensión del individualismo como despliegue de la libertad es posible desde los cuatro principios según los cuales John Stuart Mill muestra ésta: el principio de autonomía, el de libre discusión, el de espontaneidad y el de no dañar a otros. El carácter aporético de ese concepto de libertad se hace evidente en las consecuencias con otros cuatro principios: el principio de coexistencia, el de intencionalidad, el de los hábitos o habitual y el de responsabilidad. Desde esta perspectiva es posible una crítica al individualismo.
- El modo de entender la técnica, que no es otra cosa que recoger la crítica de la razón instrumental de la Escuela de Frankfurt y de Heidegger: se trata de una crítica al funcionalismo y, por tanto, una refutación del positivismo y de ciertas formas de materialismo. Esta antinomia no es sólo política o ciudadana, sino que entronca con las grandes discusiones de la filosofía de la mente y del lenguaje. La sociedad es sistémica, pero no es un sistema. La reducción del hombre a su rol funcional no es una aporía teórica, sino el modo mismo en que se configura la vida humana en la aldea global dominada por los medios de comunicación y de los símbolos imaginativos. En rigor, esta antinomia implica una filosofía de la técnica, para llegar a su exacta y verdadera comprensión.
- El modo de entender la economía. La crematística desde la modernidad ha adquirido carácter predominante, como se ha dicho, el ascenso del *homo faber* y del *homo habilis* ha contribuido al imperio de la razón económica como ápice de la vida humana. El dominio de lo útil, o de la utilidad y de lo instrumental en detrimento de los hombres libres, que son convertidos en esclavos, constituye un rasgo primordial de la sociedad de consumo, muy frecuentemente criticado. La consideración de algunos valores aportados por la ecología –la autarquía los puede incluir– permite una crítica al economicismo y a la mentalidad empresarial desviada en la que que la lógica imperante es la del beneficio: el hombre es *numismático*, más que *económico*.
- El modo de entender el placer. Desde la perspectiva indicada en el anterior punto, se puede mostrar las antinomias de la sociedad de consumo

o del bienestar conectadas con la de la libertad y la de la técnica: es la antinomia de la *biofanía*, que se ha calificado como el triunfo del animal laborante, es decir, la interpretación biológica del hombre como animal sano, el triunfo de la vida en su despliegue natural. Esta antinomia conecta con otra gran cantidad de supuestos de la mentalidad contemporánea: los mundos alternativos a la racionalidad instrumental y económica, la primacía del confort y del bienestar, que es la versión actual de la buena vida, en lugar del ideal de bien vivir en comunidad.

- El modo de entender el poder. La confrontación con Hobbes, Rousseau y Hegel nos da una comprensión de la concepción del Estado, y en concreto del estado de bienestar. La *pólis*, la sociedad misma, desaparece como tal bajo la tutela estatal, cuyas posiciones, postulados y planteamientos teóricos son recogidos por los principios del liberalismo político. La tiranía del Estado y del totalitarismo deberían ser fenómenos regresivos, pero aún están muy presentes en nuestras ciudades. Esta posición teórica necesita ser conectada con la formulación política de la idea de progreso como izquierda, frente a la involución de la derecha. El alcance de esta dialéctica exige una referencia a las utopías ideológicas. Es una posición de fuerte contenido histórico.
- Los fines que se proponen en el estado del bienestar, no muestran lo que es verdaderamente importante en ella: los sucesos propios de la vida humana. Uno primero y principal es el modo de coexistencia, aquél en el que nace el hombre. Una antropología del sexo y de la familia ha de considerar los rasgos propios y distintivos de la mujer y del hombre, sus modulaciones sociales, el acontecimiento de enamorarse y de amar, y la perpetuación de la ciudad en el hijo como heredero del mundo de sus mayores. La armonía de los sexos da lugar a la familia –primer momento histórico de la evolución social hasta llegar a la *pólis*–. Los rasgos diferenciales de la mujer y del hombre pueden ser interpretados desde la noción de función que se ha expuesto, si en ésta unimos simultáneamente acción en cuanto acto del sujeto, resultado de la acción u obra y función social de una y de otra. La familia es así la convivencia sin la cual las demás no pueden alcanzar carácter natural, tampoco la familia tiene exclusivamente un carácter instrumental, o es una fase breve del desarrollo social completo del ser humano.
- La convivencia y la participación de todos son los elementos esenciales y definitorios que configuran y unen a la comunidad. Una teoría general de la amistad y de la cooperación es necesaria en una teoría general de la comunidad política –ya lo vio Aristóteles–, pues de otro modo la antinomia funcionalista imposibilita la vigencia social de la justicia. Una teoría general de la acción continúa la inspiración aportada por la amistad y permite entender las prácticas de un modo que no sean simples roles funcionales. La acción directiva en la organización desarrolla los cuatro principios sobre los que se asienta la libertad y la vida buena –*aristobía*–.

A su vez, la vida humana no es sólo trabajo, sino también juego, ocio, diversión y fiesta. La vida humana como alternancia de juego y de trabajo es decisiva para la ciudad: multitud de sus partes adquieren su sentido propio en una cosmópolis que una bien ambos aspectos. Las implicaciones de estas realidades son extraordinarias. En rigor esa alternancia modula toda la vida social. Requiere por eso ser muy bien entendida: el ocio –que no es una pérdida de tiempo– ha de ser rescatado de las antinomias y conectado con las formas superiores de vida humana. A su vez, el trabajo es la inclusión en el sistema: una dimensión fundamental de los hábitos de la libertad.

Por otro lado, las partes de la comunidad son un correlato de los sucesos en los que está envuelta la vida humana: el saber objetivo como sistema de información que permea toda la red social, la universidad como lugar de aprendizaje de la profesión, las instituciones que guardan y transmiten valores, los medios de comunicación como lenguaje de la ciudad, el territorio de ésta y su relación con el medio, la armonía del conjunto y las relaciones con otras ciudades. Estas últimas nos remiten a la consideración del planeta Tierra como comunidad, y a su armonía cosmológica. No podemos renunciar a la belleza, uno de los componentes esenciales del ser del hombre.

Por último, la teoría general de la comunidad política desarrollaría, a partir de los principios citados, una teoría de los regímenes políticos, las constituciones ciudadanas y las formas de estado, gobierno y de organización con la cual entra en el terreno de la Filosofía Política y de su objeto propio: le cede la palabra. Sin embargo, ya se ha mencionado la necesidad de proponer una filosofía de las comunidades intermedias sin la cual difícilmente obtendremos inspiración para salvar las *aporías* de la democracia parlamentaria, la más extendida en la actualidad.

Las partes de la Teoría General de la Comunidad Política aquí mencionadas muestran la amplitud y complejidad del tema, y su mismo carácter abierto e inacabable, que comparte con todo quehacer filosófico. Lo único que esta teoría general puede aportar son unos principios que permitan aglutinar este conjunto de cuestiones. Estos principios deben aunar, ya se ha dicho, las aportaciones de las ciencias humanas –o ciencias del espíritu–, la tradición filosófica y la observación de la realidad. Si lo consiguen, el intento de esta teoría general podría ser aprovechado. Por tanto, una enumeración tan larga de cuestiones tan amplias no significa caer en una dispersión de la mirada o de la inspiración, porque no se trata de agotarlas, sino de meditar sobre sus principios. Quizá los aristotélicos puedan constituir un aceptable punto de partida. Los comentaristas percibieron estas dificultades, pero no por eso dejaron de intentar desde que apareció la *Política* buscar en ella, y exponerla a otros, soluciones a la vida humana en comunidad, en cualquier lugar y en todo tiempo histórico, aunque estaban muy condicionados por ambos.

Lo hasta ahora dicho no es sino un anuncio, tal como se escribió al principio de este libro introductorio, que señala una tarea libre, que puede ser hecha y propuesta desde la *Política* de Aristóteles, aunque, en rigor, va mucho más allá de ella. La obra de este gran filósofo nos pone en camino, pero se queda muy atrás. Fue escrita en el siglo IV a.C. y reactualizada y presentada de nuevo durante veinticinco siglos de pensamiento y de generación de soluciones a los problemas políticos.

A pesar de todo, Demetrio el Cínico tenía razón cuando escribió “*Solet plus prodesse si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum*”, que se traduce como: ‘Suele ser más útil que domines pocas sentencias sapienciales, pero inmediatas y de provecho, que aprender muchas, pero no tenerlas a mano’.

ANEXO I

BIOGRAFÍAS DE LOS COMENTARISTAS

Acciaiuoli, Donato [Donatus Acciaiolus] (1429-1478), humanista y estadista florentino. Fue comentador de varias obras de Aristóteles, incluyendo la *Ética a Nicómaco* y la *Política*. Escribió varias biografías de personajes históricos como Carlomagno, Aníbal y Escipión el Africano. Ocupó varios cargos políticos en Florencia: consejero y maestro del Palacio del Rey de Francia entre 1461 y 1478, vicario de Poppi y Casentino en 1462, comisario de Pistoia en 1464, de Volterra entre 1469 y 1477 y encabezó varias embajadas a Milán, Santa Sede y Siena.

Alberto Magno [Albertus Magnus] (ca. 1200-1280), se hizo dominico en 1223 mientras estudiaba en la Universidad de Padua. Fue lector de Teología en Alemania entre 1220 y 1230. Fue enviado por la Orden a la Universidad de París en 1240 y consiguió el título de Maestro en Teología en 1245. Fue profesor en la Universidad de Colonia donde tuvo como alumno a Tomás de Aquino. Escribió comentarios, exposiciones y otras obras basadas en muchos textos aristotélicos. Su comentario a la *Política* es el primero que apareció poco después de ser traducida.

Arnisaeus, Hennigus, (1575-1636), estudió en la Universidad de Helmstedt Medicina y Filosofía, en 1602 se trasladó a Frankfurt del Oder uno de los centros más importantes de estudios luterano. Escribió en Hildesheim *De jure Majestatis* donde estaban los mecenas que lo apadrinaban (en particular en un viaje alrededor de Europa como era costumbre entre los humanistas). Terminó su vida al servicio del rey de Dinamarca como médico y asesor.

Borrhaus, Martinus (1499-1564), nació en Stuttgart. Estudió en las universidades de Heidelberg y Wittemberg. Se le conoce con el sobrenombre de *Cellarius* en honor de su protector Simón Cellarius. fue un destacado discípulo de Melancton y siguió las indicaciones de su maestro para componer su obra *In Aristotelis Politicorum sive De Republica libros VIII annotationes* (Basel, 1545), que influyó mucho en el aristotélico inglés John Case.

- Bruni Aretino, Leonardo (ca. 1370-1444)**, canciller florentino. Una de las principales figuras del humanismo de principios del siglo xv. Tradujo y expuso la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y los *Económicos*, traducciones muy famosas y muy leídas en los siglos xv y xvi, llegando a arrinconar a las que habían hecho otros traductores medievales.
- Burgersdicius (Burgersdijk), Franco (1590-1629)**, teólogo y filósofo holandés que estudió en la Universidad de Leiden. Enseñó en Samur y fue profesor de Lógica, Filosofía Moral y Filosofía de la Naturaleza en Leiden. Sus libros de texto de inspiración aristotélica sobre las principales ramas de la filosofía fueron muy usados en las regiones protestantes de Europa hasta fines del siglo xvii.
- Buridan, Juan [Joannes Buridan] (ca. 1295/1300-1358)**, estudió en París donde obtuvo el Master en Artes en 1320. Fue uno de los líderes de la Facultad de Artes durante el siglo xiv, desempeñó el cargo de Rector en 1328 y también en 1340. Enseñó como maestro en París y fueron alumnos suyos Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen y Nicolás de Oresme. Escribió comentarios sobre una gran cantidad de obras aristotélicas, incluyendo lógica, filosofía natural y filosofía moral. Éstas fueron reimpresas incluso en el siglo xvii.
- Calvinus, Johannes, (c. 1550-1610)**, fue un jurista alemán y profesor de Derecho de la Universidad de Heidelberg. Escribió varios libros sobre política, Derecho Hebreo y Derecho Romano. Su obra más importante es *Magnum lexicon juridicum* publicado por primera vez en 1600.
- Camerarius, Joachim Kammermeister (1500-1574)**, humanista, reformador y poeta alemán. Estudió en las universidades de Leipzig y Érfurt donde entró en contacto con el grupo de los Humanistas que desarrolló una fructífera tarea docente, de investigación y difusión de las ideas modernas. En 1521 se trasladó a la Universidad de Wittemberg donde coincidió con Melanchton. Fue profesor de diversas materias y en 1535 recibió la oferta de la Universidad de Tubinga donde contribuyó a la reforma de los estudios. Desde 1541 hasta su muerte fue profesor de la Universidad de Leipzig.
- Caselius (von Chessel), Johannes (1533-1613)**, humanista, jurista y filólogo alemán. Hijo del superintendente Matías Bracht von Kessel. Se formó en la Universidad de Wittemberg con F. Melanchton y luego en Leipzig con J. Camerario. Estudió tres años en Italia entre 1560-1563. Fue profesor en la Universidad de Rostock y en 1566 consiguió el doctorado en Derecho por la Universidad de Pisa. Desde 1589 fue profesor de la Universidad de Helmstedt de Filosofía, Retórica y Ética.
- Castrovol, Pedro de (?-1500)**, nació en Mayorga, antigua diócesis de León, actualmente provincia de Valladolid, y murió hacia el año 1500. Fue Maestro en Teología por la Universidad de Lérida. Siguió la tendencia escotista. Se instaló en Aragón y llevó el aristotelismo a esa región a finales de la Edad Media. Es el comentarista más importante de las obras de Aristóteles de las universidades y centros intelectuales de Cataluña y Aragón en el siglo xv. Fue el primero en realizar un comentario sistemático de todos los escritos morales de Aristóteles utilizando la traducción de Leonardo Bruni Aretino.
- Cellarius, Balthasar (1614-1671)**, famoso teólogo evangelista. Fue hijo de un párroco y pastor evangélico. En 1632 se matriculó en la Universidad de Jena para

estudiar Teología, consiguió el grado de maestro en 1635. Desempeñó varios puestos docentes que compatibilizó con su dedicación pastoral como predicador y pastor. Fue profesor en Helmstedt.

Conringius (Conring), Hermannus (1606-1681), historiador, preceptor de la Reina Cristina de Suecia, político y archivero. Escribió sobre historia, política, derecho, filosofía y medicina. Fue profesor de la Universidad de Helmstedt de Filosofía, Medicina y Política. Fue elegido decano y rector de la Universidad. Es considerado como el primer gran historiador del Derecho Alemán.

Crab, Gilbertus (?-1552), natural de Escocia, consiguió el título de maestro en París. Publicó sus primeros trabajos en 1503.

Crosnievicius (Krogniewicz), Balthasar (?-c. 1618), se matriculó en la Universidad de Heidelberg consiguiendo en 1600 el título de maestro en Artes. Ese mismo año comenzó a estudiar Teología en la Universidad de Basilea, un año después consiguió el doctorado.

Faber Stapulensis. Ver Lefèvre d'Étaples.

Felde, Johannis (?-1668), la única noticia que tenemos es que fue editor de una obra de Hugo Grocio.

Figliucci, Felice (c. 1524-c. 1590), traductor de varios libros al latín y al italiano, parece que ocupó cargos públicos en su ciudad natal: Siena.

Gilkenius, Petrus (1558-1616), fue un jurista alemán. Estudió en Lovaina, Douai, Padua, Bolonia, Perugia y Marecata. Consiguió el doctorado en Lovaina y fue abogado. En 1600 la Universidad de Würzburg lo nombró profesor de Jurisprudencia y en esa ciudad fue consejero del obispo.

Ginés de Sepúlveda, Juan [Joannes Genesisus Sepulveda] (1490-1573), humanista, filósofo, historiador y jurista español. Estudió en España y en Italia. Comenzó sus estudios en Córdoba, continuó en 1510 en la Universidad de Alcalá de Henares donde consiguió el título de Bachiller en Teología y Artes. En 1515 se trasladó a Bolonia donde consiguió el título de doctor en ambas disciplinas. Se hizo dominico y fue colegial del Real Colegio de España en Bolonia. Conoció a importantes humanistas. Su interés por Aristóteles le llevó a traducir la *Política* en 1548. En 1527, Ginés se trasladó a Nápoles al lado del cardenal Cayetano Tomás de Vio, quien le encargó la revisión del texto griego del Nuevo Testamento. En Génova conoció al emperador Carlos V que lo nombró su cronista. Su papel contrario a las reformas eclesiásticas le llevó a combatir el pensamiento de los autores protestantes y de Erasmo de Rotterdam. En 1535 fue nombrado capellán y cronista por Carlos I. Regresó a España donde posteriormente fue nombrado preceptor del príncipe heredero Felipe. Cuando Sepúlveda abandonó la Corte se retiró a su pueblo natal Pozoblanco, dedicándose a escribir las obras históricas que le han dado su gran reputación, allí falleció.

Giphanius, Obertus [Hubert van Giffen] (ca. 1534-1604), filósofo y jurista holandés. Estudió en Lovaina, París, Brujas y Orleans. Consiguió el doctorado en Derecho en Orleans en 1567. Durante dos años estuvo viajando por Italia. En 1571 fue nombrado profesor de Lógica, Ética y Jurisprudencia de la Universidad de Estrasburgo. La Universidad de Altdorf lo nombró en 1583 Profesor de Derecho. Se convirtió al catolicismo en 1590 y se trasladó a la Universidad de Ingolstadt

- como profesor de Derecho. En 1599 fue nombrado consejero de la Corte Imperial y se trasladó a Praga donde murió. Compuso comentarios sobre la *Ética a Nicómaco* y la *Política* que fueron publicados póstumamente.
- Golius, Theophilus (1528-1600)**, en 1572 es nombrado profesor de Lógica y Ética en la Universidad de Estrasburgo y desde 1586 enseñó Ética en la misma Universidad.
- Gozze, Niccolò Vito de (1549-1610)**, político, filósofo, científico que publicó uno de los primeros libros dedicado a la espeleología. Fue ciudadano de la República de Ragusa y en tres ocasiones ocupó la máxima responsabilidad en el gobierno: dux. Fue la persona más importante en la promoción cultural de la República y reunió una inmensa biblioteca particular. El Papa Clemente VIII le concedió el doctorado honorífico en Filosofía y el título de maestro en Teología.
- Gueintz, Christiani (1597-1650)**, pedagogo y gramático alemán. Hijo de un pastor evangelista. A los 23 años, en 1615, se matriculó en la Universidad de Wittemberg. En un sólo año consiguió el título de maestro y se convirtió en profesor de Filosofía. En 1618 lo llamó el príncipe Luis I de Anhalt-Köhten para que se ocupara de la reforma de los estudios en su principado. Allí enseñó lenguas clásicas. Completó su formación estudiando Derecho en Wittemberg y ocupó posteriormente varios cargos públicos. En 1627 es nombrado rector del Gymnasium de Halle. Y desde 1641 hasta su muerte el príncipe Luis I lo nombró para desempeñar diversas responsabilidades políticas.
- Heider, Wolfgang (1558-1626)**, estudió en las escuelas de Ohrdruf, Magdeburgo y Hildesheim. Se matriculó en 1580 en la Universidad de Jena donde consiguió el título de maestro en Artes en 1583. En 1587 es nombrado profesor de Ética y Política. Fue elegido doce veces decano de la Facultad de Filosofía y en dos ocasiones, 1591 y 1607, rector de la Universidad.
- Heidmannus, Christophorus (?-1627)**, fue profesor de Retórica en la Universidad de Helmstedt en 1622 y publicó ese mismo año un libro sobre Palestina.
- Heinsius, Daniel [Heyns] (1580-1655)**, distinguido humanista filósofo y editor holandés del Renacimiento. Estudió en las universidades de Franeker en Baja Sajonia y luego en Leiden (Países Bajos) donde fue bibliotecario. Su conocimiento de las lenguas clásicas le permitió ser profesor de Latín y Griego desde 1602. Enseñó también Poética. Entre 1607 y 1653 fue bibliotecario de la Universidad y de 1610 a 1654 fue secretario del Claustro académico. Consiguió diversos nombramientos honoríficos como del de caballero de la Orden de San Marcos.
- Holm, Adophus (1830-1900)**, historiador de la Antigüedad alemán. Estudio en Berlín y consiguió su doctorado en 1851. Profesor del Gymnasium Katherina en Lübeck de Historia y Geografía, fue un estudioso e investigador de la Historia de Sicilia en la Edad Antigua. Fue nombrado profesor extraordinario de Historia Universal en la Universidad de Palermo. En 1884 es nombrado profesor de la Universidad de Nápoles donde estuvo enseñando hasta 1897.
- Javelli, Chrysostomus (de Casali, Canapicius) (c. 1470-1538)**, estudió en Bolonia desde 1495 y fue nombrado maestro de los estudiantes en el convento de los Dominicos de Bolonia en 1507. Consiguió los títulos de licenciado en Teología en 1515 y doctor en 1516. Mantuvo varias controversias con P. Pomponazzi y otros humanistas de su tiempo.

Keckermann, Bartholomaeus (1571-1609), estudió en las universidades de Wittemberg, Leipzig y Heidelberg. Fue profesor en Heidelberg y Danzig. Escribió sobre teología, filosofía, matemáticas, astronomía y física. Es considerado un filósofo, un jurista y un teólogo. Fue uno de los líderes de la escolástica protestante. Los manuales de Keckermann fueron muy usados en toda Europa del Norte durante la primera mitad del siglo XVII.

Lambin, Denys [Dionysius Lambinus] (1519/20-1572), humanista, traductor y editor francés. Uno de los principales exponentes de la erudición clásica del siglo XVI. Sus traducciones de la *Política* y la *Ética a Nicómaco* fueron muy usadas y reimpresas frecuentemente hasta bien entrado el siglo XVII. Estudió en el Collège du Cardinal Lemoine en París y luego en el Collège de Conqueret donde aprendió Griego con Jean Dorat. Estudió Derecho en la Universidad de Toulouse. Acompañó en varios viajes al cardenal de Touron y en 1560 es nombrado profesor de Retórica del Collège Royal de París. Entre 1561 y 1572 es profesor también de Griego.

La Ramée, Pierre. Ver Ramus.

Lefèvre d'Étaples, Jacques [Jacobus Faber Stapulensis] (ca. 1460-1536), filósofo, teólogo y humanista francés de Renacimiento. Fue uno de los exponentes principales del "humanismo aristotélico" durante el primer tercio del siglo XVI. Sus muchas obras aristotélicas fueron reimpresas frecuentemente y muy leídas. Verdadero padre del humanismo francés y uno de los intelectuales más destacados del Renacimiento, la labor de este hombre fue decisiva para el asentamiento definitivo del humanismo en Francia. Después de estudiar en París, viajó a Italia y a su regreso enseñó filosofía en el colegio del cardenal Lemoine. Durante esta época se dedicó a traducir las obras de Aristóteles, pues, a su criterio, las versiones existentes estaban mediadas por la mentalidad de los traductores latinos y bizantinos. Publicó, influenciado por estas mismas ideas, las obras *Paráfrasis sobre la Física e Introducción a la Metafísica*. Mantuvo contacto con humanistas italianos como Ermolao Bárbaro, Pico de la Mirándola y Marsilio Ficino y aunque no fue un gran crítico textual, se le reconoce por su labor pedagógica. Se interesó en establecer un programa educativo para formar humanistas.

Maffei, Raphael. Ver Raphael de Volterra.

Malfantius (Malfanti), Genesisius, lo único que sabemos es que hacia 1587 es un escritor prolífico y muy leído.

Meier, Gebhardus Theodorus (1633-1693), doctor en Teología luterana, filósofo y profesor de la Universidad de Helmstedt. Escribió libros de derecho canónico e historia eclesiástica.

Melanchton, Philipp (1497-1560), reformador muy cercano a Lutero que asumió la tarea de modificar y asentar el sistema educativo en los territorios reformados. Estudió en las universidades de Heidelberg y Tubinga donde consiguió el título de maestro en Artes. En 1518, siendo profesor de Griego en la Universidad de Wittemberg, diseñó un programa para editar todas las obras de Aristóteles en griego. Sus libros de texto y exposiciones de muchas obras aristotélicas fueron extremadamente populares en toda la Europa protestante hasta fines del siglo XVI.

- Montecatini, Antonio (1537-1599)**, filósofo italiano. Estudió Latín, Griego, Hebreo y Filosofía en la Universidad de Ferrara. En 1562 consiguió el doctorado en Artes en la misma Universidad. Un año más tarde es nombrado lector de Filosofía y Astrología en la Universidad de Ferrara durante muchos años. Fue secretario y diplomático al servicio del duque Alfonso II d'Este, entre 1533 y 1597. Fue uno de los pocos hombres de su siglo que escribió y editó obras sobre Platón y Aristóteles.
- Périor (Perionius), Joachim, O.S.B. (1498/9-1559)**, humanista y teólogo francés. En 1517 entró en la Orden de San Bernardo. Diez años más tarde comenzó a estudiar Filosofía y Teología en la Universidad de París. Llevó a cabo un proyecto de traducción de todas las obras de Aristóteles al Latín siguiendo el estilo de Cicerón. Sus traducciones de los escritos aristotélicos fueron reimprimadas frecuentemente hasta fines del siglo XVI.
- Phemelius, Fridericus**, lo único que se sabe es que editó un texto con Chr. Gueintz.
- Piccartus (Piccart), Michael (1574-1620)**, estudió Arte y Teología en la Universidad de Altdorf donde consiguió el título de maestro en 1592. En 1599 es nombrado profesor de Lógica y más tarde de Poética y Metafísica. De 1612 a 1613 fue rector de la Universidad de Altdorf.
- Puteanus (van de Putte), Erycus (1574-1646)**, comenzó sus estudios en Dordrecht y continuó en Colonia en el Colegio Tricoronatum. En 1593 se matriculó en la Universidad de Colonia y consiguió dos años después el título de maestro en Artes. En 1596 se trasladó a Lovaina para estudiar Derecho con Justo Lipsio. Consiguió el título en 1597. Amplió sus estudios durante tres años en Italia y en 1600 consiguió ser doctor por la Universidad de Padua. Entre 1600 y 1606 fue profesor de Retórica en la Scuola Palatina de Milán. Fue cronista de la ciudad en 1603 y desde 1607 fue nombrado profesor de Historia, Literatura Latina y Derecho Romano en la Universidad de Lovaina y, finalmente, en 1608 fue nombrado historiador del Gran Duque.
- Ramus, Petrus [Pierre de la Ramée] (1515-1572)**, filósofo y humanista francés. Aunque fue crítico con la lógica tradicional, aceptó muchos aspectos del sistema peripatético y escribió exposiciones de varias obras de Aristóteles. Comenzó sus estudios en el Collège de Navarra en París. En 1536 consiguió el título de maestro en Artes. Enseñó en el Collège de Mans y en el Collège de l'Ave Maria donde comenzó a reformar los estudios siguiendo las directrices marcadas por otros autores como R. Agricola y J. Sturm. En 1561 se convirtió al Calvinismo, por esta razón tuvo que exiliarse, vivió en Estrasburgo, Basilea, Heidelberg, Núremberg, Augsburgo, Génova y Lausana. En 1570 volvió a París porque se había prometido tolerancia con los que no eran católicos. Murió en 1572 asesinado en la masacre de San Bartolomé.
- Rhoensis, Ferdinandi, [Roa, Fernando de] (ca 1448-1507)**, maestro en Artes y bachiller en Teología por la Universidad de Salamanca. Fue catedrático de Filosofía Moral de Prima Teología en la Universidad de Salamanca.
- Robortellus (Robortello), Franciscus (1516-1567)**, estudió en la Universidad de Bolonia. En 1538 fue profesor en la Universidad de Lucca. Se trasladó a Pisa para ser profesor en 1543 de Latín y Griego. En 1549 es nombrado profesor de

Retórica y Poética en Venecia, tres años más tarde se fue a Padua y en 1557 es profesor en Bolonia y terminó su actividad docente en Padua. Se considera el iniciador de la moderna hermeneútica. En el campo de la filología y de la historia tuvo importantes controversias. Entre sus discípulos se cuenta Giacomo Zabarella.

Scheffter, Zacharias (1568-1626), historiador y profesor del Gymnasium alemán.

Scherbius (Scherb), Philippus (1553/55-1605), estudió Filosofía y Medicina en la Universidad de Basilea. Amplió sus estudios en las universidades de Heidelberg, Padua, Roma y Bolonia. Consiguió el doctorado en Medicina en la Universidad de Basilea en 1580 donde un año más tarde fue profesor de Lógica y Ética, fue decano. Se trasladó a la Universidad de Altdorf en 1586 donde fue profesor de Medicina, Metafísica y Lógica hasta su muerte.

Schneider, Johann Gottlob (1750-1822), filólogo clásico y naturalista alemán, fue profesor de Latín y Griego y de Elocuencia en Breslau donde fue también bibliotecario hasta 1822.

Soehlen, Henricus Joachimus, colaboró con Hermann Conring en la edición de sus ediciones de Aristóteles. Fue un aristotélico del entorno de la Universidad de Helmstedt.

Sturmius (Sturm), Johannes (1507-1589), luterano, humanista y maestro de escuela alemán. Fue el responsable de la renovación de las escuelas en Alemania después de la Reforma, propiciando un *curriculum* de base fuertemente aristotélica. Se formó en la Escuela de San Jerónimo de Brethren de Lieja. Estudió en el Collegium Trilingüe de la Universidad de Lovaina donde consiguió el título de maestro en Artes. Estudió Medicina en la Universidad de París. En 1533 se convirtió al protestantismo. Fue profesor de Retórica y Dialéctica en el Collegium Praedicatorum de Estrasburgo. Fue rector del Gymnasium de Estrasburgo. Fue cesado en 1581 por sus diferencias con los luteranos ortodoxos de la ciudad.

Thomasius, Paschasius. Sin datos.

Tomás de Aquino (1225-1274), dominico italiano. Estudió con los benedictinos en Monte Cassino en 1231, más tarde se trasladó a la Universidad de Nápoles entre 1239-1244. Se hizo dominico en 1244. Estudió en París entre 1245 y 1248. Fue estudiante y profesor en Colonia entre 1248 y 1252. Consiguió el título de maestro en Teología en París en 1256 donde enseñó hasta 1259. Permaneció en Italia hasta 1269 y allí escribió la primera parte de su *Summa Theologica*. Volvió a París en 1269 y allí escribió la segunda parte de su obra y la mayoría de los comentarios a las obras de Aristóteles. Es uno de los filósofos y teólogos más famosos de la Edad Media.

Toxites, Michael (1515-1581), humanista, médico y poeta alemán seguidor de Paracelso y editor de su obra en Alemania.

Versoris, Johannes (m. después de 1482), importante filósofo francés. Escribió exposiciones sobre muchas obras de Aristóteles, varias de las cuales fueron muy leídas a comienzos del siglo XVI. Ha sido asociado tanto al tomismo como al albertismo porque utilizó para sus trabajos tanto las obras de Tomás de Aquino como de Alberto Magno. Además el hecho de que sus obras fueran impresas y reimpresas en Colonia muestra que se le consideró un autor independiente.

Vettori, Pier [Petrus Victorius] (1499-1585), humanista, editor y traductor florentino de Aristóteles. Trabajó en Francia e Italia. Comenzó a estudiar Derecho en la Universidad de Pisa, pero se volvió a Florencia a causa de su mala salud. Entre 1522 y 1523 viajó a Barcelona con su familiar, y almirante del Papa, Paolo Vettori. Participó en 1530 en la defensa de Florencia. Fue profesor de Latín y de Griego en Florencia y desde 1548 de Filosofía Moral. En 1553 fue senador de Florencia.

Volterra, Rafael de [Raphael Volterrano, Raffaello Maffei] (1451-1522), humanista italiano. Preparó breves introducciones a la lógica de Aristóteles y otras obras que fueron frecuentemente reimpresas. Estudió Filosofía, Teología y Griego en Roma. En 1476 volvió a Volterra y entre 1478 y 1480 fue embajador en Hungría. Estuvo al servicio del cardenal Luis de Aragón entre 1499 y 1506.

Wellendorfer (Wellendarffer), Virgilius (siglo XVI), natural de Salzburgo, maestro en Artes y bachiller en Teología por la Universidad de Leipzig.

ANEXO II

RELACIÓN DE TEXTOS EDITADOS

- Acciaioli, Donato**, *In Aristotelis libros octo politicorum commentarii*. Venetijs : apud Vicentium Valgrisium, 1566
- Alberto Magno**, *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi Ordinis Praedicatorum Ethicorum lib. X ; Politicorum lib. VIII ...* Lugduni : sumptibus Claudii Prost, Petri & Claudii Rigaud frat., Hieronymi Delagarde, Ioan Ant. Huguetan ..., 1651
- Aretino, Leonardo (Leonardo Bruni)** (c. 1369 - 1444) (Prol.) *Aristóteles: Política y Económica*. Zaragoza : Jorge Coci Alemán, 1509.
- Arnisaeus, Hennigus**, *Doctrina politica in genuinam methodum : quae est Aristotelis, reducta et ex probatissimis quibusque philosophis, oratoribus, iurisconsultis, historicis & C. breviter comportata & explicata*. Francofurti : exscripta à Iohanne Eichorn : Impensis Iohannis Thiemen, 1606
- Borrhaus, Martinus (1499-1564)** *In Aristotelis Politicorum, sive de Republica libros octo, Martini Borrhai annotationes ...* Basileae : per Ioannem Oporinum, 1545
- Burgersdicius (Burgersdijk), Franco, (1590-1635)**, *Idea oeconomicae et politicae doctrinae*, Lugduni Batavorum, H. De Vogel, 1644.
- Buridan, Jean**, *Iohannis Buridani philosophi trecentis retro annis celeberrimi Quaestiones in octo libros politicorum Aristotelis. : Una cum indice quaestionum dubiorumque eisdem annexorum locupletissimo...* Oxoniae, Excudebat G. Turner, 1640.
- Calvinus, Joannes, (siglos XVI/XVII)**, *Notæ in Politicos Aristotelis priores libros ... ex collatione præstantissimorum interpretum ... collectæ.* (pp. 182. Impensis P. Fischeri Fr.: Francofurdi, 1595.)
- Camerarius, Joachim Kammermeister, dit (l'ancien)**, *Politicorum et oeconomicorum Aristotelis interpretationes et explicationes accuratae, nunc primum a filiis*

- (*Joachimo et Philippo Camerariis*) in lucem editae, auctore Joachimo Camera-
rio. Francofurti : A. Wechelus, 1581
- Caselius (von Chessel), Johannes, (1533-1613), [*In libros Aristotelis de optimo sta-
tu reipublicae ad auditores politices prooemium*] Joannis Caselii *In libros Aris-
totelis de optimo statu reipublicae Ad auditores Politices Prooemium*, Rostochii
: Myliandrus, 1587.
- Castrovol, Pedro de, *Commentum super libros politicorum et oeconomicorum
Aristotelis*, Pampilonae : Arnaldus Guillermus de Brocario, 8 junio, 1496.
- Cellarius, Balthasar (1614-1671), *Politicae Succinctae, Ex Aristotele potissimum
erutae Ac Ad Praesentem Imperii Romani statum multis in locis accommodatae
Libri II. : quorum synopsis praefixa tabella exhibet ; Accesere sub finem Cons-
titutio Pacis Religiosa, [et] Capitulationes Ferdinandi III. Ferdinandi IV. [et]
Leopoldi I.*, Jena : Lobenstein, 1664
- Conringius (Conring), Hermannus, (1606-1681), ∞ *Αριστοτελους πολιτικων τα
οωζωμενα. [sic]. Aristotelis Politicorum libri superstites. Editio nova. Cura
Hermanni Conringii, etc.* . Typis & sumptibus H. Mulleri: Helmestadii, 1656.
- Crab, Gilbertus (?-1552), *De conuenientia politice [et] economice*, [Parisiis] : Jehan
Petit, [s.a.]
- Crosnievicius (Krosniewicz), Balthasar, (?-c. 1618), *In VIII libros Politicos Aristo-
telis introductio peripateticis et rameis studiosis profutura*, Nürnberg, Chris-
toph Lochner, 1603.
- Faber Stapulensis (Lefèvre d'Étaples), Jacobus (c. 1460-1536), [*Introductio in Po-
litica Aristotelis.*] . *Volgatius Pratensis Ioanni Solido Cracoviensi salutem ...*Pa-
ris : Stephanus , 1512.
- Faber Stapulensis (Lefèvre d'Étaples), Jacobus (c. 1460-1536), *In politica Aristo-
telis introductio (J. Fabri Stapulensis): adiecto commentario (J. Clichtovei) de-
clarata...* Parisiis : Ex Oficina Henrici Stephani , 1516
- Felde, Joannis (?-1668), [*Analysis librorum politicorum Aristotelis*] Joannis a Fel-
de. I.U.D. *Analysis Librorum Politicorum Aristotelis*, Francofurti : Gerlachius ;
Beccensteinius, 1654
- Genesius Sepulveda (Ginés de Sepúlveda), Johannes, (1490-1573), *Aristotelis de
Republica libri VIII*, Parisiis : apud Vascosanum, uia Iacobeae, ad insigne Fontis,
1548.
- Gilkenius, Petrus, (1558-1616), *In politicorum Aristotelis libros VIII commentaria
absolutissima, ...* Frankfurt, Palthenius, 1605.
- Giffen, Hubert van, (1534-1604), *Oberti Giphanii philosophi ... commentarij in
politicorum opus Aristotelis : post sat bene longam suppressionem, iam, boni pu-
blici gratia, primum in lucem editi : indice rerum, verborumet sententiarum lo-
cupletissimo.* Francofurti : impensis Lazari Zetzneri bibliopolae, 1608.
- Golius, Theophilus, (1528-1600), *Epitome Doctrinae Politicae ex oct Libris Politi-
corum Aristotelis collecta, por Academia Argentinensi* , Argentorati : Typ. Jo-
siae Richelii haeredum, 1622
- Gozze, Niccolò Vito de (1549-1610), *Dello stato delle repubbliche, secondo la mente
di Aristotele : con esempi moderni, giornata otto... : con CCXXII avvertimenti
civili...et nel fine una apologia dell'honor ciuile...* Venetia, Presso Aldo, 1591.

- Gueinz, Christiani**, *Synopsis libri VIII Politicorum Aristotelis*, Hallae Saxonum, Ex Typographéo Petri Fabri, 1636.
- Heidmann, Christophorus**, [*Dissertationes Politicæ VII. Ex Octo Libris Polit. Aristotelis*] *Viri Opt. Clq. Christophori Heidmani, Eloquentiæ quondam in Illustri Julia Professoris celeberrimi Dissertationes Politicæ VII. Ex Octo Libris Polit. Aristotelis*, Helmestadii, Typis [et] Sumptibus Johannis Heitmulleri, 1672.
- Heider, Wolfgang**, (1558-1626), *Philosophiæ politicae Systema in quo de rerum-publicarum causis materialibus, efficientibus et formalibus earundem adjumentis et praesidiis externisque accidentibus, ut numero plurimis, ita genere variis, maxime vero de bello et pace itemque de formis seu speciebus rerumpublicarum ut et de causis et remediis mutationum in iisdem tractatur. Adjectus et index locupletissimus*, Jenae : Reiffenberger, 1628
- Heinsius, Daniel**, (1580 - 1655), *Aristotelis politicorum libri VII. Cum perpetua Danielis Heinsii in omnes libros paraphrasi ; accedit accuratus rerum index*. Lugduni Batavorum : ex officina Elzeviriana, 1621 Typis Isaaci Elzeviri
- Holm, Adolphus** (1830-1900), *De ethicis politicorum Aristotelis principiis. Dissertatio inauguralis quam consensu et auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in Alma Litterarum Universitate, Friderica Guilelma ad summos in philosophia honores rite capessendos die XIV. M. Augusti a MDCCCLI.*, Berolini, Gustavi Schade, 1851.
- Javelli, Chrysostomus** (c. 1470-1538), *Epytomata in octo libris politicorum Arist. per fratrem Chrisostomum Fauellum canapicium ordinis predicatorum digesta: & nuper in lucem emissa*, Venetiis : per Stephanum de Sabio, 1536 mensis Maij.
- Keckermann, Bartholomaeus**, (1571-1609), *Systema disciplinae politicae publicis praelectionibus, anno 1606, propositum in gymnasio dantiscano a Bartholomaeo Keckermanno... Seorsim accessit synopsis disciplinae oeconomicae...*, Hanaviae, G. Antonium, 1608.
- Lambinus, Dionysius, com. ; Victorius, Petrus, com.** *Aristotelis Politicorum libri octo*, Basileae : Eusebii Episcopii opera ac impensa, 1582
- Maffei, Raphael**, (1451-1522), *Politica ad Nicomachum, Raphaelis Volaterrani argumenta in eosdem. Leonardo Aretino interprete* Venetiis : Hieron. Scotus , 1542.
- Malfantius (Malfanti), Genesisius**, *Genesisii Malfantii ... Ciuilis philosophiæ compendium. In quo quidquid in libris Ethicorum, Politicorum, & Economic. disseruit Aristoteles, dilucide perstringitur, etc.* , Apud P. Meietum: Patavii, 1587
- Meier, Gebhardo Theodoro**, *Aristotelis Politicorum Analysis Ac Expositio Usibus Studiosorum*, Helmstadl, Typis & Sumptibus Jacobi Mülleri, 1668
- Melanchton, Philippus**, (1497-1560), *In Aristotelis aliquot Libros Politicos, Philippi Melanchthonis Commentaria*, Haganoae : [Setzer], 1531.
- Montecatinus, Antonius**, (1537-1599), *Aristotelis politicorum, hoc est civilium librorum, secundus [-tertius], ab Antonio Montecatino in latinam linguam conversus, et partitionibus, resolutionibus, scholiis illustratus*, Ferrariae : apud B. Mammarellum, 1594
- Perionius (Périon), Joachimus**, (1498-1559), *De Rep. qui politicorum dicuntur, libri VIII. : Ioachimo Perionio ... interprete. Accesserunt eiusdem in eosdem libros obseruationes.*, Parisiis : apud Ioannem Lodoicum Tiletanum, 1543.

- Phemelius, Fridericus; Gueinzius, Christianus**, *Analysis Libri VII. Politicorum Aristotelis De Optima Reipublicae Constitutione: Quam ... Praeside Dn. Christiano Gueinzio ... Sub placidam Disputationis incudem in discessu revocat Fridericus Phemelius Ilenburgensis Mysius ad diem [...] Maii ...*, [Halle, Saale] Ex Typographaeum Salfeldianum, 1646
- Piccartus (Piccart), Michael, (1574-1620)**, *Michaelis Piccarti, ... in Politicos libros Aristotelis Commentarius*, Lipsiae : imp. de L. Cober, 1615.
- Puteanus (van de Putte), Erycus, (1574-1646)**, *Civilis doctrinae lineae, quibus Aristotelis Politicorum libri III primi ad perpetuos reducti aphorismos latine breviter ac dilucide repraesentantur*, Louvain, A. Bouvetius, 1645.
- Ramus (de la Ramée), Petrus (1515-1572)**, *Αριστοτελους πολιτικων τα ευροσκομενα. Aristotelis Politica, à Petro Ramo ... latina facta, et dialecticis rerum summis breviter exposita & illustrata.*, Typis Wecheliani apud C. Marnium & heredes I. Aubrij: Francofurti, 1601.
- Rhoensis, Ferdinandi**, *Dissertissimi magistri Ferdinandi Rhoensis artium [et] sacre theologie celeberrimi professoris commentarii in politicorum libros cu[m] tribus eiusdem suavissimis repetitionibus ... Martino de Frias ... recogniti atq[ue] ... correcti ...*, Salmantice impressi : in officina ... Joannis de porres ac eiusdem [et] ... Joannis de zaraus impresis, 1502
- Robortellus (Robortello), Franciscus, (1516-1567)**, *Francisci Robortelli In Libros Politicos Aristotelis Disputatio*, Venezia, 1552.
- Scheffter, Zacharias**, *Synopsis octo libros Politicorum Aristotelis*, Coburgi, 1618.
- Scherbius (Scherb), Philippus**, *Discursus politici in Aristotelis de republica libros ...*, Francofurti : praelo Bringer imp. [Johannis Theobaldi] Schönwet[ter], 1610.
- Schneider, Johann Gottlob, (1789-1864)**, *Aristotelis Politicorum libri octo supersistentes. Græca recensuit, emendavit illustravit interpretationemque latinam addidit Jo. Gottlob Schneider*, Francofurti ad Viadrum, 1809.
- Soehlen, Henricus Joachimus**, *Aristotelis Politicorum paratitla, quae ... praeside ... Hermanno Conringio ... publico eruditorum examini submittet Henricus Ioa-chimus Soehlen.*, Helmestadii : Typis H.D. Mulleri, 1677.
- Swinderen, Wicherius van**, *Dissertatio literaria inauguralis, de Aristotelis politicorum libris, etc.*, I. Oomkens, 1824.
- Thomasius, Paschasius**, *Analysis Libri V. Politicorum Aristotelis De Conservatione & Mutatione Rerum-Publicarum*, Halle an der Saale, Univ., Diss., 1645/1645.
- Tomás de Aquino**, *[In octo Politicorum Aristotelis libros expositio divi Thome Aquinatis (quam absolvit Petrus de Alvernia), cum textu translationis Leonardi Aretini. Emendavit conclusionesque adjecit F. Ludovicus de Valentia. Additae sunt epistolae Augustini Piccolhominei et M. Nimorei Arbensis.*, Rome : E. Silber alias Franck, 1492.
- Toxites, Michael; Sturm, Johannes**, *Aristotelis politicorum liber primus : Graece et Latine, qui est Oeconomicus, cum commentario utilissimo / a Micaelo Toxite confectus ex scholis Joannis Sturmii matutinis*, Tiguri, [circa 1550].
- Versoris, Joannes**, *Libri politico[rum] cum co[m]me[n]to multu[m] utili et co[m]pendioso magistri Johannis versoris. tractantes de ciuitatum exterum illa[rum] necessitatem respicientium salutifera gubernatione pro ciuium conuic-*

tu pacifico. G.L. (per Henricum Quentell: in ciuitate Coloniensi, octauo ydus Martij [8 Mar.], 1492.)

Wellendorffer, Virgilius *Polilogium: ex Aristotelis octo Politicoru[m] libris &c. operoses manipulatu[m] ...*, Lipsi : Monacenses, 1513

ANEXO III

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL ARISTOTELISMO MEDIEVAL Y MODERNO

BIBLIOGRAFÍAS GENERALES Y LIBROS DE REFERENCIA

- Aristotelis Latinus* Desclée de Brouwer, Bruges, 1939. Libr. dello Stato, Roma, Bailly, Paris, Brill, Leiden, Bruxelles, ed. de L. Minio Paluello.
- Aristoteles Latinus Database: ALD*. Brepols, Turnhout, 2003-2006.
- Aristoteles Semitico-Latinus*, North Holland Publishing Co., Amsterdam, 1975-1979, Brill, Leiden, 1975-1992.
- Pseudo-Aristoteles Latinus. A guide to Latin Works Falsely Atributted to Aristotle before 1500*, ed. de Chr. B. Schmitt, Warburg Institute Univ. of London, London, 1985.
- Aristotelis codices graeci qui in bibliothecis venetis adservantur*, ed. E. Mioni, Antenore, Patavii, 1958.
- R. Ceñal, *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650: repertorio de fuentes impresas*. Madrid, 1948.
- E. E. Crazz, *Catalogus translationum et commetariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, annotated lists and guides*, Catholic University of America Press, Washington, 8 vols. 1960-2003.
—*A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1601*, Valentin Koerner, Baden-Baden, 1984, 2ª ed. corregida y aumentada.
- G.E. Ferrari, *Manoscritti e stampe venete dell'aristotelismo e averroismo (secoli X-XVI)*. *Catalogo di mostra*, Biblioteca Nazionale Marziana, Venezia, 1958.
- M. Flodr, *Incunabula classicorum: Wiegendrucke der griechischen und römische Literatur*, Hakkert, Amsterdam, 1973.
- P.O. Kristeller y J.H. Randall, "The Study of the Philosophies of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, 2, 1941, pp. 449-496.

- Lohr, C.H. "Some Early Aristotelian Bibliographies," *Nouvelles de la république des Lettres*, 1, 1981, pp. 87-116.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors A-F", *Traditio* XXIII, 1967, pp. 313-413.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors G-I", *Traditio* XXIV, 1968, pp.149-245.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Jacobus-Johannes Juff", *Traditio* XXVI, 1970, pp.135-216.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Johannes de Kanthi-Mygodus", *Traditio* XXVII, 1971, pp. 251-351.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Narcissus-Richardus", *Traditio* XXVIII, 1972, pp. 281-396.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Robertus-Wilgelmus", *Traditio* XXIX, 1973, pp. 93-197.
- *Latin Commentaries II. Renaissance Authors*, Firenze, Leo S. Olschki, 1988.
- *Aristotelica Helvetica*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1994.
- L.W. Riley, *Aristotle Texts and Commentaries to 1700 in the University of Pennsylvania Library*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1961.
- Chr. B. Schmitt, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958-1969*, Antenore, Padova, 1971.
- M. Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, reimpr. Franklin, Nueva York, 1967.

EDICIONES DE LAS OBRAS COMPLETAS DE ARISTÓTELES

- Texto griego: *Aristotelis opera*, Aldus, Venetiis, 1495-1498).
- Texto greco-latino: *Operum Aristotelis nova editio, Graece et Latine ... ex bibliotheca Isaaci Casauboni*, Gillaume Lemaire, Lugduni, 1590.
- Traducciones latinas:
- Traducciones medievales, *Aristotelis opera*, A. Torresanus y B. de Blavis, Venetiis, 1483.
- Traducciones renacentistas – *Aristotelis opera*, J. Frellon, Lugduni, 1549.
- Obras completas con comentario: *Aristotelis Stagiritae omnia quae extant opera ... Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere commentarii* Iunta, Venetiis, 1550-1552.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL ARISTOTELISMO

- Abd al-Rahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, J. Vrin, Paris, 1968.
- P. Adamson, H. Balthuseen, M. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, University of London, London, 2004.
- R. del Águila y S. Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Th. Aldobrandino, *Notae in Aristotelis Politicam*. (Existe una edición moderna bajo el título *Tommaso Aldobrandini Commentary to Aristotle's Politics*, Ed. de M. Szymanski, Wydawnictwo Formica, Warsaw, 1999, 2 vols.

- H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- I. Backus, *Martin Borrhaus*, W. Koerner, Baden-Baden, 1981.
- A. Enzo Baldini (ed.), *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1995.
- K.B. Bales, "Nicole Oresme and Medieval Social Science", *The American Journal of Economics and Sociology*, 42/11, 1983, pp. 101-111.
- F. Baran (ed.), *Joachim Camerarius (1500-1574). Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation*, Fink, München, 1978.
- J. Barnes, "Roman Aristotle", en J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 1-67.
- E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1958.
- W. Beierwalters, *Platonismus im Christentumk*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.
- F. Bertelloni, "Presupuestos de la recepción de la *Política* de Aristóteles", en F. Domínguez et alii, *Aristotelica et Luliana*, Brepols, Steenbrugis, 1995, pp., 35-36.
- "Überlegungen zur Geschichte der dreigliedrigen '*philosophia practica*' vor der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen *libri morales*", en M. Schmidt – H. Riedlinger, (eds.) *Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1998, pp. 367-387.
- "De la *Política* como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*", *Patristica et Mediaevalia* 12, 1991, pp. 3-32.
- "La obra de Charles Schmitt y la historiografía del Renacimiento", en Chr. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, Universidad de León, León, pp. 9-17.
- "Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernat la Politique et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote", J. Hamesse y C. Steel (eds.), *L'elaboration des vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 145-169.
- "Guiriditá della Scientia Politica nelle riflessione politica degli artisti nelle metà del secolo XIII", *Veritas*, 150, 1993, pp. 209-217.
- "El lugar de la política dentro de la tripartición de la *Philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles", *Veritas*, 43, 1998, pp. 563-576.
- "El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la *Política* de Aristóteles (sobre la formación de la política como teoría a partir del 1265)", *Patristica et Medievalia*, 21, 2000, pp. 51-56
- "Zur Reconstruction des polistischen Aristotelismus (Die Entwicklung der dreigliedigen *philosophia practica* von der Rezeption der aristotelischen *libri morales*)", en J.A. Aersten y A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, W. de Gruyter, Berlin, 1998, pp. 999-1011.
- "Nähe und Distanz zu Aristoteles. Die neue Bedeutung von *civitas* im politischen Denken des 13. bis 15. Jahrhunderts: Zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues", en L. Cesalli, N. Germann, M.J.F. Hoenen (eds.), *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1500)*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 323-347.

- J. Beneyto, *Juan Ginés de Sepúlveda: humanista y soldado*, Editora Nacional, Madrid, 1944.
- A. Benieveni, *Vita di Piero Vettori*, Giunti, Firenze, 1583.
- L. Bianchi, “Una caduta senza declino? Consideración sulla crisi dell’Aristotelismo fra Rinascimento ed età moderna”, en F. Domínguez, (ed.), *Aristotelica et Lulliana*, Steenbrugis, Brepols, 1995, pp. 181-222.
- A. Blanco Caballero, *Averroísmo de París: presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1988.
- R. Brague, “Note sur la traduction arabe de la *Politique* derechef quelle n’existe pas”, en P. Aubenque y A. Tordesillas, *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 423-433.
- J. B. Brenet (ed.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout, 2007.
- F. Brunner, *Platonisme et Aristotélisme*, Publications Universitaires Louvain, Louvain, 1965.
- J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1982.
- D.A. Callus, “The Introduction of Aristotelian Learning at Oxford”, *Proceedings of British Academy*, 29, 1943, pp. 229-281.
—Robert Grosseteste, *Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford, 1955.
—“San Tommaso d’Aquino et Sant’Albero Magno”, *Angelicum*, 37, 1960, pp. 33-61.
- T. Calvo Martínez, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 2001; J.L. Stocks, *El aristotelismo y su influencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1998.
- J. Canning-O.G. Oexle (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.
- A.J. Cappelletti, “El aristotelismo político de Tomás de Aquino”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 25, 1987, pp. 201-205.
- R.W. y A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols., Blackwood, Edinburgh 1906-1936.
- P. Carvajal Aravena, “La Staatslehre de H. Arnisaeus (1575-1636) y la Schule von Helmstedt. Un análisis en conmemoración de los 400 años de la *Política* 1606-2006”, *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, 28, 2006, pp. 551-576.
- E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1927.
- F. Casazza, “Il *Commento* di San Tommaso d’Aquino alla *Politica* di Aristotele: analisi dell’opera (1)”. *Archivio Teologico Torinese* 10/2, 2004, pp. 325-342.
- V. Celleprice-C. D’Ancona (eds.), *Aristote e i suoi essegesei neoplatonici: logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Bibliopolis, Napoli, 2004.
- G. Cerchiai, *Maimonide e il suo tempo*, F. Angeli, Milano, 2007.
- L. Cesalli, N. Germann, M.J.F Hoenen (eds.), *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1500)*, Brepols, Turnhout, 2007.
- M. Chossat, “Saint Thomas d’Aquin et Siger de Brabant”, *Revue de Philosophie*, 24, 1914, pp. 553-575 y 25, pp. 25-53.

- J. Coleman, "Some Relations between the Study of Aristotle's Rhetoric, Ethics and Politics in Late Thirteenth – and Early Fourteenth – Century University Arts Courses and the Justification of Contemporary Civic Activities", en J. Canning-O.G. Oexle (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, pp. 127-158.
- P. Conring, "Hermann Conring. Leben, Werk und politische Wirken", P. Raabe-P. Conring, *Hermann Conring: zwei Vorträge zum 400 Geburtstag am 9. November 2006*, Landkreis Helmstedt, Helmstedt, 2007, pp. 5-23.
- B.P. Copenhaver y Chr. B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, en *A History of Western Philosophy*, vol. 3, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992.
- F.E. Cranz, *Aristotelianism in Medieval Political Theory. A Study of the Reception of Politics*, tesis doctoral inédita, Harvard, 1938.
—*Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, annotated lists and guides*, Catholic University of America Press, Washington, 8 vols. 1960-2003.
—*A Bibliography of Aristotle Editions 1500-1601*, Valentin Koerner, Baden-Baden, 1984, 2ª ed. corregida y aumentada.
- P. Czartoryski, "Glosses et commentaires sur la *Politique* d'Aristote d'après les mss. de la Bibliothéque Jagellone de Cracovia", *Medievalia Philosophica Polonorum*, 5, 1960, pp. 3-44.
- L.J. Darly, "Medieval and Renaissance Commentaries on *Politics* of Aristotle", *Duquesne Review*, 13/1, 1968, pp. 41-55.
—"Walter Burley and John Wyclif on Some Aspects of Kingship", en *Mélanges Eugène Tisserant*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964, pp. 163-185.
- M. Davis, *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*, Rowman-Littlefield, Lanham, 1996.
- H. Denzer, "Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform: Politischen Ideen in Deutschland 1600-1750", en I. Fetscher-H. Münkler, (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Neuzeit: von den confessions Kriegen bis zur Aufklärung*, Vol. 3, Piper, München-Zürich, 1985, pp. 233-273.
- A. Díaz Tejera, *Encrucijada de lo político y lo humano. Un momento histórico de Grecia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1972.
- F. Domínguez et alii, *Aristotelica et Luliana*, Brepols, Steenbrugis, 1995.
- P.L. Donini, "Testi e commenti, manuali e commento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età pos-ellenistica", en H. Temporini, W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Vol. 36.7, De Gruyter, Berlin, 1987, pp. 5027-5094.
- A. Dreizehnter, *Untersuchungen zur Texte Geschichte der aristotelischen Politik*, Brill, Leiden, 1962.
- H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat die Politica des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, Steiner, 1970.
—"Der Aristotelismus in der politischen Philosophie Deutschlands im 17. Jahrhundert", en E. Kessler (eds.), *Aristotelismus un Renaissance. In memoria Charles B. Schmitt*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1988, pp. 163-192.

- “Reason of State and the Crisis of Political Aristotelianism: An essay on the Development of 17th Century Political Philosophy”, *History of European Ideas* 28/ 3, 2002, pp. 163-187.
- J. Dunbabin, “Aristotle in the Schools”, en B. Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Blackwell, Oxford, 1965, pp. 65-85.
- “Robert Grosseteste as Translator, Transmitter and Commentator: The *Nicomachean Ethics*”, *Traditio*, 28, 1972, pp. 460-472.
- “The reception and interpretation of Aristotle’s *Politics*”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 723-737.
- I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, 1957.
- “The Impact of Aristotle’s Scientific Ideas in the Middle Ages and at the Beginning of the Scientific Revolution,” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1968, pp. 115-133.
- S. Ebbesen, “Boethius as an Aristotelian Commentator”, en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung II*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1987, pp. 266-311.
- J.H. Ebernz, *The Concept of Sovereignty in Four Medieval Philosophers: John of Salisbury, Saint Thomas Aquinas, Egidius Colonna and Marsilius of Padua*, UMI, Ann Arbor, 1969.
- C. Fabro, “Aristotle and Aristotelianism”, en N. Thulstrup y M. M. Thulstrup (eds.), *Kierkegaard and Great Traditions*, Reitzel, Copenhagen, 1981.
- D. Facca-G. Zanier, *Filosofia, filologia, biologia: itinerari dell’aristotelismo cinquecentesco*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1992.
- E. Farral, “Jean Buridan: Maître és arts de l’Université de Paris”, en *Histoire littéraire de la France*, Vol. 38, Imprimerie Nationale, Paris, 1949, pp. 462-605.
- L. Felici, *Tra riforma ed eresia: la giovinezza di Martin Borrhaus 1499-1528*, L.S. Olschki, Firenze, 1995.
- A. Fidora y A. Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo: das “Buch der Ursachen” und seine Rezeption im Mittelalter; lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*, Dietrich, Mainz, 2001.
- A. Fidora, J. Fried, M. Lutz-Bachmann y L. Schorn-Schütte (ed.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin, 2008.
- F. Fiorentino, *Vita di Pietro Pomponazzi: nuovamente raccolta ed esposta*, s.e., Firenze, 1868.
- Pietro Pomponazzi: studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo 16*, Succ. Le Monnier, Firenze, 1868.
- La filosofia della rinascenza*, C. Signorelli, Milano, 1939, y *Studi e ritratti della Rinascenza*, Gius. Laterza e figli, Bari, 1911.
- La filosofia moderna*, D. Morano, Napoli, 1881.
- E. Franceschini, *Roberto Grossatesta, Vescovo di Lincoln, e la Sue traduzioni latine*, C. Ferrari, Venezia, 1933.

- G. Frank, "Die Zweite Welle der Wideraneignung des *Corpus Aristotelicum* in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition ein Forschungsbericht", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, 2002, pp. 141-154.
- Chr. Flüeler, "Mittelalterliche Kommentare zur *Politik* des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen *Oekonomik*", *Bulletin de philosophie médiévale* 29, 1987, pp. 193-229.
- *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen 'Politica' in spätem Mittelalter*, B.R. Grüner, Ámsterdam-Philadelphia, 1992, 2 vols.
- "Politischer Aristotelismus im Mittelalter Einleitung", *Vivarium*, 40, 2002, pp. 1-13.
- E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati: studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, 1989.
- *Il Rinascimento italiano*, Capelli, Roma, 1980.
- *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, Laterza, Bari, 1966.
- *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari-Roma, 1994.
- *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari-Roma, 1993.
- *Rinascite e rivoluzioni: movimenti culturali dal 14. al 17. secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1976.
- *L'educazione in Europa: 1400-1600: problemi e programmi*, Laterza, Roma-Bari, 1957.
- *Erasmus e l'umanesimo italiano*, Droz, Geneve, 1971.
- *Il platonismo come ideologia della sovversione europea: la polemica antiplatonica di Giorgio Trapezunzio*, W. Frink, München, 1973.
- *Aristotelismo e platonismo del Rinascimento*, Centro nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, 1939.
- *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova, 1981.
- *Umanesimo e esoterismo*, CEDAM, Padova, 1960.
- *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma, 1988.
- *La cultura del Rinascimento: Profilo storico*, Laterza, Bari, 1971.
- *La cultura filosofica del Rinascimento italiano ricerche e documenti*, Bompiani, Milano, 1994.
- *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le lettere, Firenze, 1991.
- *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- "Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo xv" en *Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali La Colombaria*, 2, 1947-50, pp. 55-104.
- D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West. Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Blackwell, Oxford, 1966.
- W. Geerlings, Ch. Schulze (eds.), *The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory*, Brill, Leiden, 2002.
- E. Gilson, *El tomismo: introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2000, 3ª ed.

- N.W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, Nueva York, 1960.
- “Francesco Vimercato of Milan: A Bio-Bibliography”, *Studies in the Renaissance*, 12, 1965, pp. 188-217.
- “The Early Italian Humanists and Disputation”, en *Renaissance: Studies in Honour of Hans Baron*, Sasoni, Firenze, 1971, pp. 201-226.
- S. Gioffrè, *Leonzio Pilato*, Rubbertino, Soveria Mannelli, 2005.
- G.R. Goys-Stone, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- M. Grabmann, *Der lateinische Averroisme und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1931.
- Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham: Handschriftliche Mitteilungen*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1933.
- Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1939.
- Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1941.
- Die Aristoteleskommentare des Henrich von Brüssel und der Einfluss Alberts des Grossen auf die mittelalterliche Aristoteleserklärung*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1944.
- Guglielmo der Moebeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, *Miscellanea Historiae Pontificae*, Roma, 1946.
- “Aristoteles in 12. Jahrhundert”, *Medieval Studies*, 12, 1950, pp. 123-162.
- Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Vol. II, M. Hueber, München, 1936, pp. 239-271.
- Gentile da Cingoli*, Der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1940.
- “L’Averroismo italiano al tempo di Dante”, *Rivista de Filosofia Neoescolastica*, 38, 1946, pp. 260-277.
- E. Grant, “Aristotelianism and the Longevity of the Medieval World View,” *History of Science*, 16, 1978, pp. 93-106.
- F. Grayeff, *Aristotle and his school :an inquiry into the history of the Peripatos with a commentary on ‘Metaphysics [Zeta, Eta, Lambda and Theta]’*, Duckworth, London, 1974.
- G.H. Grech, *The Commetary of Peter de Auvegne on Aristotle’s Politics. The inedited part Book III, lessons I-VI*, Desclée, Roma, 1967.
- M. Grignashi, “Nicolas Oresme et son commentaire à la *Politique* l’Aristote” *Commission International pour l’histoire des assemblées d’états. Ancien Pays et assablées d’états*, 23, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1960, pp. 130-155.
- “Un commentaire nominaliste de la *Politique* d’Aristote: Jean Buridan”, *Commission International pour l’histoire des assemblées d’états. Ancien Pays et asablées d’états*, 19, Publications universitaires de Louvain, 1960, pp. 123-14.
- F. Günter, *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit. Kontinuität oder Wiedera-neignung*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2007.

- P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Études augustiennes, Paris, 1971.
- H. Harth, "Leonardo Brunis Selbvertändnis als Übersetzer", *Archiv für Kulturgeschichte*, 50, 1968, pp. 41-63.
- P. Herberger, *Hermann Conring 1606-1681*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 1981.
- V. Herold, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslao de Praga super octo libros Politicorum Aristotelis", *Mediaevalia philosophica polonorum*, XXVI, 1982, pp. 53-77.
- G.F. von Hertling, *Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter*, Akademie der Wissenschaften, München, 1914.
- C. Heusch, "Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)", *Atalaya*, 2, 1991, pp. 157-175.
- Ch. Horn-A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption de aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008.
- H. Hozhey (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Vol. 3, *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripato*, Schwabe, Basel, 2001.
- M.A. Huesber-Llanos, *Henning Arnisaeus ca 1575 bis 1636. Untersuchungen zum Einfluss der Schule von Salamanca auf das luterische Staatdenken im 17. Jahrhundert*, Diss. Main, 1965.
- "Die Rezeption der Staatslehre des Henning Arnisaeus' in Europa und Dänemark", en *Staat und Politik: Beiträge aus Politischer Wissenschaft und Politischer Bildung: Festschrift Paul Ludwig Weinacht zum 65. Geburtstag*, Nomos Verlagsges., Baden-Baden, 2003, pp. 110-119.
- "Reforma política luterana en el siglo XVII de Martín Lutero a Henning Arnisaeus", *Revista Estudios Históricos-Jurídicos*, 21, 1999, pp. 255-315.
- W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México, 1984.
- A. Jordi, *Hermann Conring 1606-1681: der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte*, Verlag Köhler, Tübingen, 2006.
- B. Jowett, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1885.
- W.A. Kelly, *Hermann Conring 1606-1681*, Cat's Whiskers Press, East Linton, 1993.
- R.G. Khourgy (ed.), *Platonismus im Orient und Ozident: neuplatonische Denkstrukturen im Judentum Christentum und Islam*, Winter, Heidelberg, 2005.
- D. Keyt, *Aristotle Politics books V and VI*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- T. Kobush, *Platon in der Abendländerdischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zur Platonismus*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1997.
- R. Kössling-G. Watenberg, *Joachim Camerarius*, Narr, Tübingen, 2003.
- R. Kraut, *Aristotle Politics books VII and VIII*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

- G. Krieger, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Aschen-dorff, Münster, 1986.
- P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979 (edición de M.J. Mooney).
- *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1955.
- *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Ed di Storia e Letteratura, Roma, 1956.
- *Studien zum itelianischen und deutschen Humanismus*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1975.
- “A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti”, *Medioevo e Rinascimento. Studi in Onore di Bruno Nardi*, Vol. I, Sansoni, Firenze, 1955, pp. 425-463.
- “Der Gelehrte und sein Publikum im späten Mittelalter und in der Renaissance”, *Medium Aevum vivum: Festschrift für Walther Bulst*, Winter, Heidelberg, 1960, pp. 212-230.
- “Humanism and Scholasticism in Italian Renaissance”, *Bizantino* 17, 1944-45, pp. 346-374.
- “Renaissance Aristotelianism”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 6, 1965, pp. 157-174.
- “Petrarch’s ‘Averroists’: A Note on the History of Aristotelianism in Venice, Padua and Bologna,” *Bibliothèque d’humanisme et Renaissance*, 14, 1952, pp. 59-65.
- *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Inst. d’Études Médiévales Montreal-Paris, 1967.
- “The Myth of Renaissance Atheism and the French tradition of Free Thought,” *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, pp. 233-243.
- H.A. Krop-B. Krop (eds.), *Franco Burgersdijk 1590-1655: Neoaristotelianism in Leiden*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1993.
- S. Kunkler, *Zwischen Humanismus und Reformation: der Humanist Joachim Camerarius (1500-1574) im Wechselspiel von pädagogischen Pathos und theologischem Ethos*, Olms, Hildesheim, 2000.
- W. Kustch, *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios Peri psychēs und die Frage des Verfassers der “Theologie des Aristoteles”*, Impr. Catholique, Beyrouth, 1954.
- R. Lambertini, “Lo studio e la recezione della *Politica* tra XIII e XIV secolo”, en C. Dolcini, (ed.), *Il pensiero politico dell’età antica e medioevale. Dalla polis alla formazione degli State europei*, UTET, Torino, 2000, pp. 145-173.
- “La diffusione della *Politica* e la definizione de un linguaggio politico aristotelico”, *Quaderni storici*, 102, 1999, 677-704.
- L. Lanza, “I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia (secoli XIII-XIV”, en G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti, (eds.), *Il commento filosofico nell’Occidente latino (secoli XIII-XIV)”*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 401-427.

- R. Lemay, "Dans l'Espagne du XIe Siècle. Les traductions de l'arabe au latin", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 18, 193, pp. 639-665.
- E. Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols., Routledge & Kegan Paul, London, 1954.
- Ch. Lohr, "The medieval interpretation of Aristotle", en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 80-98.
- "Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland (Ein Vergleich mit der scholastischen Entwicklung)", en *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien – und Reformationsgeschichte*, Bd. II, W. Brandmüller, H. Immerkötter, E. Iserloh (eds.), Schöningh, Paderborn, 1988, pp. 179-192.
- "The Sixteenth Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy", en *Aristotelismus und Renaissance* (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 40, 1988, pp. 89-99.
- "Metaphysics", en Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 537-638.
- "Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista (La transformación de la división aristotélica de las ciencias especulativas en el siglo XVI)" en *Patristica et Mediaevalia XVII*, 1996, pp. 3-15.
- "Renaissance Latin Translations of the Greeks Commentaries on Aristotle", en J. Kraye-M.W.F. Stone, *Humanism and Early Modern Philosophy*, Routledge, London, 1999, pp. 14-40.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors A-F", *Traditio XXIII*, 1967, pp. 313-413.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors G-I", *Traditio XXIV*, 1968, pp. 149-245.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Jacobus-Johannes Juff", *Traditio XXVI*, 1970, pp. 135-216.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Johannes de Kanthi-Mygodus", *Traditio XXVII*, 1971, pp. 251-351.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Narcissus-Richardus", *Traditio XXVIII*, 1972, pp. 281-396.
- "Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors Robertus-Wilgelmus", *Traditio XXIX*, 1973, pp. 93-197.
- *Latin Commentaries II. Renaissance Authors*, Firenze, Leo S. Olschki, 1988.
- *Aristotelica Helvetica*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1994.
- D. Luscombe, "Commentaries on the *Politics*: Paris and Oxford XIII-XV Centuries", pp. 313-327, en O. Weijers-L. Holtz, (eds.), *L'enseignement des disciplines à la faculté des Arts (Paris et Oxford XIII-XV siècles)*, CNRS-Brepols, Paris, 1997.
- S. Lusignan, "Lire, indexer et gloser: Nicole Oresme et la *Politique* d'Aristote", en C. Burlet y A. Dufour, *L'écrit dans la société médiévale divers aspects de sa pratique du XIe au XVe siècle*, CNRS, Paris, 1991, pp. 167-181.
- "La communauté appelée cité. Les lectures de Guilles de Roma et de Nicole Oresme de la *Politique* I, 2 d'Aristote", en P.J. Bakker (ed.), *Chemins de la*

- pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhout, 2002 pp. 653-674.
- L. Lütkehaus, *Ibn Rushd: ein islamischer Aufklärer*, Basiliken Press, Lahn, 2007.
- J.P. Lynch, *Aristotle's School*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1972.
- C.H. MacIlwain, *The Growth of Political Thought in West from Greeks to the End of Middle Ages*, MacMillan, New York, 1932.
- I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe :ses traductions, son étude et ses applications*, J. Vrin, Paris, 1969.
- La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane*, J. Vrin, Paris, 1934.
- E.P. Mahoney, "Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited", *The Review of Metaphysics*, 27, 1973, pp. 258-262.
- "Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an Unnoticed Dispute", *Rivista critica di storia della filosofia*, 23, 1968, pp. 268-296.
- "Albert the Great and the Studio Patavino in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries", en *Albertus Magnus and the Sciences, commemorative essays*, J. A. Weisheipl (ed.), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1980, pp. 537-563.
- "Neoplatonism, the Greek Commentators, and Renaissance Aristotelianism," en *Neoplatonism and Christian Thought*, D. J. O' Meara (ed.), International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk, 1982, pp. 169-177 y 264-282.
- E.P. Mahoney, (Ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Brill, Leiden, 1976.
- M.E. Maier, *Teleologie und politische Vernunft. Entwicklungslinien republikanischer Politik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, Nomos, Baden-Baden, 2002.
- L. Malusa, "Pietro Ragnisco, storico della filosofia pataviana", *Quaderni per la storia dell'Univesità di Padova*, 5, 1972, pp. 107-144.
- P.F. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin aux XIII^{me} siècle: études critique et documents inédits*, Librairie de l' Université de Fribourg, Fribourg, 1899.
- Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge*, Librairie de l'Ouvre de Saint Paul, 1899.
- J.A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- Marlasca, "De nuevo. Tomás de Aquino y Siger de Brabante", *Estudios Filosóficos*, 23, 1974, pp. 431-439.
- C. Martin, "Some Medieval Commentaries on Aristotle's *Politics*", *History*, 36, 1951, pp. 29-44.
- "Walter Burleigh", en *Oxford Studies Presented to Daaniel Callus*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 225-241.
- P. Manent, *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, Paris, 1977.

- D. Martin, "The Vulgate Text of Aquinas's *Commentary on Aristotle's Politics*", *Dominican Studies* 5, 1952, pp. 35-64.
- P. Martínez de Osma, *Comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vols., ed. de J. Labajos Alonso, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 2006.
- J.K. McConica, "Humanism and Aristotle in Tudor Oxford", *English Historical Review*, 94, 1979, pp. 291-317.
- A.D. Menut, *Le Livre de Poliques d'Aristote*, Transactions of American Philosophical Society, Vol. 60, Philadelphia, 1972.
—Nicole Oresme. *Highlights from his French Commentary on Aristotle's Politics*, Coronado Press, Lawrence, 1979.
- G. Meyer, *Die Entwirkung der Strassburger Universität aus dem Gymnasium und der Akademie des Johann Sturm*, Winter, Frankfurt a. Main, 1926.
- B.E. Michael, *Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werke und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des Späten Mittelalters*, Diss, Freie Universität Berlin, 1985, 2 vols.
- L. Minio-Paluello, "The Text of the *Categories*: the Latin Tradition", *Classical Quarterly* 39, 1945, pp. 63-74.
- H. Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on Nature of Arts and Sciences*, SHS, Helsinki, 1992.
- L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, F. Schoeningh, Paderborn, 1920.
- J. Monfasani, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Émigrés*, Variorum, Aldershot, 1995.
- P. Moraux, *D'Aristote à Besarion: trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotelisme grec*, Presses d'Univ. de Laval, Québec, 1970.
—*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éd. universitaires de Louvain 1951.
—*Der Aristotelismus bei den Griechen*, Vol. I: *Der Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Vol II *Der Aristotelismus in i und II Jh. n. Chr.*, y Vol. III *Alexander von Aphrodisias*, W. de Gruyter, Berlin, 1973, 1984 y 2001.
- J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.
- J.B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, Hutchinson, London, 1958.
- G.W. Most (ed.), *Commentaries-Kommentare*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1999.
- C.K. de Moura Belo, *Chance and Determinism in Avicena and Averroes*, Brill, Leiden, 2007.
- B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945; *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sasoni, Firenze, 1958.
—*Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965.
—*Saggi sulla cultura veneto del Quattro e Cinquecento*, Antenore, Padova, 1971.
—*Studi di filosofia medievale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1960.
—*L'Aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1951.

- “L’averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 23, 1931, pp. 504-517.
- C.A.O. Nascimento, “O comentário de Tomás de Aquino à Política de Aristóteles e os inícios do uso do termo estado para designar a forma do poder político”, *Veritas* 150, 1993, pp. 243-252.
- C.J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and Its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Variorum, Aldershot, 1997.
- “The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of History of Ideas*, 57, 1996, pp. 563-585.
- “Aristotelianism and the Origins of *Political Sciences* in the Twelfth Century”, *Journal of History of Ideas*, 52, 1991, pp. 179-194.
- “Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Medieval Political Theory”, *History of European Ideas*, 8/1, 1987, pp. 31-44.
- W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1887-1902
4 vols.
- M.P. Nichols, *Citizens and Statesmen*, Rowman & Littlefield, Savege, 1992.
- J.A. Nickes, *De Aristotelis Politicorum libris dissertatio*, Bonnae, Formis F.P., 1851.
- F.I. Niethammer, *Der Streit des Philantropus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Frommann, Jena, 1808.
- K. Oehler, “Aristoteles in Byzanz”, en *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Beck, München, 1969, pp. 272-286.
- M. Ostwald, *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2000.
- A. Pagden, “The Diffusion of Aristotle’s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600”, *Traditio*, 31, 1975, pp. 287-313.
- W. Pagel, “William Harvey Revisited”, *History of Science*, 8, 1969, pp. 1-31; 9, 1970, pp. 1-41.
- A. Pattin, *Repertorium Commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliothecis Belgicis asservantur*, Brill, Leiden, 1978.
- A. Pertusi, “Leonzio Pilato e la tradizione di cultura italo-greca”, *Byzantino-Sicula*, 2, 1966 pp. 66-84.
- Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio: le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma, 1979.
- “Leonzio Pilato”, en *Dizionario critico della letteratura italiana*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1974, pp. 97-112.
- F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, E.J. Brill, Leiden, 1968.
- P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Meiner, Leipzig, 1921.
- J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana*, Tecnos, Madrid, 2002

- G. Podskalsky, *Von Pothios zu Bessarion*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2003.
- A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova, 1970.
—*Introduzione all'Aristotelismo Padovano*, Antenore, Padova, 1970.
—*La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Antenore, Padova, 1972.
- M. Qelner, *Maimondes' Confrontation with Mysticism*, Littman Library, Oxford, 2007.
- P. Ragnisco, *Giacomo Zabarella il filosofo: una polemica di logica nell'Università di Padova nelle scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, Tip. Antonelli, Venezia, 1886.
—*Carattere della filosofia patavina*, Tip. Antonelli, Venezia 1887.
—*Giacomo Zabarella il filosofo: Pietro Pomponazzi e Giacomo Zabarella nella questione dell'anima*, Tip. Antonelli, Venezia, 1887.
—*Nicoletto Vernia: studi storici sulla filosofia padovana nella seconda metà del secolo decimoquinto*, Tip. Antonelli, Venezia, 1891.
—*Da Giacomo Zabarella a Claudio Berigardo, ossia prima e dopo Galileo nell'Università di Padova*, Tip. Ferrari, Venezia, 1894.
- J.H. Randall, *The School of Padua. The Emergence of Modern Science*, Antenore, Padova, 1961.
- E. Renan, *Averroes y el averroísmo: ensayo histórico*, 2 vols., F. Sempere, Madrid-Valencia, 1900.
- Th. J. Renna, "Aristotle and the French Monarchy 1260-1303", *Viator*, 9, 1978, pp. 309-324.
- E.F. Rice, "Humanist Aristotelianism in France: Jacques Lèfreve d'Étaples and His Circle", en *Humanism in France at the End of the Middle Ages and the Early Renaissance*, A. H. T. Levi (ed.), University Press, Manchester, 1970, pp. 132-149.
- R. Riggensbach, *Martin Borrhaus: Ein Sonderling aus der Reformationszeit*, Reich, Basel, 1900.
- A. Riklin-C. Frei, *Henning Arnisaeus. Ein früher Mischverfassungsdenker unter den deutschen Reichpublizisten*, Institut für Politikwissenschaft, St. Gallen, 1993.
- R. Robinson, *Aristotle Politics books III and IV*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- L. Robles, *El estudio de la Ética en España. (Del siglo XII al XX)*, Imprenta Calatrava, Salamanca, 1979.
- A. Roerle, "Il prologo di un commento anonimo alla *Politica* di Aristotele", *Rivista di storia della filosofia* 3, 1987, pp. 499-517.
- J. Rohls, *Wilhelm von Auvergne und der mittelalterliche Aristotelismus*, Kaiser, München, 1980.
- K. Rothe, *Hermann Conring als Politiker*, Studenhilfe, Giessen, 1928.
- S. Rus Rufino, *El problema de la fundamentación del derecho. La aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.
—*La razón contra la fuerza. Esbozo de las ideas políticas de Aristóteles*, Madrid, Tecnos, 2005.

- ”Estudio Preliminar”, en *La Política de Aristóteles*, estudio preliminar, comentarios y notas, Madrid, Tecnos, 2004, pp. 19-107.
- “Política e Historia en Aristóteles”, *Revista Historia y Política* 17, 2007, pp.175-204.
- S. Rus Rufino y M.A. Sánchez Manzano, *Introducción al movimiento sofístico griego*, Universidad de León, León, 1991.
- S. Rus Rufino y J.E. Meabe, *Justicia, Derecho y Fuerza. El pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del Derecho*, Tecnos, Madrid, 2001.
- W. Rüdiger, *Petrus Florenz*, Niemeyer, Halle, 1896.
- S.G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 1990.
- J. Sánchez-Arcilla Bernal, *El problema de la servidumbre natural en el pensamiento iusnaturalista de Juan Ginés de Sepúlveda*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2004.
- F. Stählin, *Humanismus und Reformation im bürgerlichen Raum: Eine Untersuchung der biographischen Schriften des Joachim Camerarius*, Heinsius, Leipzig, 1936.
- C. A. Staswick, *Joachim Camerarius and the Republic of Letters in the Age of Reformation*, UMI, Ann Arbor, 1998.
- T.J. Saunders, *Aristotle Politics books I and II*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Krayer (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Ch. B. Schmitt, *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004, p. 21. El original en inglés, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983.
- ”Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella’s View with Galileo’s in De motu”, *Studies in the Renaissance*, 16, 1969, pp. 80-138.
- “Philosophy and Science in Sixteenth-Century Universities: Some Preliminary Comments”, en J. E. Murdoch y E. D. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Springer, Berlin, 1975, pp. 485-537.
- “Filosofia e scienza nelle università italiane del XVI secolo”, en M.A. Hall (ed.), *Il Rinascimento: Interpretazioni e problemi*, Laterza, Roma-Bari, 1979, pp. 353-398.
- “Aristotle’s Ethics in the Sixteenth Century: Some Preliminary Considerations”, en W. Rüegg (ed.), *Ethik und Humanismus*, Boldt, Boppard, 1979, pp. 87-112.
- Cesare Cremonini: Un aristotelico al tempo de Galilei*, Centro Tedesco di Studi Veneziani, Venezia, 1980.
- Studies in Renaissance Philosophy and Science*, Variorum Reprint, London, 1981.
- “Alberto Pio and the Aristotelian Studies of His Time”, en *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Antenore, Padova, 1981, pp. 43-64.

- John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, McGill Queen's University Press, Kingston, 1986.
- "Experience and Experiment: a comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*" en *Studies in the Renaissance* XVI (1969), 80-138.
- La tradizione aristotelica: fra Italia e Inghilterra*, Bibliopolis, Napoli, 1985.
- "Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism", *History of Science*, 11, 1973, pp. 159-193.
- B. Schneider, *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1971.
- J.G. Schneider, *Aristotelis Politicorum libri octo superstites*, Tabernae Librariae Academicae, Francofurti ad Viadrum, 1808.
- E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik*, 4 vols., Wissens. Buchges., Darmstadt, 1991, 1996 y 2005.
- W. Schwendemann, "Melanchton, Maimonides und Averroes: Aristoteles-Rezeption und Exegese gegen religiösen Fundamentalismus", en *Die Patristik in der Frühen Neuzeit: die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006, pp. 93-130.
- K. Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- R.W. Sharples, "The Peripatetic School", en D.J. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. 2: *From Aristotle to Augustine*, Routledge, London, 1999, pp. 147-187.
- J. Shiel, "Boethius's Commentaries on Aristotle" en R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, Duckworth, London, 1990, pp. 349-372.
- P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London, 1998.
- B. Sire, "Preface", en *Le commentaire sur la Politique d'Aristote de Johannes Verboris c. 1450: critique et analyse historique*, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 1995, pp. I-XXV.
- Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1: *The Renaissance*, Vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- H.G. Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians*, Routledge, London, 2000.
- F. Solmsen, "Boethius and the History of the *Organon*", *American Journal of Philology* 65, 1944, pp. 69-74.
- R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London/Ithaca, 1990.
- Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 1987.
- Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth and Cornell UP, 1990.
- The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: 1. Psychology (with Ethics and Religion)*, Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 2004.

- The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: 2. Physics* Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 2004.
- The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Volume 3. Logic and Metaphysics*, Duckworth and Cornell UP, Ithaca N.Y., 2004.
- L.W. Spitz, *Johann Sturm on Education. The Reformation and Humanist Learning*, Concordia Press, St. Louis, 1995.
- F. van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, Nauwelaerts, Louvain, 1955.
- Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Catholic University of America Press, Washington, 1980.
- U. Staico, *Etica e politica nella teologia medievale*, Tipografia Editrice Linotimbro, Firenze, 1988.
- ”L’aristotelismo politico nel medioevo. Pensiero politico medievale e problema storiografico”, *Studi Senesi* 99, 1987, pp. 261-322.
- M. Steinschneider, “Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen”, *Beihftzm Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 5, 1890, pp. 51-82.
- M. Stolleis (ed.), *Hermann Conring 1606-1681. Beiträge zu Leben und Werk*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983; J.T. Cassens, *Hermann Conring 1606-1681*, Soltau, Norden, 1982.
- L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
- T. Struve, “Die Bedeutung der aristotelischen *Politik* für die natürliche Begründung der staatlichen Geimainschaft”, en J. Miethke, *Das Publicum polistischer Theorie im 17. Jahrhundert*, Oldenbourg, München, 1992, pp. 153-171.
- S. Suppa, “Aristotelismo politico e ragione di Statu nell’Encyclopédie di Diderot e d’Alembert”, en A. Enzo Baldini (ed.), *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1995, pp. 287-312.
- W. van Swinderen, *Aristotelis Polticorum libris*, I. Oomkens, Groningae, 1824.
- L. Taràn, “Aristotelianism in the 1st Century B.C.”, en L. Taràn, *Collected Papers*, Brill, Leiden, 2001, pp. 479-524.
- B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, en E. Bréhier, *Histoire de la philosophie. Fasc. supplémentaire*, PUF, Paris, 1959.
- J.M.H. Thijssen, “Alcune riflessioni su continuità e trasformazione dell’aristotelismo nella filosofia del Rinascimento (e del Medioevo), 175-200”, en G. Briguglia, *Medioevo in discussione: temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, Unicopli, Milano, 2001.
- S.H. Thomson, “Walter Burley’s Commentary on the *Politics* of Aristotle”, *Mélanges Auguste Pelzer*, Université de Louvain, Louvain, 1947.
- L. Thorn-Wickert, *Manuel Chrysoloras (1350-1415): eine Biographie des byzantinischen Intellektuellen vor dem Hintergrund der hellenistischen Studien in der italienischen Renaissance*, Lang, Frankfurt am Main, 2006.
- J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1975.
- W. Ullmann, *Medieval Political Thought*, Pegin, Harmondsworth, 1975.

- The Individual and Society in the Middle Ages*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1966.
- Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Elek, London, 1977.
- A History of Political Thought: The Middle Ages*, Peguin Books, London, 1965.
- Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London, 2ª ed. 1966.
- A. Uña Suárez, *La filosofía del siglo XIV. Contexto Cultural de Walter Burley*, La Ciudad de Dios, El Escorial, 1978.
- G. du Vallii, *Aristotelis Politica et Oeconomica* ex editione F. Sylburgii, cum versione Latina D. Lambini et synopsis analitica Gul. De Vallii, E typographeo clarendoniano, Oxonii, 1810.
- VV.AA., *Simposio Universalidad y Vigencia de Maimónides*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2006.
- VV.AA., *Peripatoi: philologische-historische Studien zum Aristotelismus*, W. De Gryter, Berlin, 1971.
- VV.AA., *Bibliografía degli scritti di Eugenio Garin*, Laterza, Roma-Bari, 1979.
- A. Vendemiati, “Le inclinazioni naturali e il bene. Letture parallele della *Politica* di Aristotele da parte di Tommaso d’Aquino e Pietro d’Alvernia”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89, 1997, pp. 299-316.
- S.D. Vingate, *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works*, The Courier Press, London, 1931.
- E. Walford, *The Politics and Economics of Aristotle*, H.G. Bohn, London, 1853.
- R. Walzer, “Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe”, *Bulletin of the John Rylands Library*, 29, 1945-46, pp. 160-183.
- W.M. Watt, *The Faith and Practic of Al-Ghazálí*, Oneworld, Oxford, 2007.
- A. Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d’Aristote et de ses commentateurs: contribution a d’Histoire du texte d’Aristote*, Belles Lettres, Paris, 1963.
- Greek into Arab*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Schwabe, Basel, 1945-1959, 10 vols.
- J. Woehrer, *Studien zu Marius Victorinus*, Selbstverlag, Wilhering, 1905.
- R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.
- A. Zimmermann, *Aristotelisches Erbe in arabisch-lateinischen Mittelalter: Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, W. de Gruyter, Berlin, 1986.
- X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 7ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1978.
- J. Zupko, *John Buridan: Portrait of a Fourteenth Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2003.