

## LAS REFERENCIAS CORPORALES EN EL *DE REGNO* DE TOMÁS DE AQUINO

---

ALEJANDRO MORIN

Universidad de Buenos Aires

elsale@fibertel.com.ar

El objetivo del trabajo es analizar el sentido que cobran en contexto las referencias corporales en el *De Regno* de Tomás de Aquino. Se evidencia allí un rico uso de las imágenes y las remisiones al cuerpo humano, tanto por sus connotaciones simbólicas como por las funciones que cumplen en el hilo general de un texto pionero en la historia del pensamiento político medieval.

Tomás de Aquino / Política / Metáfora / Cuerpo

The aim of this article is to analyze the senses that receive in context the corporal references in Thomas Aquinas' *De Regno*. A rich use of the images and remissions to the human body is evident, as much for its symbolic connotations as for the functions that they fulfill in the general argumentation of a pioneering text in the history of the medieval political thought.

Thomas Aquinas / Politic / Metaphor / Body

El *De Regno* de Tomás de Aquino ha sido concebido por la crítica como el primer tratado *de regimine principum* del pensamiento político medieval. En este trabajo abordaremos una entrada al texto a partir del análisis de las referencias corporales relevantes en el mismo. El *De Regno* revela un uso frecuente de referencias al cuerpo. Se trata, ciertamente, de un recurso muy distante de aquel despliegue organológico que en otro tiempo Juan de Salisbury hubiera planteado para su metáfora corporal de la sociedad y la política. Sin embargo, la utilización de estas imágenes y remisiones en momentos clave de la argumentación justifica a nuestro entender un estudio que apunte a señalar qué lugar ocupan en el hilo general del texto.

Para este trabajo, se ha realizado un relevamiento léxico del texto en cuestión. Recabamos en primer lugar los contextos de aparición del término *corpus* (con 25 menciones) y también los adjetivos derivados *corporalis* (con 5) y *corporeus* (1).

Se ha rastreado también un grupo de vocablos que designan partes específicas del cuerpo (como *caput*, *cor*, *membra*, etc.), conjunto que sumó 39 menciones más. Muchas de estas referencias particulares resultaron

finalmente desechadas para el trabajo de análisis en tanto constituían texto ajeno que Tomás citaba en su argumentación (cf. apéndices A-C) o bien lenguaje figurado incorporado ya al habla común (cf. apéndices B-C). Sin embargo, no por ello son carentes de interés. En efecto, se trata en varios casos de un lenguaje cuyo sentido figurado es evidente en la actualidad mas es dable pensar que no fuera así en un contexto medieval: la referencia a la cabeza como dirigencia única<sup>1</sup> o la ligazón entre la lengua y los vicios discursivos como la adulación y la hipocresía<sup>2</sup> serían tan sólo dos ejemplos al paso. Por otro lado, los contextos en que aparecen estos vocablos (en texto citado o propio) permiten hilar algunas relaciones de orden simbólico significativas: el corazón con función de origen o motor<sup>3</sup>, la mano como metáfora del dominio<sup>4</sup> o la boca ligada a la acción de decir el derecho<sup>5</sup>. Este conjunto incluye, asimismo, citas con referencias corporales explícitas que implican un saber naturalista o médico que viene a cuento de la argumentación general<sup>6</sup>. De cualquier modo, no parece que estas referencias

<sup>1</sup> «[...] unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod ponet sibi caput unum et quod 'princeps unus erit in medio eorum'» (Lib. I, cap. 2, 61-64). La versión trabajada corresponde a la edición leonina *Sancti Thomae de Aquino. Opera omnia*, t. XLII, Roma, 1979, pp. 445-471.

<sup>2</sup> «Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, «inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt» (Lib. I, cap. 9, 79-82). «Que insuper humane laudis huic gloria comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientie testimonio producitur et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram angelis Dei» (Lib. I, cap. 8, 134-140). Cf. CASAGRANDE & VECCHIO (1987).

<sup>3</sup> «[...] unde Samuel, Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait «Quesivit sibi Dominus uirum secundum cor suum, et precepit ei Dominus ut esset dux super populum suum». Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio» (Lib. I, cap. 6, 10-16).

<sup>4</sup> «Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est «adiutor in opportunitatibus, in tribulatione». Eius enim potentie subest ut cor tyranni crudele conuertat in mansuetudinem, secundum Salomonem «Cor regis in manu Dei, quocumque uoluerit, inclinabit illud» (Lib. I, cap. 6, 126-132).

<sup>5</sup> «Que autem sit ad ueram beatitudinem uia et que sint impedimenta ipsius, ex lege diuina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachie «Labia sacerdotum custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore eius» (Lib. II, cap. 4, 28-33).

<sup>6</sup> «Nam, sicut Vegetius refert, «omnes nationes que uicine sunt soli, nimio calore siccate, amplius quidem sapere sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt uulnera qui modicum sanguinem se habere nouerunt. Contra septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. Hiis, qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad uulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, que modestiam seruet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consiliis» (Lib. II, cap. 5, 40-54).

constituyan en última instancia algún *corpus* coherente y por lo tanto resulta conveniente dejarlas de lado.

Por último, cabe señalar una ausencia significativa. El rastreo contempló también el término *caro* y sus derivados mas el resultado final no arrojó aparición alguna. Si bien no son de confiar los argumentos *ab absentia*, lo cierto es que en este caso el resultado negativo de la búsqueda cuadra perfectamente con el giro que el autor toma respecto de posiciones más tradicionales de orden agustiniano y centradas en el origen post Caída de un poder político ligado esencialmente al disciplinamiento de la carne<sup>7</sup>. Podría imaginarse incluso que el desinterés de Tomás por tales cuestiones llega hasta evitar toda mención del tema.

Este último punto se destaca más claramente si se lo relaciona con la primera referencia corporal a analizar. En efecto, el despliegue de menciones se incia con el comienzo mismo del texto, cuando el autor retoma la tesis aristotélica del hombre como animal sociable y político:

*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine uiuens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparauit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, uel saltem uelocitatem ad fugam; homo autem institutus est nullo horum sibi a natura preparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad que omnia praeparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter uitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum uiuat.* (Libro I, cap. 1, 25-38)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> «Avec le *De Regno de Thomas d'Aquin –et, au-delà de cet opuscule, l'édifice magistral, mais postérieur, de la Somme théologique (1267-1274)–, on passe du plan de la chair corrompue qui appelle la contrainte, à celui d'une nature perfectible dont il revient à l'homme d'actualiser l'être-en-puissance. Le discours de la discipline cède alors la place au discours de l'art: naissance proprement dite de l'art de gouverner, les princes se trouvant investis, dans cette nouvelle économie naturelle, de la plénitude du régime. Loin donc que la pensée médiévale s'achève et se résume dans l'ouvrage de Thomas, elle y effectue un tournant qui la délie de la sombre obsession de la chair rebelle et l'oriente vers l'inventaire industrieux des positivités terrestres», SENELLART (1995: 159).*

<sup>8</sup> «Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal social y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguir las todas. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros». La traducción corresponde a la versión de *La monarquía*, Barcelona: Altaya, 1997.

En este fragmento queda resumido uno de los axiomas fundamentales del *De Regno* según J. Miethke, "la dependencia de la sociabilidad humana respecto de la constitución antropológica"<sup>9</sup>. El par sociabilidad/politicidad tiene su origen en una necesidad natural que está inscrita en el cuerpo mismo del hombre. Pero aquí se trata de una naturaleza que designa un principio dinámico de actualización de fines y no, al estilo agustiniano, un estado original de cosas en la Creación que el pecado vino a desvirtuar y que sólo se puede restablecer de forma parcial y temporaria a través del poder político.

Así lo indica la secuencia argumental de Tomás que hace derivar del carácter natural sociable del hombre, la necesidad de un gobierno. Y allí nuevamente el texto hace operar referencias corporales que funcionan como analogía del proceso que describe:

*Si igitur naturale est homini quod in societate multorum uiuat, necesse est in omnibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum prouidente, multitudo in diuersa dispergeretur nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua uis regitiua communis in corpore que ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dixit: "Vbi non est gubernator, dissipabitur populus".*

*Hoc autem rationabiliter accidit. Non enim idem est quod proprium et quod commune est; secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur. Diuersorum autem diuerse sunt cause; oportet igitur, preter id quod mouet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod mouet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus que in unum ordinantur, aliquid inuenitur alterius regitiuum: in uniuersitate enim corporum per primum corpus, scilicet celeste, alia corpora ordine quodam diuine prouidentie reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter anime partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia mouet, aut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitiuum. (Libro I, cap. 1, 68-99)<sup>10</sup>*

<sup>9</sup> Cf. MIETHKE (1993: 84.).

<sup>10</sup> •Luego si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues, al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros. Por este motivo dijo Salomón: *Cuando no hay gobierno se dispersa el pueblo*. Esto sucede con

Como vemos, aquí la relación que Tomás señala con el cuerpo cubre un doble flanco. Por un lado, la asimilación de la multitud con los órganos del cuerpo a partir de la existencia de una *uis regitiva* que los mantiene unidos. Ella introduce una tesis fuerte del texto: la necesidad de una dirigencia como requisito de la existencia misma de la sociedad<sup>11</sup>. Es un tema recurrente en el *De Regno* (en ese sentido funcionarán las referencias a la unidad de la paz como fin del gobierno) y, veremos, en otro momento frecuentará esta idea recurriendo también a la imagen corporal. Podría pensarse que la analogía corporal en este caso recalca la politicidad natural del hombre. En efecto, de no existir una *uis regitiva*, los órganos corporales disociados no constituirían entidad alguna. El hombre, naturalmente ordenado a vivir en compañía de otros, tiende también naturalmente a dar una dirigencia a la multitud, pues ésta, disuelta, tampoco conformaría entidad alguna, siendo la idea del hombre solitario una pura hipótesis<sup>12</sup>.

Por otro lado, el cuerpo señala al hombre un ordenamiento jerárquico revelador de la racionalidad de la Creación a la que debe ordenarse la vida social. Aquí el cuerpo humano se ubica en el contexto de una cadena ontológica que va desde el cuerpo celeste (aquí las menciones de *corpus* relevan más de la astronomía que de la anatomía), pasando por las criaturas racionales y el dominio del cuerpo por el alma hasta llegar al interior mismo del cuerpo donde un órgano tiene predominio sobre otros. El par alma/cuerpo se introduce aquí y resulta crucial en tanto luego será retomado por el autor en función de la cuestión de la unidad y en tanto, obviamente, fundamenta la dualidad de fines (en la tierra y fuera de ella con la *visio Dei*) que enhebra la argumentación general.

Este fragmento da cuenta también de la indecisión de los contemporáneos (médicos y teólogos) respecto de dar prioridad a la cabeza o al corazón como órganos de dirección, situación que hallará en las metáforas corporales de la política un rico campo de proliferación<sup>13</sup>. Una

toda razón; pues no es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. Pues se dan distintas causas para distintos efectos. Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos. Por eso mismo encontramos algo que rige mejor a todo cuanto se halla ordenado. En el conjunto de los cuerpos otros cuerpos son dirigidos por el primero, o sea, el celeste, según el orden de la divina providencia, y todos los cuerpos lo son por la criatura racional. En el hombre individual el alma dirige al cuerpo, mientras que la razón gobierna las partes del alma irascible y concupiscible. Asimismo entre los miembros del cuerpo hay uno principal que mueve a todos, bien el corazón, bien la cabeza. Luego es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija.

<sup>11</sup> Sobre el valor que cobra en contexto esta referencia a la *uis regitiva*, cf. MIETHKE (1993: 83).

<sup>12</sup> Cf. BERTELLONI (1997: 118-119). Cf. también BLACK (1996: 34-35).

<sup>13</sup> Cf. LE GOFF (1990). Cf. asimismo de LUBAC (1949: 130 y ss).

incertidumbre que afectará incluso al par alma/cuerpo en tanto desde el s. XII se concebirá al alma como localizable y el consenso hallado en torno de ubicarla en el corazón tropezará con la larga tradición de prelación de la cabeza<sup>14</sup>.

Sin embargo, el texto parece luego eliminar tal vacilación, optando por asignar un rol director al corazón. Ello ocurre en el tercer contexto de aparición que relevamos:

*Adhuc, ea que secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter mouet, scilicet cor; et in partibus anime una uis principaliter presidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex, et in toto uniuerso unus Deus omnium factor et rector. Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo deriuatur ab uno. Quare, si ea que sunt secundum artem imitantur ea que sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis melius est, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.* (Libro I, cap. 2, 39-53)<sup>15</sup>

Aquí, la prioridad del corazón sobre los demás miembros del cuerpo opera en el contexto de reducción a la unidad que la argumentación de Tomás ensaya a fin de exponer como deducción de la racionalidad natural el carácter óptimo del gobierno unipersonal. Es por ello que el texto abandona la multiplicidad o, por lo menos, la dualidad ambigua. Dada esta asimilación gobierno/corazón, cabe destacar que en el contexto cultural medieval, este órgano funciona como el lugar de las fuerzas vitales<sup>16</sup>, circunstancia que refuerza el carácter de agente con el que está investido el monarca según el *De Regno*.

<sup>14</sup> Cf. BASCHET (2000: 9).

<sup>15</sup> \*Por otra parte, lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal. Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen una reina y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es lo razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita la naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno.

<sup>16</sup> Cf. LE GOFF (1990: 16). Este pasaje ilustra un recorrido similar de la cultura medieval (señalado también por Le Goff) que, tras haber reducido el triple sistema simbólico romano *caput/cor/jecur* al par *caput/cor*, asignó progresivamente mayor importancia al segundo término de la ecuación.

Este proceso de reducción a la unidad reaparece en la siguiente mención relevada pero en su versión negativa, es decir, en relación con la tiranía:

[...] *omni enim uniuersitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum; regimen igitur tyranni est iniustissimum. Simul autem hoc manifestum fit considerantibus diuine prouidentie ordinem, que optime uniuersa disponit. Nam bonum prouenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis que ad bonum iuuare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulcritudo in corpore nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitude autem contingit quodcumque membrum inconuenienter se habeat. Et sic turpitude ex pluribus causis diuersimode prouenit, pulcritudo autem uno modo ex una causa perfecta; et sic est in omnibus bonis et malis, tamquam hoc Deo prouidente ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedi igitur ut regimen iustum sit unius tantum ad hoc quod sit fortius; quod si a iustitia declinat regimen, expedi magis quod sit multorum, ut sit debilius, et se inuicem impediunt. Inter iniusta igitur regimina tolerabilis est democratia, pessimum vero tyrannis.* (Libro I, cap. 3, 39-61)<sup>17</sup>

Tomás ha explicado ya que la monarquía constituye el mejor gobierno a partir de su eficacia para lograr el bien común y de su concordancia con el orden natural. Unidad implica poder; multiplicidad equivale a su dispersión. Por ello, en este pasaje el autor planteará como el régimen más detestable el de la tiranía por cuanto comparte con la monarquía su eficacia pero habiendo desvirtuado la búsqueda del bien común que le daba fundamento (paralelamente, la democracia será el régimen preferible entre los malos en tanto la multiplicidad debilita). La imagen corporal aquí parece funcionar como ejemplo de la positividad de la unificación y el orden y de

<sup>17</sup> «Pues más cerca se halla de la universalidad lo mucho que lo poco, y más lo poco que lo individual; luego el régimen de la tiranía es injustísimo. Esto mismo se observa con claridad al considerar el orden de la divina providencia que dispone todas las cosas del mejor modo posible. Porque el bien en las cosas proviene únicamente de una causa perfecta, encontrándose como unidas todas las que pueden ayudar al bien, mientras que el mal se da por cualquier defecto individual. Pues no hay belleza en el cuerpo más que cuando todos los miembros se hallan distribuidos convenientemente; la fealdad se da, por el contrario, cuando cualquier miembro está distribuido de modo inconveniente. Y como la fealdad proviene de diversas causas, de distintos modos, la belleza proviene de una sola causa, de un único modo, y así sucede en las cosas buenas y malas, aunque por la providencia divina, como el bien procedente de una causa es más fuerte, el mal que proviene de múltiples es más débil. Luego es más conveniente que, para ser fuerte, el gobierno sea unipersonal. Si se desvía el régimen de la justicia, conviene más que haya muchos para que sea más débil y se obstaculicen mutuamente. Luego, entre los regímenes injustos el más tolerable es la democracia, el peor la tiranía».

la negatividad de todo predominio singular no ordenado: así como cada miembro convenientemente dispuesto genera una belleza general del cuerpo (mientras que cualquier miembro que descolle singularmente la arruina), la prevalencia por sobre el bien común de los intereses particulares (de unos pocos en la oligarquía, de muchos en la democracia y, lo peor, de uno en la tiranía) genera automáticamente una *turpitud*.

Las siguientes tres menciones corresponden a apariciones del adjetivo *corporalis*<sup>18</sup>. Se trata de referencias de menor importancia pero comparten la característica de oponer en un plano de subordinación lo corporal a lo espiritual. Así, por ejemplo, se calibra la maldad del régimen tiránico destacando que no "solum in corporalibus" oprime el tirano a sus súbditos sino que también "spiritualia bona impedit". Esta oposición corporal/espiritual será retomada luego en un contexto más nodal del texto.

La dualidad jerárquica corporal/espiritual se repite de alguna manera cuando se fundamenta la felicidad celeste como la principal y verdadera recompensa del buen soberano. En tal contexto, el autor introduce de manera alusiva una imagen corporal de corte distinto a las señaladas hasta ahora:

*Dicitur enim in Zacharia quod in illa beatitudinis die qua erit Dominus protector habitantium in Ierusalem, id est in uisione pacis eterne, aliorum*

<sup>18</sup> En dos casos, bajo la forma de adjetivo sustantivado:

1) *Nec solum in corporalibus subditos grauat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit. Quia enim plus preesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicientes omnem subditorum excellentiam sue inique dominationis praeiudicium esse: tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque hiis aliena uirtus formidolosa est.* (Libro I, cap. 3, 82-89)

2) *Adhuc, cuiuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet, quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adiunctione meliorum, peiora uero si deterioribus misceantur; sicut argento si misceatur aurum, argentum fit melius, quod ex plumbi ammixtione impurum efficitur. Constat autem terrena omnia esse infra mentem humanam; beatitudo autem est hominis finalis perfectio et bonum completum ad quod omnes peruenire desiderant: nichil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere, neque igitur terrenum aliquod est premium regis sufficiens.* (Libro I, cap. 8, 77-89)

3) *Considerandum autem restat ulterius, quod sublimem et eminentem obtinebunt celestis beatitudinis gradum qui officium regium digne et laudabiliter exequentur. Si enim beatitudo uirtutis est premium, consequens est ut maiori uirtuti maior gradus beatitudinis debeatur. Est autem uirtus precipua qua homo aliquis non solum se ipsum, sed etiam alios dirigere potest; et tanto magis quanto plurium est regitiua, quia et secundum uirtutem corporalem tanto aliquis uirtuosior reputatur, quanto plures uincere potest, aut pondera plura leuare. Sic igitur maior uirtus requiritur ad regendum domesticam familiam quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen ciuitatis et regni. Est igitur excellentis uirtutis bene regium officium exercere: debetur igitur ei excellens in beatitudine premium.* (Libro I, cap. 9, 1-17)

*domus erunt sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo sicut membra cum capite; sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in premio Deo propinquius inherebit.* (Libro I, cap. 9, 105-114)<sup>19</sup>

Aquí hallamos una primera referencia al cuerpo de Cristo en su sentido (¿paulino?) de un cuerpo figurado y supraindividual cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros vienen (en este caso) a ser los reyes. Nos parece importante rescatar este tipo de remisiones teniendo en cuenta que los siglos XII y XIII conforman un momento particular en la historia de la doctrina eucarística y de la teoría eclesiológica en las cuales cumplen un rol clave las imágenes corporales de la Iglesia y la sociedad, a instancias del cuerpo de Cristo. En efecto, se produce entonces un fenómeno de quiasmo entre las expresiones *corpus Christi* y *corpus mysticum*, las cuales en un primer momento señalaban el conjunto de fieles y la hostia, respectivamente, para intercambiar significados en un segundo momento<sup>20</sup>. La concepción de la Iglesia como cuerpo místico implicó primero un desplazamiento del ámbito litúrgico a un uso con connotaciones sociológicas y eclesiales y luego, en un segundo paso, un abandono progresivo de su contenido organológico: el mismo Tomás equiparará *corpus mysticum ecclesiae* con *persona mystica*, expresión donde se disuelve toda valencia corporal. Este proceso de quiasmo coincidirá con el momento en que las teorías corporativas influirán decisivamente en el pensamiento jurídico y político medieval<sup>21</sup>.

En este fragmento del *De Regno*, está claro que la referencia al *corpus Christi* no es explícita ni sistemática pero la referencia a los miembros del cuerpo cuya cabeza es Cristo aparece aquí y luego será retomada en un momento clave del argumento pro supremacía pontificia. Resulta por ello significativo que esta imagen de los reyes como miembros del cuerpo de Cristo se vea desplazada a los últimos tiempos, casi en un contexto apocalíptico: "in illa beatitudinis die". Como veremos luego, este desplazamiento no se registrará al contemplar la situación del vicario de Cristo.

<sup>19</sup> «Pues se dice en Zacarías que en el día de dicha en que Dios proteja a cuantos habitan en Jerusalén, o sea, con la visión de la paz eterna, la casa de los demás será como la casa de David, pues todos los reyes reinarán con Cristo, como los miembros con su cabeza; y la casa de David será como la casa de Dios, pues, así como gobernando fielmente cumplió el oficio encomendado por Dios para con su pueblo, así también permanecerá más cerca de Dios como premio».

<sup>20</sup> Cf. DE LUBAC (1949).

<sup>21</sup> Cf. KANTOROWICZ (1985), cap. V.

La siguiente aparición a analizar retoma el par alma/cuerpo para definir el *officium regis*:

*Consequens autem est dictis considerare quid sit regis officium et qualem oporteat esse regem. Quoniam uero ea que sunt secundum artem imitantur ea que sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum uidetur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Inuenitur autem in rerum natura regimen et uniuersale et particulare: uniuersale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur quia sua prouidentia uniuersa gubernat; particulare autem regimen, maxime quidem diuino regimini simile, inuenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo inuenitur forma uniuersalis regiminis. Nam sicut uniuersa creatura corporea et omnes spirituales uirtutes sub diuino regimine continentur, sic et corporis membra et cetera uires anime a ratione reguntur; et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.*

*Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine uiuens, similitudo diuini regiminis inuenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus que socialiter uiuunt quedam similitudo inuenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum nature inditum a summo regente qui est auctor nature.*

*Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo; que si diligenter recogitet, ex altero iustitie in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat, ex altero uero mansuetudinis et clementie lenitatem acquirit, dum reputat singulos qui suo subsunt regimini sicut propria membra. (Lib. II, cap. 1, 1-32)<sup>22</sup>*

<sup>22</sup> «Siguiendo lo dicho, consideraremos cuál es el oficio del rey y qué conviene que el rey sea. Puesto que el arte imita la naturaleza, por la que sabemos cómo podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey. Se observa en las cosas naturales un régimen universal y otro particular. El universal, en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios, que lo rige con su providencia. El régimen particular, muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos, porque en él se observa la forma del régimen universal. Pues como toda criatura corpórea y todas las virtudes espirituales se subordinan al régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las restantes potencias del alma son regidas por la razón y así también se observa la razón en el hombre como Dios en el mundo. Pero, puesto que, como ya señalamos, el hombre es un animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no sólo en cuanto a que la razón rija las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey, mientras que también en algunos animales que viven en

En este fragmento, Tomás renueva su tesis de la politicidad derivada, no del pecado, sino de la naturaleza, la cual, por un lado, señala al hombre el proceder racionalmente conveniente y, por el otro, mantiene una ligazón esencial con su *auctor*<sup>23</sup>. Es por ello que la naturaleza sujeta a Dios (régimen universal) se homologa con la relación cuerpo/alma, en tanto el hombre es concebido como un *minor mundus* (régimen particular). El texto postulará finalmente la asimilación entre el *officium regis* y el papel de Dios en el mundo y el del alma en el cuerpo, aunque en el despliegue del argumento sea más específico, fundándose en la subordinación a la razón del hombre de su cuerpo y de las demás *uires* del alma. Por ello será "per rationem unius hominis" que será regida la multitud.

La identificación entre las tareas del rey y el rol del alma respecto del cuerpo concuerda con la valuación dispar que fueron recibiendo los *corporalia* y los *spiritualia* a lo largo del texto. Por otra parte, Tomás no se reduce a enunciar los paralelismos Dios/alma/rey-mundo/cuerpo/multitud sino que los hace operar en una mecánica asaz interesante:

*Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat, sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem uniuersaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Hec etiam duo opera anima habet in corpus: nam primo quidem uirtute anime formatur corpus, deinde uero per animam corpus regitur et mouetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium; unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur (Lib. II, cap. 2, 1-13)<sup>24</sup>*

sociedad puede observarse cierta similitud con este régimen, como en las abejas, en las que se dice que también hay reinas, no porque su régimen se fundamente en la razón, sino porque se les revistió de un instinto natural por el sumo gobernador, autor de la naturaleza. Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo. Si observase esto con diligencia, se encendería en él, por un lado, el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su gobierno como miembros propios».

<sup>23</sup> Vínculo clave en la doctrina tomista que Marsilio se encargará de cortar. Cf. ULLMANN (2003).

<sup>24</sup> «Conviene considerar qué hace Dios en el mundo; pues de esta manera quedará claro qué está obligado a hacer el rey. Hay que subrayar de modo general dos obras de Dios en el mundo. Una por la que formó el mundo, la otra por la que lo gobierna ya formado. El alma tiene estas dos obras en el cuerpo. Porque primero el cuerpo se forma por una fuerza del alma, después el cuerpo se gobierna y se mueve por el alma; lo segundo pertenece evidentemente con más propiedad a la tarea del rey. Por eso el gobierno pertenece a todos los reyes y precisamente se toma el nombre de rey de la administración del gobierno».

Aquí el rey/alma aparece investido de un neto carácter activo respecto del cuerpo, tal como lo recalca el uso del *quo* "in corpus"<sup>25</sup>. Su proceder implica un doble registro: formar y gobernar. La segunda tarea, según lo explicita el texto, es más propia de los reyes que la primera y de ahí se deriva la denominación de los mismos como *reges* en tanto regidores de una entidad política (reino o ciudad)<sup>26</sup>. Sin embargo, la primera actividad compete también a los reyes aunque de forma indirecta, en función de la sucesión real desde un fundador. La tarea de formación, entonces, aparece en este texto pensada en términos de fundación de reinos o ciudades. Pero la idea del rey como dador de existencia a la sociedad tendrá en un punto un largo porvenir: en efecto, las futuras monarquías absolutistas formularán un argumento (repetido *ad infinitum*) centrado en la idea de que es el rey quien constituye al reino<sup>27</sup>. En el *De Regno*, en cambio, parece necesario todavía remitir a un pasado lejano, dando así lugar al conjunto de consideraciones del Libro II en torno de la fundación de ciudades.

La expresión "uirtute anime formatur corpus" resulta significativa en función de las complejidades derivadas de las nuevas teorías psicológicas y embriológicas del s. XIII. La concepción hilomórfica de la persona sostenida por Tomás implica una interacción alma/cuerpo inédita en un contexto cristiano tradicional basado en la idea platónica del alma encerrada en el cuerpo. Ello, unido a la adscripción a la tesis aristotélica de la concepción a partir de una única semilla (frente a un saber de base hipocrático-galénico que postulaba, y postulará, la tesis de las dos semillas), genera una serie de innovaciones en el campo de la reflexión sobre los procesos biológicos. Estos comenzarán a explicarse en función de la interacción de distintas materias y distintas almas que operan en el desarrollo del feto y la formación del cuerpo humano<sup>28</sup>.

En este contexto, la frase rescatada remite, en parte, a la necesaria participación del alma en la constitución de la persona desde un punto de vista hilomórfico (el texto emplea el verbo *formare*). Ahora bien, en tanto se identifica la formación del cuerpo por el alma con la fundación de reinos o ciudades, la expresión parece referir más claramente al calor del alma paterna, factor imprescindible según la fisiología aristotélico-tomista para la

<sup>25</sup> Acerca del bien común y el rey concebidos como agentes de cohesión social, cf. SENELLART (1995: 165).

<sup>26</sup> El tratamiento que el *De Regno* da de la denominación *rex* ha sido planteado como novedoso respecto de postulados previos basados en una etimología de corte ético. Cf. SENELLART (1995: 162).

<sup>27</sup> Sobre la idea absolutista del rey como único representante de una sociedad particularista que sin su persona carecería de toda entidad única, cf. BAKER (1988: 470).

<sup>28</sup> Cf. BYNUM (1990: 194-196).

formación del cuerpo humano<sup>29</sup>. Esta referencia a la *uirtus animae* reenvía, a nuestro entender, al alma del padre, lo que revelaría la influencia de los postulados de Alberto Magno respecto de la animación y el poder formativo del alma<sup>30</sup>. Según este esquema, el alma individual interviene tan sólo en una segunda instancia cuando lo esencial de la estructura corporal humana ya está formada en el desarrollo fetal<sup>31</sup>.

Podría imaginarse una suerte de homología estructural entre la tesis de la formación del cuerpo por el alma sostenida en este fragmento con la postura que inmediatamente se establece acerca de la competencia indirecta de los reyes respecto de la formación del reino. En ambos casos, se registra un desplazamiento hacia el ascendiente. El alma crea el cuerpo, siempre que nos refiramos al alma del progenitor y no a la propia. El rey crea el reino, si lo entendemos como sucesor de un fundador o identificado de alguna forma con él.

La siguiente referencia corporal se ubica en un punto nodal de la argumentación, el establecimiento del fin último de la multitud:

*[...] sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter uiuit, scilicet ultima beatitudo, que in fruitione Dei expectatur post mortem, quia, ut apostolus dicit: "quandiu sumus in corpore peregrinamur a Domino". Vnde homo christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita et qui pro ea consequenda Spiritus Sancti arram accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis eterne; hec autem cura per ministros Ecclesie Christi fidelibus exhibetur. Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis ultimus hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regende multitudinis ultimus finis esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret. Et si quidem ultimus siue*

<sup>29</sup> Tomás plantea que el esperma comprende un calor triple: el elemental del semen, el del alma del padre y el del sol. Cf. al respecto JACQUARD & THOMASSET (1989: 54).

<sup>30</sup> Respecto de las ideas de Alberto Magno en torno del poder generativo del alma paterna, cf. REYNOLDS (1999: 254).

<sup>31</sup> Cf. REYNOLDS (1999: 255-256). Cf. también BASCHET (2000: 10): «*Encore convient-il de préciser, comme le fait Thomas d'Aquin, que l'embryon, dans les premiers jours de sa formation, est animé par une âme végétative, puis par une âme sensitive, qui ne procèdent nullement de Dieu mais d'un développement propre du corps engendré par la force de la semence paternelle; enfin, lorsque l'embryon atteint un degré de formation suffisamment digne, l'âme rationnelle est créée par Dieu et infusée dans l'embryon, où elle remplace l'âme sensitive, tout en intégrant en elle les puissances végétatives et sensibles de cette dernière. On repère donc une triple origine de la personne: le corps, issu de la procréation; l'âme animale, produite par la vertu paternelle; l'âme rationnelle créée par Dieu. Toutefois, en l'être achevé, cette triple origine se fond en une dualité essentielle*». Sobre el diálogo entre las perspectivas teológica y médica de la embriología medieval, cf. MARTORELLI VICO (1999). Cf. también BASCHET (1999) y WÉBER (1991: 161).

*unius hominis siue multitudinis finis esset corporalis, uita et sanitas corporis, medici esset officium; si uero ultimus finis esset diuitiarum affluentia, yconomus rex quidam multitudinis esset; si uero bonum ueritatis cognoscende tale quid esset ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregate uiuere secundum uirtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene uiuant, quod consequi non posset unusquisque singulariter uiuens; bona autem uita est secundum uirtutem, uirtuosa igitur uita finis est congregationis humane. Huius autem signum est, quia hii soli partes sunt multitudinis congregate, qui sibi inuicem communicant in bene uiuendo (Lib. II, cap. 3, 33-66)<sup>32</sup>*

En la historia de la teoría política medieval, el *De Regno* aparece como el texto que determina el "passage d'un monde accablé par la catastrophe de la chute à un monde ordonné à une hiérarchie des fins"<sup>33</sup>. En este contexto, la fijación del fin último resulta crucial, tanto más cuanto que se establece en unos términos que permiten al autor sostener luego la tesis de la supremacía pontificia. Tomás, en efecto, procede de un modo particular, de orden teológico, para el discernimiento del fin último de la multitud, identificado con el fin último del hombre<sup>34</sup>. Es entonces cuando opera nuevamente la oposición corporal/espiritual que llega en este fragmento a su coronación al asimilar la vida "in corpore" con la lejanía respecto de Dios y al trasladar el referente del análisis de los *homines* al *homo*

<sup>32</sup> «Pero hay un bien extrínseco al hombre, incluso cuando se encuentra en la vida mortal, o sea, la felicidad última que se espera alcanzar con la visión de Dios después de la muerte, porque como dice el Apóstol: *Mientras habitamos en el cuerpo, peregrinamos lejos de Dios*. Por eso el hombre cristiano cuya felicidad ha sido comprada por la sangre de Cristo, y que recibe la señal del Espíritu Santo para conseguirla, necesita otro cuidado espiritual por medio del cual se dirija al puerto de la salvación eterna; este cuidado es mostrado a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo. Conviene asimismo juzgar el fin de toda la gente y el de una sola persona. Pues si el fin último del hombre consistiese en cualquier bien que exista en él mismo, también el último fin para gobernar a la multitud consistiría en lo mismo de modo que ésta adquiriese también y permaneciese en él; y si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esa tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría el oficio de doctor. Parece, pues, que el último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente. Porque los hombres se reúnen para vivir rectamente en comunidad, cosa imposible de conseguir viviendo cada uno aislado. La vida correcta es, pues, la que se lleva según la virtud, luego la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana. La señal de lo dicho está en que éstos solos son partes de la multitud reunida que se comunica entre sí para vivir rectamente».

<sup>33</sup> Cf. SENELLART (1995: 162).

<sup>34</sup> Cf. BERTELLONI (1997: 123).

*christianus*<sup>35</sup>. Tomás planteará como fin último del hombre uno extrínseco a él, extracorpóreo y propio del trasmundo, la *visio Dei*. Por ello, entre los fines que se descartan está el de la salud del cuerpo que haría del médico el hombre adecuado para el gobierno, lo cual es falso así como tampoco será competencia de otras profesiones conducir la multitud, en cuanto no se ordenan a su fin último.

El argumento desembocará prontamente en la asignación al vicario de Cristo de la tarea de gobierno por cuanto es quien reúne las condiciones óptimas para la conducción hacia el fin último:

*Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum Ihesum Christum, qui homines filios Dei faciens in celestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia "Regnabit rex et sapiens erit"; unde ab eo regale sacerdotium deriuatur, et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius reges et sacerdotes dicuntur. Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent discreta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et precipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos sicut ipsi Domino Ihesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimus finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi (Lib. II, cap. 3, 99-119)*<sup>36</sup>

En tanto la visión de Dios no se obtiene por la virtud humana sino por la gracia, sólo podría competer a quien reuniera las condiciones divina y humana la dirección de la multitud a su fin último, es decir, Cristo<sup>37</sup>. Sobre este esquema, se monta la reivindicación de la supremacía papal puesto

<sup>35</sup> Cf. ULLMANN (1960).

<sup>36</sup> «Un régimen de este tipo es propio de aquel rey que no es solamente un hombre, sino Dios, o sea, el Señor Jesucristo, que convirtiendo a los hombres en hijos de Dios, los introduce en la gloria del cielo. Y este gobierno le fue dado de modo que no se corrompa, pues se le llama en las Sagradas Escrituras no solamente sacerdote, sino también rey, como dice Jeremías: *Reinará como rey, y será sabio*; por eso de él se deriva el sacerdocio real. Y, lo que es más, todos los fieles en Cristo, en cuanto miembros suyos, son llamados reyes y sacerdotes. Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos, como del mismo Señor Jesucristo. Así pues, como ya se afirmó, aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección de imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin».

<sup>37</sup> Cf. ULLMANN (1983: 173-174).

que el pontífice representa su ministerio en el mundo y puesto que, en tanto miembro de Cristo, por lo tanto rey y sacerdote, el papa cuenta con las credenciales suficientes como para reclamar la subordinación de los gobernantes terrenos. Esta referencia al cuerpo de Cristo en plena enunciación de la prevalencia del papa nos resulta significativa. Mientras que en la remisión previa al *corpus Christi*, los reyes terrenales aparecían implicados como sus miembros pero desplazados hacia un futuro, aquí la referencia asigna automáticamente una potestad actualizada.

Las últimas referencias corporales relevadas para este trabajo<sup>38</sup> corresponden al conjunto de consideraciones tocantes al cuerpo humano, y en particular a su salud, en función de la fundación de reinos o ciudades que pueblan el final de la obra de Tomás (cf. Apéndice D). Estas afirmaciones se engranan con lo establecido previamente acerca de las tareas del rey en cuanto a crear y gobernar su reino. Sin embargo, se percibe cierta discontinuidad con el hilo del texto, circunstancia que podría estar relacionada con la particular estructura textual del *De Regno*<sup>39</sup>.

En estos fragmentos, las referencias corporales son abundantes tanto respecto de la salud de los súbditos que el rey debe prever en función de su poderío y sus obligaciones como del tipo de hombres que el rey pretende tener bajo su mando. En estas consideraciones, el recurso a *topoi* clásicos es evidente, como aquel que asigna a las regiones templadas las cualidades óptimas para el desarrollo de una población. Lo mismo puede decirse respecto de las disquisiciones climáticas u orográficas que giran en torno del mejor equilibrio de los humores corporales, base de la fisiología antigua y medieval. Sin embargo, podría darse a este tipo de afirmaciones un mayor viso de actualidad, de modo de no considerarlas mero eco de lecturas clásicas. En efecto, la preocupación que en estos fragmentos se da a la *longitudo uitae* y a los efectos del calor ("etiam in salubribus locis corpora estate infirma redduntur") se emparentan con inquietudes similares de la corte pontificia de finales del s. XIII y recuerdan los lazos que vinculaban a Tomás de Aquino con lo que se conoce como el círculo de Viterbo, conjunto de hombres de ciencia reunidos por la curia papal en torno de una clara obsesión por el prolongamiento de la vida<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Dejamos de lado la última mención del adjetivo *corporalis* que ubica nuevamente lo corporal en un plano subordinado, en este caso de orden instrumental: «*Ad bonam autem unius hominis uitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum uirtutem, uirtus enim est qua bene uiuitur; aliud uero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia quorum usus est necessarius ad actum uirtutum*» (Lib. II, cap. 4, 48-58).

<sup>39</sup> En torno del carácter mixto del *De Regno*, a medio camino entre el autógrafo y el apócrifo, cf. SENELLART (1995: 160).

<sup>40</sup> Cf. PARAVICINI-BAGLIANI (1997: 219 y ss). Cf. también PEREIRA (1993).

A lo largo de este trabajo intentamos dar cuenta de los usos que el texto del *De Regno* hace de sus referencias al cuerpo. Estas son diversas y de variado tenor pero sus posibles implicaciones resultan interesantes tanto por las connotaciones simbólicas como por su enhebramiento con la argumentación general. Es una utilización quizá más sutil, a nuestro entender, que la mera metáfora corporal de la sociedad al estilo del *Policraticus* de Juan de Salisbury<sup>41</sup> pero no por ello menos rica en sentidos y derivaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- BAKER, K. (1988) "Representation", en Colin Lucas, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, vol. 2, Oxford.
- BASCHET, J. (1999) "La parenté partagée: engendrement charnel et infusion de l'âme à propos d'une miniature de la fin du XVe siècle", en C. Casagrande & S. Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florencia.
- BASCHET, J. (2000) "Âme et corps dans l'Occident médiéval", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112.
- BERTELLONI, F. (1997) "El uso de la Causalidad en la Reflexión Política de fines del Siglo XIII y principios del XIV", *Seminarios de Filosofía*, vol. 10.
- BLACK, A. (1996) *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, Cambridge.
- BYNUM, C. (1990) "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en Feher, M. & Nadaff, R. & Tazi, N., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid.
- CASAGRANDE, C. & VECCHIO, S. (1987) *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma.
- DE LUBAC, H. (1949) *Corpus Mysticum*, Paris.
- JACQUARD D. & THOMASSET, C. (1989) *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona.
- KANTOROWICZ, E. (1985) *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid.
- LE GOFF, J. (1990) "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media", en Feher, M. & Nadaff, R. & Tazi, N., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid.

<sup>41</sup> Para una comparación respecto de este punto entre Juan de Salisbury y Tomás de Aquino, cf. SENELLART (1995: 168-169).

- MARTORELLI VICO, R. (1999) "Anima e corpo nell'embriologia medievale" en C. Casagrande & S. Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florencia.
- MIETHKE, J. (1993) *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires.
- PARAVICINI-BAGLIANI, A. (1997) *Le corps du Pape*, Paris.
- PEREIRA, M. (1993) "Un tesoro inestimabile: elixir e "prolongatio vitae" nell'alchimia del '300", *Micrologus*, 1.
- REYNOLDS, PH. (1999) *Food and the Body. Some peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden.
- SENELLART, M. (1995) *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris.
- ULLMANN, W. (1960) "Some observations on the Medieval Evaluation of the 'Homo Naturalis' and the 'Christianus'", en *L'homme et son destin*, Lovaina-Paris.
- ULLMANN, W. (2003) "La Bula Unam Sanctam: Visión retrospectiva y prospectiva", *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires.
- ULLMANN, W. (1983) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona.
- WÉBER, E-H. (1991) *La personne humaine au XIIIe siècle*, Paris.

## APÉNDICES

### Apéndice A: Texto ajeno

#### Lib. I, cap. 4, 52-55

Similis etiam processus fuit in populo Hebreorum. Primo quidem dum sub iudicibus regebantur, undique diripiebantur ab hostibus; unusquisque quod bonum erat in oculis suis faciebat.

#### Lib. I, cap. 6, 10-16

[...]unde Samuel, Dei prouidentiam erga institutionem regis commendans, ait "Quesivit sibi Dominus uirum secundum cor suum, et precepit ei Dominus ut esset dux super populum suum". Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio.

#### Lib. I, cap. 6, 153-159

Nec etiam abbreviata manus eius est, ut populum suum a tyrannis liberare non possit: promittit enim per Ysaïam populo suo requiem se daturum "a labore et concussionem et seruitute dura", qua antea seruierat; et per Ezechielem dicit "Liberabo gregem meum de ore eorum", scilicet pastorum qui pascunt se ipsos.

## Lib. I, cap. 7, 71-75

[...] propter quod, sicut Salustius dicit, "ambitio multos mortales falsos fieri coegit: aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque uultum quam ingenium habere".

## Lib. I, cap. 9, 79-82

Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, "inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt"

## Lib. I, cap. 10, 65-72

Et ex hoc amore prouenit ut bonorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant: cuius exemplum in Iulio Cesare apparet, de quo Suetonius refert quod milites suos usque adeo diligebat ut, audita quorundam cede, capillos et barbam ante non demperit quam uindicasset:

## Lib. II, cap. 4, 28-33

Que autem sit ad ueram beatitudinem uia et que sint impedimenta ipsius, ex lege diuina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachie "Labia sacerdotum custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore eius".

## Lib. II, cap. 5, 40-54

Nam, sicut Vegetius refert, "omnes nationes que uicine sunt soli, nimio calore siccate, amplius quidem sapere sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt uulnera qui modicum sanguinem se habere nouerunt. Contra septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. Hiis, qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad uulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, que modestiam seruet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consiliis.

## Apéndice B: Lenguaje "figurado"

## Lib. I, cap. 2, 61-64

[...] unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod ponet sibi caput unum et quod "princeps unus erit in medio eorum".

Lib. I, cap. 6, 38 -41

Sic enim in tyrannide solet contingere, ut posterior grauior fiat quam precedens, dum precedentia grauamina non deserit et ipse ex sui cordis malitia noua excogitat.

Lib. I, cap. 8, 134-140

Que insuper humane laudis huic gloria comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientie testimonio producitur et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram angelis Dei?

Apéndice C: Lenguaje "figurado" + texto ajeno

Lib. I, cap. 3, 70-74

Si uero iracundie passioni subiaceat, pro nichilo sanguinem fundit, unde dicitur per Ezechielem "Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes predam ad effundendum sanguinem"

Lib. I, cap. 6, 126-132

Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est "adiutor in opportunitatibus, in tribulatione". Eius enim potentie subest ut cor tyranni crudele conuertat in mansuetudinem, secundum Salomonem "Cor regis in manu Dei, quocumque uoluerit, inclinabit illud".

Apéndice D

Lib. II, cap. 5, 12-28

In institutione autem ciuitatis aut regni, si copia detur, primo quidem est regio eligenda, quam temperatam esse oportet: ex regionis enim temperie habitatores multa comoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis et longitudinem uitae. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conseruabitur sanitas: simile namque suo simili conseruatur. Si uero fuerit excessus caloris, uel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur; unde quadam naturali industria animalia quedam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursus tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci et temporis temperiem consequantur.

## Lib. II, cap. 6, 53-97

Experimento autem cognoscere possumus quod in maiorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur: "que enim a frigidis regionibus corpora traducuntur in calidas non possunt durare, sed dissoluuntur", quia calor sugendo uaporem naturales uirtutes dissoluit; unde etiam in salubribus locis corpora estate infirma redduntur.

Quia uero ad corporum sanitatem conuenientium ciborum usus plurimum confert, oportet de loci salubritatem qui constituende urbi eligitur, etiam ex condicione ciborum discernere qui nascuntur in terra; quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum hiis quae nascuntur in terra, consequens est ut, si occisorum animalium uiscera inueniuntur bene ualentia, quod homines etiam in loco eodem salubriter possint nutriri. Si uero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabiliter accipi potest quod nec hominibus illius loci habitatio sit salubris.

Sicut autem aer temperatus, ita et aqua salubris est requirenda: ex hiis enim maxime dependet sanitas corporum que sepius in usum hominum assumuntur. Et de aere quidem manifestum est quod continue ipsum aspirando introrsum attrahimus usque ad ipsa uitalia; unde principaliter eius salubritas ad incolumitatem hominum confert. Inter alia uero que assumuntur per modum nutrimenti, aqua sepiissime utimur tam in potibus quam in cibis, unde nichil post aeris puritatem magis pertinet ad loci sanitatem quam aquarum salubritas.

Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas, si uidelicet hominum in loco commorantium facies bene colorate apparent, robusta corpora et membra bene disposita, si pueri multi et uiuaces, si senes multi reperiantur ibidem. E contrario uero, si facies hominum deformes apparent, debilia corpora, exinanita membra uel inordinate tumentia, si pauci et morbidi pueri et adhuc pauciores senes, dubitare non potest locum esse mortiferum.

## Lib. II, cap. 7, 50-67

Rursus, si ciues ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus uitiiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus ciuium radicatur; ex quo contingit ut in ciuitate omnia fiant uenalia, et fide subtracta locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto proprio commodo quisque deseruiet [...]

Est autem negotiationis usus nocuus quam plurimum exercitio militari: negotiatoribus namque, dum umbram colunt, a laboribus uacant et fruuntur deliciis, mollescunt animi et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta; unde secundum iura ciuilia negotiatio est militibus interdicta.

