

ACERCA DEL CONTRACTUALISMO EN EL *DEFENSOR PACIS* DE MARSILIO DE PADUA¹

Fiorella TOMASSINI

Resumen: Este trabajo analiza la plausibilidad de una lectura contractualista del origen de la *civitas* en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Marsilio desarrolla una teoría del consentimiento en la cual la institución correcta del orden político requiere el gobierno de leyes públicas establecidas con el común acuerdo de todos los ciudadanos. Si bien las nociones de consentimiento, consenso o voluntad cumplen un rol fundamental en la teoría de Marsilio, sostengo que ello no significa que en su argumentación apele a un mecanismo del contrato social.

Palabras Clave: contractualismo, consentimiento, Marsilio de Padua

Abstract: This paper analyzes the plausibility of the contractual interpretation of the origin of the *civitas* in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*. Marsiglio develops a theory of consent in which the right institution of political order demands public laws ruling established by the common consent of all citizens. Even though the notions of consent, consensus or will play an essential role in Marsiglio's theory, I hold that this does not imply that there is a social contract mechanism in his argumentation.

Key Words: Contractualism, Consent, Marsiglio of Padua

Una de las cuestiones discutidas acerca de la *modernidad* de la teoría política de Marsilio de Padua es en qué medida puede inscribirse al autor en la tradición contractualista, según la cual, dicho de modo somero, la constitución de la sociedad política supone un acto voluntario bajo la figura del contrato o pacto. En efecto, aun reconociendo el naturalismo aristotélico en la base del

1) Este artículo fue elaborado a partir de dos seminarios acerca de la teoría política de Marsilio de Padua dictados por el Prof. Dr. Francisco Bertelloni en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), a quien agradezco sus comentarios y correcciones. También agradezco las valiosas sugerencias y aportes de los evaluadores anónimos de la *Revista Philosophia* y especialmente a la Dra. Macarena Marey que leyó las versiones preliminares de este trabajo.

Defensor Pacis, algunos intérpretes, como Grignaschi,² han defendido el origen contractual de la *civitas* marsiliana, y con ello el surgimiento de la teoría del contrato social en el pensamiento político del siglo XIV.

El presente trabajo se centrará en analizar críticamente la plausibilidad de tales lecturas contractualistas, bajo la hipótesis de que cualquier versión de la teoría del contrato social tiene como premisa que no hay amos ni esclavos “por naturaleza”, por lo cual el poder y la subordinación política deben ser explicados como algo artificial, creado por los hombres y conservado con su consentimiento. En primer lugar, (I) analizaré la argumentación de Marsilio en torno a la génesis de la *civitas*, examinando principalmente el rol que juega el consentimiento y la voluntad de los hombres, luego (II) determinaré si en la justificación del orden político Marsilio emplea, además de una *teoría del consentimiento*, una argumentación de tipo contractualista. Dado que si bien toda teoría del contrato necesita recurrir a la figura del acto libre y voluntario, y no necesariamente toda alusión a la idea de consentimiento, consenso o voluntad es un signo de esa idea, reconstruiré en este segundo apartado cómo funciona un argumento contractualista mediante sus tres características centrales: (i) la noción de *estado de naturaleza* como estado pre-político, (ii) la figura de *acuerdo* o *contrato* entre los individuos para crear el estado y (iii) el carácter artificial de la sociedad política.³ Finalmente, examinaré en qué medida las tesis de Marsilio se ajustan a tal esquema argumentativo.

I. Antes de exponer la *civitas* y describir sus partes, que luego equipararé a la comunidad perfecta, Marsilio señala la necesidad de indagar acerca de su origen, ya que, siguiendo el precepto aristotélico,⁴ “ni los hombres saben de alguna cosa sino cuando conocen sus primeras causas y primeros principios hasta llegar a los elementos.”⁵ El primer elemento que Marsilio presenta en su recorrido por las diferentes agrupaciones entre los hombres es la “unión del varón y de la mujer”. A partir de esa primera unión “se propagaron” para conformar una casa, y dada la continuidad en la propagación de los hombres hizo falta una multiplicidad de casas que se denominó aldea, la “primera

2) GRIGNASCHI, M., “Le rôle de l’aristotélisme dans le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue” in *Rev. Hist. Phil. relig.*, vol.35, 1955.

3) HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, especialmente “How the social contract argument works”, pp. 256-284.

4) “Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas y si cabe obtener algún resultado científico” (*Pol.* I 1252a 17-23). Versión castellana: *Aristóteles, Política*, trad. M. García Valdéz, Madrid, Gredos, 1994.

5) Utilizo la siguiente versión castellana: Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, trad. Luis Martínez Gomez, Buenos Aires, Tecnos, 1989. Cito indicando número de *Dictio*, capítulo, parágrafo y, entre corchetes, página y línea de la edición crítica de Richard Scholz: Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932. *DP* I iii, 2, [S 13¹⁰⁻¹²].

comunidad” o “comunidad primitiva.”⁶ La perspectiva teleológica no parecería ocupar hasta aquí un lugar predominante; antes bien, Marsilio propone un recorrido en términos históricos-genéticos, “según las diversas regiones y tiempos;” donde las agrupaciones entre los hombres “comenzaron de lo pequeño y poco a poco, tomando incremento;”⁷ insistiendo en la propagación y multiplicación de los hombres. Si bien el punto de partida de *Defensor Pacis* es la independencia y autonomía de la comunidad perfecta,⁸ utilizando a la base de la argumentación la *Política* aristotélica, Marsilio no hace referencia a la tesis del hombre como *animal politicum*, sino que en la génesis de la *civitas* intensifica el rol de la participación humana en términos de su creciente experiencia y el desarrollo de su racionalidad.⁹ Además, a diferencia de Aristóteles, quien consideraba que tanto la casa como la aldea y la *pólis* eran tipos de asociaciones humanas que conformaban una comunidad (*koinonía*),¹⁰ Marsilio sostiene que la primera comunidad es la aldea y no la familia o la casa.¹¹ Lo que distingue la una de la otra es que en el *vicus* aparece la figura de un anciano u hombre prudente que dispone “lo justo y lo útil con arreglo a alguna ordenación racional y ley cuasi natural, por el hecho de que así parecía a todos convenir (...) solo con el común dictamen de la razón”¹² en contraposición al *domus* donde mandaba el *paterfamilias* “según su omnímoda voluntad” y “sin ley todavía ni costumbre alguna.”¹³ Esto significa que lo que caracteriza a una comunidad es el establecimiento de algún código público y racional, externo a la mera decisión del *paterfamilias* y comprometido con algún principio de justicia, inexistente en el caso del padre que solo se rige por su razón privada. Para Marsilio, mientras que en el *domus* el gobierno del *paterfamilias* no es el resultado de un acuerdo, sino el dominio de una voluntad arbitraria y unilateral, la comunidad, aún en su forma primitiva, supone un acto voluntario por parte de sus integrantes para regular la vida en común, dónde cada uno puede conocer y aceptar las normas públicas estipuladas por el anciano acorde

6) *DP* I iii, 4, [S 14¹⁰⁻¹²].

7) *DP* I iii, 3, [S 13¹⁵⁻¹⁶].

8) WIELAND, G., “La recepción de la Política aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua,” *Patrística et mediaevalia*, vol. 21, 2000, p. 29.

9) Si bien es cierto que Aristóteles atribuye a la institución de la ciudad la figura de un fundador (“el primero que la estableció [la pólis] fue causante de los mayores beneficios” *Pol.* I 1253a) y ello supone la intervención de un aspecto volitivo o deliberativo del hombre, sostiene que la *pólis* es el fin o *télos* hacia el cual las comunidades pre-políticas tienden. La ausencia de un esquema teleológico es lo que permite, tanto a Marsilio como posteriormente a la tradición moderna, enfatizar la intervención de la voluntad humana y las rupturas y/o continuidades entre el estado natural y el estado social o político.

10) *Pol.* I 1252b.

11) Este punto es señalado y desarrollado *in extenso* en NEDERMAN, C., “Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua’s *Defensor Pacis*,” *The Western Political Quarterly*, vol. 43, núm. 4, 1990, pp. 699-717.

12) *DP* I iii, 4, [S 14¹⁶⁻²⁰].

13) *DP* I iii, 4, [S 14¹³⁻¹⁴].

a la razón.¹⁴ Como señala Nederman, este alejamiento de la fuente aristotélica es un punto crucial para comprender la especificidad de su pensamiento político, pues en la denegación del estatus de comunidad a la casa, Marsilio insiste en el consentimiento como característica central de la ciudadanía.¹⁵

Aquello que permite distinguir la comunidad perfecta, la *civitas*, de la comunidad primitiva es el grado de perfección en la diferenciación entre sus partes componentes.¹⁶ El elemento novedoso que aparece en la comunidad política en relación a la aldea es la institución de la ley que determine “de un modo casi perfecto lo que es justo o injusto, útil o nocivo respecto de cada uno de los actos civiles”¹⁷; conforme a ella y bajo la potestad conferida por la *universitas civium*, la parte gobernante opera como “causa instrumental o ejecutiva”¹⁸ del establecimiento de las restantes partes de la ciudad.

Marsilio había anticipado en la comunidad primitiva la necesidad de la norma, promulgada por el anciano u hombre prudente, con el acuerdo de los hombres “congregados”. En el caso de la comunidad perfecta, la *civitas*, la fuente de la cual procede la ley, la *auctoritas legislativa*, quien determina qué es más justo y útil para la ciudad, es la voluntad del legislador humano. Dado que la ley óptima es aquella hecha por todos porque entre todos “se juzga mejor la verdad y se advierte más diligentemente la común utilidad,”¹⁹ Marsilio sitúa la causa eficiente de la ley, y con ello el origen del poder político, en el pueblo,²⁰ que se identifica con la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*) o bien su parte prevalente (*valentior pars*).²¹ La comunidad política

14) Por otro lado es significativo que Marsilio sostiene que solo en la *communitas* puede desarrollarse la justicia (plenamente en la comunidad política) pero además insiste en numerosos pasajes sobre la “utilidad” y “conveniencia” de su institución (DP I iii, 4, [S 14¹⁶]; I iv, 3 [S 17¹¹]; I iv, 4 [S 18¹⁹]; I iv, 5 [S 19²²]; I xix, 2 [S 126¹⁷]). Ello lo aleja nuevamente de Aristóteles, para quien el fin objetivo de la *polis* es la justicia o el bien común, en efecto señala: “es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no solo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que solo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos” (Pol III, 1280b). Nederman propone una lectura de la obra Marsilio como antecedente del individualismo económico-político moderno, donde la sociedad es instaurada para satisfacer el auto-interés, pues dado que está en la naturaleza de los hombres buscar la preservación y el bienestar espiritual, actúan de modo cooperativo para promover la ventaja privada que sirve (y de hecho define) al bien común. Ver NEDERMAN, C, “Community and Self-Interest: Marsiglio of Padua on Civil Life and Private Advantage” in *The Review of Politics*, vol. 65, núm. 4, 2003, pp. 395-416.

15) NEDERMAN, C, “Community and Self-Interest... p. 701.

16) DP I iii, 5 [S 15²⁷⁻¹⁶].

17) DP I xi, 3 [S 54¹¹⁻¹³].

18) DP I xv, 4 [S 87³⁻⁴].

19) DP I xii, 5, [S 66³⁻⁵].

20) Marsilio sin lugar a dudas defiende una teoría ascendente del poder, como señala Bertelloni “la teoría marsiliana de la ley al introducir la figura del pueblo como *legislator humanus*, no hace otra cosa que crear una contrateoría de la teoría papal que siempre había identificado al sacerdocio y al Papa con la autoridad legislativa.” BERTELLONI, F., “Marsilio de Padua y la teoría política medieval”, en: BERTELLONI, F. y BURLANDO, G. (editores), *La filosofía medieval*, Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002, pp. 237-262.

21) A quién se refiere Marsilio con la expresión “parte prevalente” ha sido largamente discutido por

exige el gobierno de la ley acordada por todos, porque el dominio de una voluntad privada (como el caso del paterfamilias), al excluir el acto de consentimiento impide acabar con la discordia civil y alcanzar la vida suficiente. Una voluntad discrecional y unilateral que gobierna con su propia autoridad y sin el acuerdo de los demás solo da lugar al gobierno despótico, mientras que la existencia de la *civitas* supone el establecimiento de leyes públicas que expresen la voluntad de todos los ciudadanos. Y esto último permite para Marsilio distinguir entre dos tipos de gobiernos: “todo gobierno, o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad, el primero es el género de los gobiernos bien temperados, el segundo el de los viciosos.”²² Una comunidad política correctamente instituida, en vistas al bien común, debe ser regida por un modo de gobierno, sea una monarquía, una aristocracia o una república,²³ de acuerdo con la voluntad y el consenso de los súbditos.

Como he anticipado, para Marsilio, la idea de consentimiento es un elemento central del concepto de ciudadanía. En efecto, sostiene que “todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el despotismo del otro, es decir un dominio servil,”²⁴ lo cual significa que solo puede ser libre y conservar su autonomía individual mediante la participación en el proceso legislativo y su consentimiento a la norma, pues cuando es “dada con la audición y el consenso (...) es como si cada cual se la hubiera dado así mismo.”²⁵ Marsilio indica de modo explícito que en el procedimiento de legislación la *universitas civium* debe manifestar su voluntad: por más que solo algunos “expertos” o “hombres prudentes” redacten las leyes, en tanto competen al bien común, “una vez encontradas y diligentemente examinadas tales reglas, futuras leyes, deben ser propuestas en la asamblea de todos los ciudadanos reunidos para su aprobación o reprobación, de forma que si alguno de ellos le pareciere que hay algo que añadir, quitar, mudar o totalmente reprobado, pueda decirlo.”²⁶ De este modo, con la correcta institución de la *civitas* se excluye la posibilidad de que la función legislativa recaiga en un solo hombre o en unos pocos, situación que se asimilaría al dominio despótico.

sus intérpretes. Solo dejaremos indicado que el vínculo entre la *universitas civium* y la *valentior pars* puede ser leído en términos de “representación política” a la luz del siguiente pasaje: “esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad; porque no es fácil o no es posible venir todas las personas a un parecer, por ser la naturaleza de algunos tarda de nacimiento, o desentonar por malicia o ignorancia personal de la común opinión, por cuya irracional contestación u oposición no debe impedirse u omitirse lo útil a todos” (*DP* I xii, 5 [S 65¹⁰⁻¹⁷]). Así, la restricción operaría sobre los casos excepcionales o de “naturaleza desviada”. Con todo, no hay que olvidar que Marsilio afirma que la parte prevalente es “equivalente” a la *universitas civium*. (*DP* I xii, 5 [S 66²⁻³]; *DP* I xiii, 2 [S 71²⁴⁻²⁵]).

22) *DP* I, ix, 5 [S 43¹⁶⁻¹⁹].

23) Es decir, las “tres especies” de gobiernos templados. A ellas se oponen como formas de gobiernos viciosas, según la clasificación de Marsilio, la tiranía monárquica, la oligarquía y la democracia. *DP* I viii, 2 [S 37¹⁷⁻²²].

24) *DP* I xii, 6 [S 67⁷⁻⁸].

25) *DP* I xii, 6 [S 67¹⁵⁻¹⁸].

26) *DP* I xiii, 8 [S 76²⁴⁻⁷⁷].

La teoría marsiliana de la ley está diseñada en función del fin de la *civitas*: que la *auctoritas* legislativa sea la *universitas civium* constituye la condición necesaria para que la *civitas* esté conformada por “hombres libres”, y esa libertad permite a su vez el ejercicio “de las facultades prácticas y especulativas del alma,” es decir la realización de la potencialidad racional que lleva a los hombres a su felicidad. Por otro lado, la definición del concepto de ley como precepto coactivo²⁷ es lo que le permite enfatizar a Marsilio que las leyes justas y útiles sean aquellas que expresan la voluntad de todos los ciudadanos. Si las leyes positivas ya no constituyen una manifestación de la divinidad ni tienen un vínculo con la ley natural, nadie puede arrogarse una pretensión de *auctoritas legislativa*, en virtud de un acceso privilegiado a una noción de justicia o bien común. En efecto, Marsilio cita un pasaje de la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles,

lo bueno y lo justo, de lo que la ciencia civil trata, son de condición tan diversa y voluble, que parece que solo existen por ley y no porque la misma naturaleza de esos asuntos prácticos lo haya así determinado, que esto sea justo, aquello injusto,²⁸

y agrega inmediatamente “es decir, porque los hombres quieren establecerlo así, y no porque la misma naturaleza de esos asuntos prácticos lo haya determinado, que esto sea justo, aquello injusto.”²⁹ Si bien Marsilio no es indiferente al contenido de la ley,³⁰ anticipando el célebre *dictum* hobbesiano *auctoritas non veritas facim legem*,³¹ sitúa su legitimidad en la fuente de origen, pues su

27) “La otra manera de considerarla [la ley] es cuando para su observancia se da un precepto coactivo con pena o premio en este mundo, o en cuanto se da en forma de tal precepto, y *de este modo considerada se dice y es propísimamente ley*” (el énfasis es mío). *DP* I x, 4 [S 50⁶]. Que aquello que defina a la ley sea su carácter coactivo, no implica que para Marsilio no deba adecuarse a algún contenido de justicia. Sin comprometerse con alguna versión de la ley natural ni con un bien común “preexistente”, como Tomás de Aquino, existe un aspecto material de la ley que responde a “conocimientos verdaderos de lo justo y conveniente civil”, de modo que su “descubrimiento” y “examen” puede ser encomendado a unos pocos expertos o prudentes antes de que la ley sea “sancionada”. Sin embargo, el paduano no defiende una noción de justicia supra-positiva, sino que se limita a los “justo en la vida civil” y a la “utilidad común”. En esta misma línea, Nederman afirma que el bien común para Marsilio es coextensivo al agregado de la ventaja de cada uno de los individuos de la ciudad, por lo cual el criterio que cada uno emplea para evaluar y aprobar las leyes se reduce al auto-interés. NEDERMAN, C., “Community and Self-Interest... p. 411. Cabe mencionar que Nederman, con anterioridad a este artículo del 2003, sostuvo en *Community and Consent* (1995), contra las interpretaciones que defienden una concepción positivista de la ley en Marsilio, que la ley natural obraría como un parámetro de justicia por fuera de la legislación positiva humana a modo de establecer su corrección: “la ley natural constituye una fuente independiente, universalmente accesible de los principios de la justicia absoluta”. NEDERMAN, C., *Community and Consent. The secular Political Theory of Marsiglio of Padua's* Defensor Pacis, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1995, p. 81. Sobre una defensa del positivismo jurídico en Marsilio, ver GEWIRTH, A., *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1951, pp. 132 y ss. 28) *Et. Nic.*, I 3, 1094b 13-16, en *DP* I xiv, 4 [S 80²⁻⁷].

29) *DP* I xiv, 4 [S 80⁷⁻¹⁰].

30) Ver nota 27.

31) *Leviathan* II, 26. El hecho de que Hobbes sea un positivista jurídico, tampoco le impide ocuparse

interés radica en demostrar en donde reside la autoridad política, esto es, en el pueblo entendido como *universitas civium*.

II. Hasta aquí he insistido en el rol que juega el consentimiento y la voluntad de los hombres en la institución y conservación de la *civitas*. En suma, (i) en el plano descriptivo, aparece la figura de un *acto voluntario* para regular la vida en común según algún tipo de código público como rasgo definitorio de la *communitas* (incluso en su “versión” primitiva), en términos del desarrollo de la razón instrumental de los hombres; (ii) en el plano normativo, la idea de *consentimiento* es un elemento central de la noción de ciudadanía: dado que el *consentimiento* a la norma es un requerimiento de la libertad de los ciudadanos, la institución de la *civitas* perfecta supone el establecimiento de leyes públicas que expresen la *voluntad* de todos los ciudadanos, (iii) de este modo, el consenso, la voluntad o acuerdo de los ciudadanos se erige asimismo como el criterio para distinguir un “buen gobierno” de aquellos viciados.

Grignaschi³² no duda en defender una teoría del contrato social en el *Defensor Pacis* que específicamente encuentra en el capítulo xxii de la *Dictio* II. Allí Marsilio se expide acerca de la autoridad para convocar al concilio general y realiza una analogía entre la institución de los primeros concilios y la comunidad política, señalando que los hombres se reunieron voluntariamente para constituir la ciudad. También Miethke asocia la mera idea de la constitución de la ciudad mediante un acto voluntario con una teoría contractualista.³³ Sin embargo, insisto en que si bien una teoría del contrato social necesita recurrir a la figura del acto libre y voluntario, no necesariamente toda alusión a la idea de consentimiento, consenso o voluntad es un signo de la misma.

En primer lugar, una lectura contractualista de la *civitas* marsiliana tiene un obstáculo considerable: la ausencia de términos tales como contrato, convenio, pacto (o bien *pactum, pactio, contractum*), lo que significa que el lenguaje específico de una teoría del contrato social no aparece aún en la obra de Marsilio³⁴.

del contenido de la ley. En efecto, en ese mismo capítulo del *Leviathan* sostiene que “la ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión”, dando a entender con ello que la tarea del soberano es determinar y especificar el *contenido* de la ley natural bajo la fórmula de preceptos coactivos, es decir mediante la ley civil. HOBBS, T., *Leviathan o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

32) GRIGNASCHI, M., “Le problème du contrat social et de l’origine de la “civitas” dans la scolastique”, *Album Émile Lousse Bd. 1*, Louvain, 1961, pp. 65-85.

33) “Ese acto [mediante el que se constituye la ciudad] es ante todo un acto voluntario; recién secundariamente se trata de un acto natural. Aquí se anuncian las teorías contractualistas modernas”. MIETHKE, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 150.

34) Podría objetarse que Marsilio sí emplea términos que remiten a la “asociación” o “congregación” voluntaria de los hombres para constituir una comunidad política, como *congregare/congregatio* (*DP* I iv, 3 [S 18¹⁴]; I iv, 4 [S 18¹⁶]; I iv, 5 [S 19¹⁴]) o bien al “convenir”, “acordar” o “ponerse de acuerdo” sobre la necesidad de ella, como *convenire* (*DP* I xii, 7 [S 68²]). Sin embargo, estos términos no son determinantes para una teoría del contrato, sino más bien ponen en relevancia el rol fundamental de

En efecto, Höpfl y Thompson³⁵ señalan que tal terminología, vinculada a la justificación del orden político, no aparece hasta principios del s. XVII con la *Politica methodice digesta* de Althusius, quien interpreta todas las relaciones significativas dentro de la *societas perfecta* como contractuales, es decir no basadas simplemente en el consentimiento sino fundadas en contratos (*pacta, foedera* o *conventus*). Aún así, dejando de lado la cuestión terminológica, examinaré a continuación si en la justificación del orden político del *Defensor Pacis* puede encontrarse, de todos modos, no solo una explicación del poder político como algo artificial, es decir creado y conservado con el consentimiento de los hombres, sino una argumentación de tipo contractualista, reconstruyendo para ello sus características centrales.

1. La noción de “estado de naturaleza” como estado pre-político

La noción de “estado de naturaleza” obviamente excede al marco filosófico de la época de Marsilio y no se halla en su obra. Bobbio³⁶ señala que el modelo teórico constituido por los elementos antitéticos estado de naturaleza- estado civil aparece en su forma acabada recién con el iusnaturalismo de Hobbes, quien propone una reconstrucción racional del origen y fundamento del estado sin tener en cuenta cuestiones históricas ni la autoridad de autores precedentes. El modo en que Marsilio reconstruye el origen de la *civitas* en los primeros capítulos del *Defensor Pacis* no se ajusta a tal modelo argumentativo. En efecto, recogiendo el esquema familia-aldea-ciudad, el paduano presenta una reconstrucción histórico-genética que se acerca más al modelo tradicional aristotélico, donde el punto de partida es la familia como una forma histórica, de origen natural, de la sociabilidad humana, y no un estado pre-político abstracto que precede al orden político lógica y no cronológicamente. Marsilio, en contraposición al modelo dicotómico y cerrado conformado por los elementos estado de naturaleza-estado civil, presenta una descripción de las distintas formas de asociación humana en términos de evolución o progresión desde “lo menos perfecto a lo más perfecto” hasta llegar a la comunidad política.

Sin embargo, como ya he señalado, Marsilio se aleja asimismo del modelo tradicional en el rechazo a la tesis aristotélica del *zoón politikón*, por lo cual el paso al orden político no es un mero “efecto” de la naturaleza sino el resultado de una convención o acto voluntario por parte de los hombres, a partir de su creciente experiencia y el desarrollo de su racionalidad. Ello daría la pauta

la voluntad o el consenso de los hombres en la institución de la *civitas*.

35) HÖPFL, H., y THOMPSON, M., “The History of Contract as a Motif in Political Thought”, *The American Historical Review*, vol. 84, núm. 4, 1979, p. 935.

36) BOBBIO, N., *Estudios de la historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Editorial Debate, 1985, p. 94.

de que deberíamos poder hallar en la argumentación marsiliana, de todos modos, un “estado natural no político” como momento precedente del “estado político no natural.” En términos generales, para la tradición contractualista, el momento conceptual del “acto voluntario” bajo la figura del pacto o contrato por parte de los individuos, y la consecuente institución de la ley positiva, es lo que caracteriza específicamente el pasaje al orden político y el abandono del estado natural. En el caso de Marsilio, ambos elementos no permiten distinguir en sentido estricto el estado pre-político del estado civil, pues la idea de que los hombres “se congregaron” y “convinieron” una forma de orden social mediante actos voluntarios, y el establecimiento de normas públicas según algún principio de justicia (aunque imperfectas), aparecen ya en los antecedentes de la comunidad política, específicamente en la aldea como *communitas* primitiva. La aldea como forma de vida social presenta cierta ambigüedad, no es una comunidad política en sentido estricto porque no alcanzó aún la distinción perfecta de sus partes y el gobierno de la ley, pero en tanto *communitas* comparte características centrales del poder político: el establecimiento de la norma y el consentimiento de sus integrantes. Con lo cual, dado que la idea de consentimiento es un aspecto fundamental de la vida política de los hombres, el pasaje decisivo en la argumentación marsiliana no es tanto el de un estado pre-político a un estado civil, sino más bien de la familia a la aldea como la primera congregación voluntaria de los hombres para conformar una *communitas*. Así los hombres “reunidos” y “congregados” a partir de esa forma primitiva de comunidad pueden desarrollar progresivamente las diferentes artes y oficios, que, llevada a su perfección, culminará en la comunidad política. En rigor, la única asociación natural propiamente dicha es la familia: en tanto no contempla ningún acto de consentimiento y gobierna la “omnímoda voluntad” del *paterfamilias*, no configura un tipo de vida “en comunidad.” De todos modos, cabe insistir, dicho estado natural no constituye un punto de partida hipotético o abstracto para extraer consecuencias fundamentales en la justificación del orden político, sino más bien un antecedente en términos históricos de las asociaciones humanas.

2. La figura de “acuerdo” o “contrato” entre los individuos para crear la sociedad política

Dejando de lado la ausencia de la terminología contractualista en la argumentación de Marsilio, cuestión en la que ya he insistido suficientemente, examinaré a continuación la idea de un estado pre-político constituido por individuos que acuerdan o deciden crear un estado civil.

Marsilio sostiene que la *universitas civium* no es solamente quién tiene la autoridad legislativa, sino que constituye la causa eficiente del establecimiento del resto de las partes de la ciudad. A la luz de esta tesis, podría interpre-

tarse que la comunidad política es el resultado de una agregación o *congregatio* de individuos que deciden instituir la. A partir de la creación de la ley y la institución de la parte gobernante, debe este último “distinguir y establecer las partes y oficios de la ciudad, a partir de una conveniente materia, que son los hombres en posesión de aptitudes y artes apropiadas para los diversos oficios.”³⁷ Unas líneas más adelante, Marsilio se expide de manera categórica: “de lo dicho queda claro que pertenece al legislador la determinación e institución de los oficios y partes de la ciudad, y que pertenece al gobernante el juicio de esta determinación, el mandato y la ejecución, según la ley.”³⁸ Así, la institución de la comunidad política se fundaría sobre la unidad originaria de la *universitas civium* que como “voluntad soberana” establece la ley, según la cual se determinará un gobierno, que tiene a cargo la tarea judicial y ejecutiva, y el resto de las partes de la ciudad.

Proponer una lectura donde esa *universitas civium* se constituya por la decisión, o bien por el acto voluntario de una suma de individuos no carece de dificultades. La idea de un estado pre-político constituido por individuos autónomos, aislados e independientes no está presente en Marsilio, simplemente porque tal noción de individuo escapa al pensamiento tardo-medieval. Tanto Wieland³⁹ como Bayona Aznar⁴⁰ señalan que tal ausencia es suficiente para rechazar la presencia de un contrato social en la teoría política marsiliana. Cabe señalar que la idea de derecho *subjetivo* como una atribución o facultad que le corresponde a un individuo no existiría presumiblemente en el horizonte teórico-conceptual del s. XIV, sino que recién aparecería a principios del s. XVII con la teoría iusnaturalista de Francisco Suárez, quien sostuvo: “según el más estricto significado de *ius*, con toda propiedad suele llamarse *ius* al poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe.”⁴¹

37) DP I xv, 8 [S 91¹⁴⁻⁵].

38) DP I xv, 8 [S 91²⁴⁻²⁸].

39) WIELAND, G., “La recepción de la *Política* aristotélica... p. 29.

40) BAYONA AZNAR, B., *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid-Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, p. 101.

41) SUAREZ, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1917, I 2, 5. En rigor, existen autores que fijan la aparición del concepto de derecho subjetivo con anterioridad, especialmente en la teoría de Guillermo de Ockham o bien en los canonistas del siglo XIV. Sobre esta discusión, ver VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, 4a. Ed., Paris, 1975; TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University, 1997. De todos modos, dejando de lado la discusión mencionada, el punto sobre el que quisiera insistir es en la ausencia en el pensamiento político medieval de la idea de un individuo dotado de derechos anterior o independiente de la sociedad. Si es un *locus* propio de la tradición, y en efecto, aparece en el *Defensor Pacis*, el estado adánico como un estado humano previo a la etapa histórica actual. Marsilio no se expide acerca de si es un estado “no social” o “individual” pero afirma que allí el hombre “naturalmente” alcanzaría lo necesario para la vida suficiente, de modo que, si no hubiese pecado, no sería necesaria la institución de la *civitas* (DP I vi, 1 [S 29¹²⁻¹⁷]). Sin embargo, quizás la relación entre el estado adánico y la necesidad de la conformación de la comunidad política no sea relevante desde la perspectiva de la *scientia civilis*, dado que constituiría una excepción a la metodología que Marsilio utiliza en la primera *Dictio*, un discurso racional independiente de la teología.

Esta transformación del concepto de *ius* como algo que los individuos tienen, y no ya como una condición objetiva señalada por la ley natural, es uno de los puntos centrales para el desarrollo de la teoría política moderna, en la cual la idea de la vida humana es presentada como el ejercicio de derechos individuales.⁴² Por consiguiente, el concepto de individuo como un agente libre dotado de derechos excede el marco filosófico de Marsilio. En efecto, su defensa de la soberanía popular se agota en el intento de preservar la eficacia de la ley en vistas a la realización de la felicidad civil, y al mismo tiempo, refrenar la pretensión del clero de detentar el poder político. En este sentido, no es plausible leer la teoría de Marsilio como un precedente del contractualismo rousseauiano en virtud de la fundamentación de la legitimidad de la autoridad política en el carácter autolegislativo de la sociedad civil. Recordemos que para Rousseau el contrato social permitía “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan solo a sí mismo, y quede tan libre como antes.”⁴³ Tal problema político excede a la teoría marsiliana, como señala Castello Dubra, “Marsilio no está planteando, al menos todavía, el problema de la legitimidad de la autoridad de la ley en términos de quién tiene *el derecho* a establecerla y sobre quiénes.”⁴⁴ La comunidad política no se instituye en vistas a la libertad de los hombres sino a la consecución de su felicidad. La teoría marsiliana de la ley está diseñada en función del fin de la *civitas*, esto significa que el carácter autolegislativo del pueblo asegura la eficacia y la observancia de las normas, pues si las mismas no fueran correctamente aplicadas se producirían conflictos y disensiones que podrían provocar “la ruina de la ciudad y la privación de la vida suficiente.”⁴⁵ Por consiguiente, si bien la teoría política de Marsilio al enfatizar el carácter formal de la ley anticipa el positivismo jurídico moderno, paradójicamente conserva aún una concepción de la misma típicamente medieval, es decir en términos de propósito, finalidad o fin de la sociedad.

Luego de este *excursus* podemos afirmar que aun cuando se defienda una hipótesis interpretativa donde la *universitas civium* sea el resultado de un acuerdo entre individuos, de eso no se sigue la presencia de una argumentación típicamente contractualista, simplemente porque no está en juego una noción específica de individuo que ella misma supone. Por otro lado, la unidad mínima de la comunidad política parecería ser las partes ordenadas de acuerdo a la integridad del todo, y no individuos aislados. Marsilio emplea analogías biológicas entre el cuerpo orgánico y el cuerpo político que a prime-

42) HAAKONSEN, K., “Grotius and the History of Political Thought”, in *Political Theory*, vol. 13, no. 2, 1985, pp. 239-265.

43) ROUSSEAU, J., *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 54.

44) CASTELLO DUBRA, J., “Algunas precisiones acerca del contractualismo de Marsilio de Padua”, *Veritas*, vol. 41, núm. 3, 1996, p. 505.

45) *DP* I v, 7 [S 24⁵⁻⁶].

ra vista son incompatibles con el esquema argumentativo contractualista. Por ejemplo, señala que “la ciudad es como una naturaleza animada o animal,”⁴⁶ del mismo modo que en el animal la salud requiere la disposición ordenada de las partes en relación al todo, en la ciudad la tranquilidad requiere esa misma composición, dónde cada parte realiza correctamente su función. Por ello, según Marsilio, en la creación de la comunidad perfecta “la diligencia humana imitó convenientemente a la naturaleza, porque la ciudad y sus partes instituidas según razón guardan analogías con el animal y sus miembros perfectamente formados por la naturaleza.”⁴⁷ En el modelo teórico del contrato social el individuo como unidad mínima del estado pre-político precede lógicamente al cuerpo civil. En contraposición, según una perspectiva organicista, el todo orgánico presenta una anterioridad lógica en relación a sus partes, no se obtiene por la mera sumatoria o agregación de las mismas sino que constituye una “totalidad *sui generis*.” En este sentido, las partes componentes de la *civitas* no podrían ser anteriores o independientes al todo, es decir a la comunidad política, para originarla o instituirarla.

Sin embargo, no hay que perder de vista que lo que está en juego en la argumentación contractualista es una noción de individuo que precede a la creación del artificio político. En el caso de Marsilio, las partes componentes de la ciudad aparecen recién con la conformación de la *universitas civium* y el establecimiento de la ley, por lo cual no juegan un rol significativo en el estado pre-político. Parecería entonces que la analogía entre la ciudad y el animal es algo que “compete” específicamente a la correcta constitución de la comunidad política, por lo cual es aun compatible con la idea de que los individuos se congregaron para instituir la *civitas* y, en vistas a la vida suficiente, el desarrollo de la razón y la experiencia adquirida, les permitió concluir que su perfecta institución supone una relación específica entre el todo y las partes. En este sentido, el objetivo de tales analogías biológicas por parte de Marsilio es remarcar que en una comunidad política la parte sacerdotal tiene que limitarse a cumplir su función definida por la totalidad, que es la “voluntad soberana” de la *universitas civium* expresada en la ley.

La idea de que la *civitas* es el resultado de la congregación voluntaria de los hombres, parecería estar sugerida en un pasaje del capítulo xxii de la *Dictio II*. En el marco de una discusión acerca de quien tiene la autoridad para convocar al concilio general, Marsilio realiza una comparación y señala que así como en el origen de la comunidad política los hombres “se reunieron” y se pusieron “de acuerdo” según la exhortación de hombres prudentes y no mediante un acto coactivo, los primeros concilios tuvieron lugar mediante la persuasión de algunos apóstoles inclinados para ello y de “ferviente caridad” hacia una multitud de fieles. Marsilio comienza el párrafo diciendo “como

46) *DP* I ii, 3 [S 11¹⁹⁻²⁰].

47) *DP* I xv, 5 [S 87²⁰⁻²³].



para la comunidad civil y ordenación de la ley, se reunieron los hombres desde el principio...⁴⁸ específicamente Grignaschi encuentra aquí “la fe en el autor de un origen contractual de la *civitas*”⁴⁹ Sin embargo, ya sabemos que el origen de la comunidad civil se inserta en un recorrido en términos histórico-genéticos de las formas de asociación humana. El mencionado pasaje muestra la insistencia de Marsilio en el rol de la participación humana en la institución de la *civitas*, enfatizando el papel que jugaron algunos hombres, que convencidos de su necesidad en vistas a la vida suficiente, “dirigieron” a los demás e impulsaron su creación. Aún cuando sugiera la idea de una *congregatio* de individuos que instituyen una comunidad política, se trata de un acontecimiento, que en virtud del relato marsiliano, efectivamente tuvo lugar en la historia en un contexto de sociabilidad e interacción recíproca de los hombres en la comunidad primitiva; y no un intento de fundamentar un estado civil a partir de una noción de individuo lógicamente precedente.

3. El carácter artificial de la sociedad política

Una teoría del contrato social parte de la afirmación que no existen amos ni esclavos “por naturaleza”, ningún gobierno puede ser entendido como “natural” en términos de la inferioridad física o mental de un grupo de individuos, ni tampoco como designación divina. La igualdad humana es una premisa que busca explicar el poder político como algo artificial, creado por los hombres y conservado con su consentimiento. Tal argumento, además, no pretende de ningún modo explicar la institución de la sociedad política tal como ocurrió en la historia, sino ofrecer una reconstrucción racional de la creación del estado designada a exponer las razones de por qué tal creación está justificada.⁵⁰

La *civitas* marsiliana no permite fácilmente su inscripción en la tradicional dicotomía entre la “naturalidad” o “artificialidad” de la comunidad política. En el relato de su génesis Marsilio insiste en la participación humana, en la idea de que los hombres “se congregaron”, “acordaron”, “se asociaron”, sugiriendo fuertemente que se trató de un acto voluntario. Pero a la hora de responder cuál es la razón, el motivo para crear y conservar una comunidad política, Marsilio recurre a un impulso natural de los hombres hacia la vida suficiente. Como señala Quillet, “poner el problema del origen del vínculo social en los términos de una alternativa naturalismo- voluntarismo parece más bien artificial, en realidad la ciudad es el resultado de una asociación voluntaria de hombres entre ellos, pero ella no hace más que expresar la tendencia natural a agruparse.”⁵¹

48) DP II xxii, 15 [S 434¹⁻²]. La fuente de Marsilio en este pasaje es Cicerón, *De Inventione* I, 2.

49) GRIGNASCHI, M., “Le problème du contrat social...” p. 73.

50) HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition...* pp. 273.

51) QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970, p. 81.



Ahora bien, ¿qué significa una tendencia natural a la vida suficiente?, ¿es un impulso natural a la vida política?, ¿es una tendencia natural a la sociabilidad, como señala Quillet? Marsilio asume como un principio axiomático que “todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña.”⁵² Esa tendencia natural, que comparte con todos los animales, a la auto-preservación y al rechazo de lo nocivo, es lo que impulsó en el caso de los hombres a desarrollar diversas artes y oficios para suplir una indigencia inicial. En efecto, dice el paduano: “por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aires y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos.”⁵³ Por lo cual, agrega Marsilio, dado que un grupo de hombres dedicados a un solo arte u oficio no puede por sí mismo procurarse la vida suficiente, fue necesario la “recíproca comunicación” entre los hombres, y en efecto, entre los diversos órdenes de la comunidad.

Marsilio en ningún momento recoge la tesis aristotélica del hombre como animal político, y ni siquiera es claro que tal impulso natural a la suficiencia de vida pueda ser interpretado como una “sociabilidad natural”. Más bien, la interacción de los hombres no se explica como un mero efecto de la naturaleza sino que interviene una decisión racional, pues, en virtud de su tendencia a la auto-preservación, comenzaron a desarrollar diversas artes y así, “no pudiendo ser ejercitadas sino por mucha gente, ni mantenerse por su recíproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.”⁵⁴ El “deseo natural” a preservar la vida solo explica una búsqueda de “beneficio” y rechazo de lo “nocivo”. En el caso de los hombres, tal impulso natural demandó una vida en común, la interacción y comunicación recíproca entre los mismos a la par que la intervención progresiva de la acción de la razón y el arte humano para alejarse de los “daños” propios de la condición indigente inicial. En otros términos, ya en la sociabilidad humana convergen ambas “cadenas causales”, la naturaleza y la voluntad humana, de modo que “hubo, pues, hombres asociados para tener una suficiencia de vida, con poder para procurarse las cosas necesarias antes reseñadas, comunicándose las entre sí.”⁵⁵ En efecto, Marsilio insiste en las constantes luchas y disensos entre los hombres que no son refrenados sino hasta la creación de la comunidad política, más que confiar en la sociabilidad humana, se acerca a la célebre descripción hobbesiana del estado

52) DP I iv, 2 [S 16¹⁻³]. En la línea siguiente, Marsilio remite explícitamente como fuente de este principio a Cicerón. (*De Officiis*, I, 4).

53) DP I iv, 4 [S 18⁵⁻¹²].

54) DP I iv, 3 [S 18¹²⁻¹⁵].

55) DP I iv, 5 [S 19¹³⁻¹⁵].

pre-político como un *bellum omnium contra omnes*,⁵⁶ para ambos autores la única garantía de la paz es la institución de la ley.

En la teoría marsiliana, el poder político no aparece como una dimensión natural del hombre, sino como una invención o creación humana a partir de la experiencia y el ejercicio de la razón. Marsilio distingue claramente la *forma natural de dominación* paternal propia de la familia, dónde gobierna la “omnímoda voluntad” del *paterfamilias*, de la *forma política de dominación* dónde gobierna la ley como expresión de la voluntad de la *universitas civium*. Todos convienen y consienten en la institución de la *civitas* porque se configura como la única forma de asociación humana que les permite alcanzar su fin más perfecto, el logro de la vida buena “en este mundo” a partir de la realización de su potencialidad racional en el ejercicio “de las facultades prácticas y especulativas del alma”. En este sentido, podemos afirmar que la comunidad política para Marsilio es un “artificio”, una creación voluntaria de los hombres. Es cierto que paradójicamente Marsilio parecería sostener lo contrario cuando trae a colación pasajes de la *Política*, tales como: “por naturaleza hay en todos un impulso a esa comunidad, se entiende civil,”⁵⁷ “todos los hombres son llevados a ella a impulsos de la naturaleza con vistas a ese fin.”⁵⁸ Sin embargo esta paradoja es aparente, esas afirmaciones en el contexto de la argumentación no pretenden defender alguna versión de la tesis aristotélica de la naturalidad del orden político. Solo implican que, según Marsilio, está en la naturaleza humana buscar los beneficios y ventajas para preservar la vida, y en virtud de ese impulso natural, todos los hombres racionales, “no tarados ni impedidos por otra razón”, tendrán suficientes razones prudenciales, y no morales, para elegir una vida civil, capaz de erradicar los daños ocasionadas por las discordias y luchas propias de un orden social no regulado por la ley. En este sentido, frente a la naturalidad del impulso por la vida suficiente, la *civitas* no es un resultado *inmediato* de esa tendencia natural, sino más bien una respuesta *mediata*: la elaboración, específicamente humana, de ese producto del arte y la razón que es la comunidad política, con sus partes u oficios perfectamente distinguidos.

De todos modos, que la institución de la *civitas* sea obra de un acto de voluntad humana y en este sentido se configure como un “producto artificial”, no es un elemento suficiente para identificar tal caracterización con un origen contractual de la comunidad política. En primer lugar, aún cuando implique la idea de “acto voluntario”, en Marsilio la “artificialidad” de la comunidad política no es una consecuencia necesaria de que no existan amos ni esclavos “por naturaleza”, sino que tiene que ver más con que efectivamente en la historia

56) Mientras que Marsilio advierte una mera eventualidad, un estado latente o hipotético de luchas y conflictos, Hobbes la explica mediante una consideración antropológica negativa acerca de los hombres.

57) *DP* I xiii, 2 [S 70²⁰⁻²¹].

58) *DP* I iv, 3 [S 18¹⁻²].

su institución fue producto del “arte humano” y el ejercicio de la razón. En segundo lugar, tal acto voluntario tiene a la base una tendencia natural de los hombres a la vida suficiente, y no la voluntad de individuos aislados, por lo cual tampoco aparece la idea típicamente contractualista de una “ruptura” con la naturaleza a partir de la institución de la comunidad política.

III. Marsilio establece en el *Defensor Pacis* una teoría del consentimiento en la cual la correcta institución del orden político supone el gobierno de leyes públicas establecidas con el común acuerdo de todos los ciudadanos. Por otro lado, el acuerdo voluntario entre los hombres para regular la vida en común cumple un rol fundamental en la descripción del proceso que dio lugar a la comunidad política. En efecto, las nociones de consentimiento, consenso o voluntad tienen un lugar significativo en la teoría política de Marsilio. Parecería que aquellos que defienden una interpretación contractualista del *Defensor Pacis* parten de la mera idea de que la *civitas* es creada y conservada voluntariamente por los hombres. Lo cual, es un paso ilegítimo: una teoría del contrato social no se define *tan solo* por la presencia de la figura de un acto libre y voluntario en su origen; sino que ese elemento supone conjuntamente un esquema argumentativo con ciertas características (una terminología específica, un modelo teórico compuesto por dos elementos dicotómicos “estado de naturaleza- estado civil”, una determinada noción de individuo, etc...) que por otro lado, necesitó de un determinado contexto histórico-político para su desarrollo, i.e., la emergencia del estado-nación. Frente al conflicto jurisdiccional entre el poder temporal y el poder espiritual, el *Defensor Pacis* presenta una *scientia civilis* como un discurso racional independiente de la teología, con el objetivo de defender una plena autonomía de la autoridad política originada en el pueblo, cuya legitimidad no es justificada mediante una argumentación típicamente contractualista. Sin embargo, ello no impide ponderar la relevancia del aporte de Marsilio en la comprensión del poder político, no ya como una dimensión natural o divina, sino como una invención de los hombres.

La autora es estudiante avanzada de Filosofía (UBA) y está redactando su tesis de grado sobre la filosofía política de Kant. Participó como expositora en congresos y jornadas, y es integrante de diversos grupos de investigación del Grupo de estudios kantianos radicados en el Instituto de Filosofía. Fue becaria del DAAD y actualmente es becaria estímulo de la UBA. Su área de interés radica en la historia de la filosofía política medieval y moderna, especialmente el pensamiento político de Kant. E-mail: fiotoma@hotmail.com

Recibido: 26 de marzo

Aprobado para su publicación: 3 de junio