

Algunas consideraciones acerca del contractualismo en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua

Fiorella Tomassini / Universidad de Buenos Aires

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 a la base del *Defensor Pacis*, algunos célebres intérpretes 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 s.XIV.

Cualquier versión de la teoría del contrato social tiene como premisa que no hayamos 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) analizaremos 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) intentaremos determinar si en la justificación del orden político, además de una “teoría del consentimiento” Marsilio emplea 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 la misma, reconstruiremos en este segundo apartado como 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, y examinaremos 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 equiparará a la comunidad perfecta, Marsilio señala la necesidad de indagar acerca del origen de la misma. 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 los hombres “se propagaron” para conformar una casa, y dada la continuidad en la propagación hizo falta una multiplicidad de casas que se denominó aldea, la “primera comunidad” o “comunidad primitiva” (De Padua, 1989: I iii, 4) . La perspectiva teleológica no parecería ocupar un lugar predominante, más 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” (De Padua, I iii, 3). Si bien el punto de partida del *Defensor Pacis* es la independencia y autonomía de la comunidad perfecta (Wieland, 2000: 29), 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. 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 (*koinonia*) (Aristóteles, *Pol.* I 1252b), Marsilio sostiene que la primera comunidad es la aldea y no la familia o la casa¹. 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 algun ordenación racional y ley cuasi natural, por el hecho de que así parecía a todos convenir (...) solo con el común dictamen de la razón” (De Padua, I iii, 4) en contraposición al *domus* dónde mandaba el *paterfamilias* “según su omnimoda voluntad” y “sin ley todavía ni costumbre alguna”. Para Marsilio, mientras que en el *domus* el gobierno del padre 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 a la razón. Como señala Nederman (2003), 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.

¹ Este punto es señalado y desarrollado *in extenso* en Nederman (1990)

El elemento decisivo para conformar la comunidad política y asegurar la paz en vistas a la vida suficiente 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” (De Padua, I xi, 3), mediante la cual se delimitarán las partes de la ciudad a partir de las artes y oficios de los hombres. 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 *civitas*, la fuente de la cual procede la ley, la *auctoritas legislativa*, es la voluntad del legislador humano. Y 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” (De Padua, I xii, 5), Marsilio sitúa la causa eficiente de la ley, y con ello el origen del poder político, en el pueblo, que se identifica con la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*) o bien su parte prevalente (*valentior pars*). 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, según Marsilio, distinguir un buen gobierno: “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” (De Padua, I, ix, 5). Por consiguiente, si el criterio de un buen gobierno radica en el consenso, acuerdo o consentimiento de los súbditos, solo puede denominarse como tal a un régimen republicano, en el cual “todo ciudadano participa de algún modo en el gobierno o en el poder consultivo, según el grado, haberes y condición del mismo, mirando al común bien y de acuerdo con la voluntad y consenso de los ciudadanos” (De Padua, I, viii, 3).

Como habíamos 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” (De Padua, I xii, 6), 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” (De Padua, I xii, 6). Marsilio señala 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 Padua, I xiii, 8). 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.

II.

Hasta aquí hemos 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 su *voluntad* (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.

Grignaschi (1962) no duda en defender una teoría del contrato social en el *Defensor Pacis*, que específicamente encuentra en el capítulo xxii de la *Dictio* II dónde Marsilio señalaría que los hombres se reunieron voluntariamente para constituir la ciudad. También Miethke (1993) asocia la mera idea de la constitución de la comunidad política mediante un acto voluntario con una teoría contractualista.

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 Marsilio. En efecto, Höpfl y Thompson (1979: 935) 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, examinaremos 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.

(i) 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. Bobbio (1985: 94) 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 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, 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 lógico y no cronológicamente.

Sin embargo, como ya hemos señalado, Marsilio se aleja asimismo del modelo tradicional dado que no comparte 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 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. 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 un código público, aparecen ya en los antecedentes de la comunidad política, 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. 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. 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.

(ii) La figura de *acuerdo o contrato* entre los individuos para crear la sociedad política

Dado que 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, podría interpretarse que la misma es el resultado de una agregación o *congregatio* de individuos que deciden instituir una comunidad política. Así, su institución 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 dónde 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. La idea de derecho *subjetivo* como una atribución o facultad que le corresponde a un individuo no existía en el horizonte teórico-conceptual del s. XIV, sino que recién aparece a principios del s. XVII con la teoría iusnaturalista de Francisco Suárez (1967), 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”. 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, donde la idea de la vida humana es presentada como el ejercicio de derechos individuales. Por consiguiente, el concepto de individuo como un agente libre dotado de derechos excede el marco filosófico de Marsilio.

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 ello 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 otra parte 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 primera vista son incompatibles con el esquema argumentativo contractualista. Por ejemplo señala que “la ciudad es como una naturaleza animada o animal” (De Padua, I ii, 3), 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. En el modelo teórico del contrato social el individuo como unidad mínima del estado prepolítico precede lógicamente al cuerpo civil. Por el contrario, desde la 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*”. A su vez, las partes no tienen una existencia autónoma, existen y se definen en función del todo orgánico. Por lo cual afirmamos con Castello (2002: 91): “si en este modelo se ha inspirado la solicitud humana al instituir la *civitas* y sus partes, las cuales guardan entre sí una proporción semejante a la constitución natural del animal, cabría decir que las partes componentes de la *civitas* en modo alguno pueden ser anteriores e independientes como para dar origen al todo mismo: en tal sentido, sería imposible hablar de individuos autónomos capaces de fundar el cuerpo social”.

(iii) 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.

En el relato de la génesis de la *civitas* 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.

Ahora bien, ¿qué significa tal tendencia natural a la vida suficiente? 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” (De Padua, I iv, 2). 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.

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. El “deseo natural” a preservar la vida se agota en 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. Es decir que ya en la sociabilidad humana convergen ambas “cadenas causales”, la naturaleza y la voluntad humana. De hecho 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 pre-político como un *bellum omnium contra omnes*, 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. De todos modos, que la institución de la *civitas* sea obra de un acto de la 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 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 presenta en el *Defensor Pacis* una teoría del consentimiento donde 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 cumplen un rol fundamental en la teoría de Marsilio, sin que por ello apele a un mecanismo del contrato social. Parecería que aquellos que defienden una interpretación contractualista del pensamiento político de Marsilio 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. El *Defensor Pacis* presenta una *scientia política* como un discurso racional independiente de la teología con el objetivo de defender una plena autonomía del poder temporal situado en el pueblo, Marsilio no se pregunta por la *justificación* del orden político, sino por su *correcta institución* en vistas al fin más perfecto de los hombres. Con lo cual tiene cierto asidero el veredicto de Quillet (1970: 80) “el contrato social desde la perspectiva marsiliana es un término completamente anacrónico, no se encuentra trazo alguno en el *Defensor Pacis*”.

Bibliografía

- Castello Dubra, J. (2002). *Teoría, experiencia y preceptiva políticas en la filosofía política de Marsilio de Padua* (tesis doctoral), Buenos Aires.
- Grignaschi, M. (1961). "Le problème du contrat social et de l'origine de la "civitas" dans la scolastique", en *Album Émile Lousse Bd.1*, Louvain.
- Höpfl H., Thompson M. (1979). "The History of Contract as a Motif in Political Thought", en *The American Historical Review*, Vol. 84, No. 4, pp. 919-944.
- Marsilio de Padua (1989). *El defensor de la paz*, Buenos Aires, Tecnos.
- Miethke, J. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos.
- Nederman, C. (1990). "Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's Defensor Pacis", en *The Western Political Quarterly*, Vol. 43, No. 4, pp. 699-717.
- Quillet, J. (1970). *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris.