

# Figura y función del gobernante

Julio A. Castello Dubra

en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua

Marsilio de Padua es un autor que se ha ganado un lugar definitivo dentro de la historia del pensamiento político. La variada gama de interpretaciones sobre la obra de Marsilio, la diversidad de enfoques con los que se la ha abordado, y hasta el hecho de que pueda contarse con una traducción de su obra a las más importantes lenguas modernas, testimonian el puesto que ha adquirido no sólo dentro de los estudios medievales, sino también, hasta cierto punto, dentro de la historia del pensamiento político occidental.

Una primera etapa de los estudios marsilianos estuvo caracterizada por un amplio debate sobre la presunta modernidad de Marsilio. Soberanía popular, contractualismo, división de poderes, positivismo jurídico, casi la mayor parte de los conceptos que hacen al ideario de la filosofía política moderna quisieron ser retrotraídos de alguna manera a él. Como era de esperarse, a esta etapa inicial le correspondió una consecuente revisión crítica de todas estas atribuciones, poniendo el acento en su especificidad histórica a la luz del contexto político y doctrinario de su tiempo. De esta visión resultó una imagen de Marsilio mucho más modesta, un Marsilio mucho más medieval y menos disonante de sus contemporáneos, encarnado en su época y, también, limitado por ella, hasta el punto de reducir su figura a la de un ideólogo del poder político del Emperador en disputa con el papado. Se ve fácilmente que a la base de una abstracta polémica entre la modernidad y la medievalidad de Marsilio se esconde una falsa opción: sólo se rescata el valor filosófico de Marsilio en la medida en que anticipa el pensamiento político moderno; la inserción de Marsilio en su contexto histórico reduce su obra a una función puramente ideológica.

En este trabajo procuraremos relevar los tópicos más importantes en relación con la figura del gobernante y el sentido y los alcances de su función, tal como se presentan en la estructura argumentativa de la primera sección de *El defensor de la paz*. Para ello, vamos a referirnos brevemente al contexto histórico y doctrinario de la obra (I); explicaremos la ubicación de la figura del gobernante dentro del tratamiento de las partes de la comunidad política, esto es, la justificación de la necesidad del gobernante (II); nos ocuparemos de la exigencia de que el gobernante se subordine a la ley (III); la preferencia por el mecanismo electivo de gobierno (IV); cuál sea la autoridad de institución del gobernante (V); la posibilidad de suspensión o destitución del mismo (VI) y, finalmente, la unidad del gobierno y de la comunidad política (VII).

## I. Contexto y circunstancias de la obra

En junio de 1324 se termina de escribir en París un tratado que circula anónimamente bajo el título de *El defensor de la paz* (*Defensor pacis*). Aunque su autor no se da a conocer, insinúa su origen paduano. Apenas dos años más tarde, al difundirse su nombre, el *magister artium* Marsilio de Padua prontamente huye de París y se refugia en la corte de Luis de Baviera, a quien la obra estaba expresamente dedicada.

La obra toma partido en la que sería una de las últimas manifestaciones del conflicto político entre papado e Imperio. Como es sabido, el trono del Sacro Imperio Romano-germánico era electivo: siete príncipes –cuatro nobles y tres arzobispos– de las regiones principales de Alemania elegían al Emperador. En 1314, una elección dividida favoreció a Luis de Baviera, pero el conflicto con el otro candidato, Federico de Austria, no cesó y terminó por resolverse en el campo militar. Luis venció a su contrincante en la batalla de Mühldorf (1322). Después de su victoria, Luis comenzó a actuar sin más como Emperador y a accionar en Italia. Esto constituía, en los hechos, una transgresión de las disposiciones que el papa Juan XXII había expresado en la *Si fratrum* de 1317. En ella declaraba vacante la sede imperial, y amenazaba con penas para cualquiera que se interpusiera en la administración del Imperio, la cual quedaba en manos del papa mientras durara dicha vacancia. En octubre de 1323, el papa intima a Luis a deponer su actitud y lo emplaza a comparecer ante él. Expirado el plazo, Luis es excomulgado. El 22 de mayo Luis responde con un manifiesto en Sachsenhausen, en el que acusa al papa de perturbar la paz y desconocer los derechos del Imperio, y denuncia a Juan por la grave herejía en que recae en sus polémicas tesis sobre las posesiones temporales de Cristo. Es probable que, a esta altura, Luis

se estuviera apoyando ya en el asesoramiento de los franciscanos espirituales enfrentados con Juan XXII en la querrela sobre la pobreza evangélica.<sup>1</sup>

La obra de Marsilio está motivada, pues, por una circunstancia histórica muy precisa y en referencia a un conflicto político concreto. Sin embargo, se trata de algo más que de un panfleto político de un simple publicista. La obra representa la reacción más enérgica contra una larga tradición de fundamentación doctrinaria de las pretensiones políticas del papado. Y ello, porque al fondo del conflicto hay bastante más que una circunstancial disputa de poder. Se trata del problema que domina y caracteriza al pensamiento político medieval: el conflicto de jurisdicción entre el poder temporal y el poder espiritual. Se interpreta mal el problema si se lo formula en términos de la disputa entre *Iglesia y Estado*. En primer lugar, porque la noción misma de Estado es un concepto específicamente moderno y una realidad histórica que sólo trabajosamente se abrirá paso con la declinación de la Edad Media; en segundo lugar, porque la posibilidad de concebir *separadamente* ambas esferas significa ya la disolución misma del problema. Precisamente lo característico de la cosmovisión medieval es la convicción, fuertemente arraigada, de la pertenencia a una comunidad universal: la cristiandad. El problema consiste, por tanto, en la competencia entre dos fuerzas en idénticas condiciones de aspirar a regir la sociedad cristiana, el poder secular de los reyes, príncipes y gobernantes *fieles*, y el poder espiritual de la jerarquía eclesiástica.

El *Defensor pacis* se propone, pues, combatir una «perversa opinión», a la cual acusa de ser una «causa de discordia» que «afectó y afecta» al Imperio romano: la doctrina de la plenitud de poder papal (*plenitudo potestatis*), según la cual el pontífice romano tiene la supremacía política sobre todo gobernante temporal; en términos de Marsilio, una «jurisdicción coactiva [esto es, política] universal.» En vista de tal objetivo, el propio Marsilio explica los pasos a seguir: en primer lugar, procederá a establecer sus tesis por demostración racional a partir de principios naturalmente evidentes a todo entendimiento humano; a continuación, confirmará estas cosas que haya creído demostrar con el testimonio de la Revelación y de las autoridades, y, en particular, *refutará* las opiniones adversarias, mostrando sus falencias; por último, se dedicará a recapitular las conclusiones principales extraídas a lo largo de la obra. Estos tres momentos metodológicos se corresponden con las tres *dictiones* o secciones en que se divide la obra. En la primera *dictio*, Marsilio elabora una fundamentación de la legitimidad del poder

---

1. Sobre las circunstancias de la obra de Marsilio y su vida, sigue siendo sumamente completa la obra de Carlo Pincin, *Marsilio*, Edizioni Giappichelli, Torino, 1967. Cf. también Jürgen Miethke, *Las ideas políticas en la Edad Media* (trad. cast.) Biblos, Buenos Aires, 1993, pp. 146-149; Anthony Black, *El pensamiento político en Europa. 1250-1450* (trad. cast) Cambridge, 1996, pp. 83-86.

político secular, a través de un discurso científico, sobre bases puramente naturales, fuertemente inspirado en la *Política* de Aristóteles. Allí es donde encontramos las líneas generales de la filosofía política natural de Marsilio. En la segunda, somete a revisión los fundamentos escriturarios en que pretende apoyarse la doctrina propapal, y reformula uno a uno todos los aspectos que conciernen al gobierno interno de la Iglesia. Por eso encontramos allí la *eclesiología* de Marsilio. Finalmente procede a enumerar las verdades o proposiciones principales que han de tener en cuenta y poner firmemente en práctica tanto los gobernantes como los gobernados para poder vivir en paz, por lo cual el tratado que las contiene ha de llamarse precisamente *Defensor de la paz*.

## II. De la comunidad política y sus partes a la parte gobernante

El *Defensor pacis* arranca con la noción de paz. Esta es presentada como la condición óptima deseable para todo régimen político, de la cual proceden los mejores frutos y ventajas. Correlativamente, la discordia, su contrario, será la condición de la cual provendrán las peores consecuencias para los regímenes políticos.<sup>2</sup> Como la paz es definida como la buena disposición de la comunidad política que le permite a cada una de sus partes desempeñar adecuadamente su función –tal como la salud en el animal–,<sup>3</sup> consecuentemente habrá que investigar qué es la comunidad política, cuáles y cuántas son sus partes, y sus causas y su ordenación recíproca.

A la hora de definir la comunidad política, Marsilio parece simplemente remitirse a la definición aristotélica de *pólis*: «la comunidad acabada [*perfecta*] que tiene el término de la autosuficiencia, lo que significa, en consecuencia, que ha sido hecha ciertamente con vistas al vivir, pero que existe con vistas al vivir bien».<sup>4</sup> Por más que Marsilio cite y glose el texto aristotélico, seguirá una dirección bastante lejana a la de Aristóteles. Al decir que la *pólis* existe con vistas al «vivir bien» (*eû zên*), Aristóteles quería destacar la especificidad de la *pólis* respecto de las comunidades antecedentes: la casa y la aldea. El fin de la *pólis* no es la mera subsistencia respecto de las necesidades vitales que ya podía obtenerse en aquéllas, sino algo superior: la suficiencia o *autárkeia* que corresponde a la vida conforme a la virtud o *areté*. Marsilio, por cierto, no elude explicar la diferen-

2. Cf. Marsilio de Padua, *Defensor pacis* (ed. R. Sholz). Hansche Buchhandlung, Hannover, 1932, I i, 1-2, pp. 1-4.

3. Cf. *idem*, I ii, 3, pp. 11-12.

4. Cf. *idem*, I iv, 1, p. 16; cf. Aristóteles, *Política* I 2, 1252b27-30.

cia entre el «mero vivir» y el «vivir bien». Por eso comenta el texto aristotélico señalando que quienes viven «civilmente» (*civiliter*) no sólo viven –cosa que también hacen las bestias y los siervos–, sino que viven bien, esto es, se desempeñan en las obras liberales, que implican el ejercicio de las facultades prácticas y especulativas del alma. Sin embargo, pese a esta distinción, Marsilio encarará el grueso de toda su ulterior argumentación no tanto en función del concepto ético y normativo del vivir bien aristotélico, sino en función de un concepto mucho más elemental y de carácter primario: el de la suficiencia de la vida.

En efecto, Marsilio parte de un principio fundamental, que considera «naturalmente evidente» a todo entendimiento humano, del cual se deriva todo lo que habrá de demostrar. Según este principio, «todos los hombres –no corrompidos o impedidos de otra manera–, apetecen naturalmente la vida suficiente, y de allí también rehuyen y se apartan de lo nocivo.»<sup>5</sup> Que se incluyen necesidades elementales de la vida lo corrobora el hecho de que el principio vale, en rigor, no sólo para el hombre sino para todo el género *animal*.<sup>6</sup> A partir de esta apetencia por la suficiencia de la vida explicará Marsilio la génesis de la comunidad política misma. Todos los hombres tienen una inclinación natural hacia la vida suficiente. Pero el hombre se halla en una condición inicial de indigencia: de naturaleza corruptible, desnudo, indefenso ante las inclemencias del tiempo o ataques externos, etc. Por ello, fue necesario que con su *razón* forjara diversos géneros de artes u oficios, con los cuales remediar dichas carencias. Como el desarrollo de esas artes implica el concurso de muchos hombres y la comunicación y participación recíproca entre ellos, los hombres «se congregaron» en la comunidad política. Aquella diversidad de artes u oficios no resulta ser otra cosa que la perfecta distinción de las «partes» u oficios de la comunidad acabada o comunidad política.<sup>7</sup>

Es significativo el hecho de que en Marsilio no se halla explícito –como en la mayoría de los autores medievales que conocen la *Política*– el *locus* de que el hombre es un *animal naturaliter politicum*. Marsilio más bien insiste en que en el hombre hay un *impulso* natural hacia la comunidad política. Más precisamente, el hombre tiende naturalmente hacia la suficiencia de la vida, pero *sólo en la comunidad política* puede alcanzarla. La comunidad política es aquella en la cual se ha consumado el proceso de diferenciación de sus partes componentes o, si se quiere, de la especialización de las tareas. Por ello, la comunidad política representa el cuadro completo o acabado de las diversas artes y disciplinas humanas

5. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I iv, 2, pp. 16-17.

6. Así lo indica la fuente de la que Marsilio lo extrae: Cicerón, *De officiis* I iv.

7. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I iv, 5, p. 19; I v, 3, pp. 21-22.

que son necesarias para cubrir el arco total de los requerimientos de la vida suficiente.

Marsilio establece así una peculiar articulación entre la naturaleza y la razón humana en la explicación de la institución de la comunidad política. A la base de la comunidad política hay un impulso y una necesidad naturales. Pero ello no quita que ella sea propiamente resultado de una institución racional. El arte y la razón humanos ejercen su acción allí donde la naturaleza humana se revela indigente, en el marco del principio aristotélico de que el arte, o bien perfecciona algunas cosas que la naturaleza no puede obrar, o bien la imita.<sup>8</sup> Por eso dirá Marsilio que su investigación no concierne a las causas naturales del vivir –de lo cual se ocupa la ciencia natural, que trata de plantas y animales–, sino de cómo esas causas naturales reciben su acabamiento y perfección por obra del arte y la razón, por las cuales vive el género humano.<sup>9</sup>

Tal como lo explica Marsilio, esta acción del arte y la razón humanos se aplica a imponer una medida o «temperamento», a restablecer un equilibrio en algún aspecto de las acciones y pasiones humanas. Así, para moderar las acciones y pasiones de la facultad nutritiva del alma –las necesidades de alimento y bebida–, dice Marsilio, fueron inventadas las artes de la agricultura y la actividad pecuaria, las cuales dieron lugar a aquella parte de la comunidad política que es el *campesinado*. Similarmente, para moderar las acciones y pasiones de nuestro cuerpo en relación con la influencia del medio externo, fueron inventadas las artes «mecánicas», v.g., la manufactura textil e indumentaria, la construcción, etc., que dieron lugar a la parte del *artesano*. Por otra parte, puesto que la comunidad requiere de un medio de defensa ante la agresión externa, y también para reprimir la injusticia o la rebelión interna, se hace necesaria una parte *militar* encargada de estas funciones. Así es como Marsilio va efectuando una suerte de deducción de cuáles y cuántas son las partes componentes de la comunidad política.<sup>10</sup>

Es en el marco de esta deducción donde debe entenderse la explicación marsiliana del sentido y la función de la figura del gobierno. De los actos humanos en los que interviene el conocimiento o el deseo, Marsilio distingue los actos *inmanentes*, que no van más allá del agente que los realiza, y los actos *transitivos*, que, como su nombre lo indica, trascienden hacia un sujeto distinto de quien los realiza, y que se ejercen, por lo general, a través de un miembro exterior e implicando un movimiento según el lugar.<sup>11</sup> Más precisamente, Marsilio caracterizará

8. Cf. Aristóteles *Fís.* II 8, 199a15-7; Marsilio lo cita en *op. cit.*, I xvii, 9, p. 117<sup>25-26</sup>.

9. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I v, 2, p. 21.

10. Cf. *idem*, I v, 6-9, pp. 23-25.

11. Cf. *idem*, I v, 4, p. 22.

estos actos por el hecho de que algunos de ellos *puede redundar en beneficio o perjuicio de un otro*. Ejemplos de este tipo de actos son el homicidio, robo, rapiña, falso testimonio, etc.<sup>12</sup> No hace falta aclarar que justamente actos de este tipo son los que caen bajo la competencia de la ley humana.<sup>13</sup> Precisamente la acción de la parte gobernante se abocará a la «moderación» de este tipo de actos, en vista de las consecuencias que de ellos podrían derivarse:

Para moderar los excesos de los actos procedentes de las virtudes motoras a través del conocimiento y el deseo, que hemos llamado transitivos, y que pueden redundar en beneficio o en perjuicio o injuria de alguien distinto de quien los realiza y en relación con el presente estado en este mundo, fue necesario establecer una parte u oficio, por la cual los excesos de tales actos sean corregidos, y reducidos a la debida proporción; pues de otro modo, a partir de ellos se producirían luchas, de allí, la separación de los ciudadanos, y, finalmente la corrupción de la ciudad y la privación de la vida suficiente. Esta parte es llamada por Aristóteles «judicial» o «deliberativa», es decir, consultiva –junto con los que están a su servicio–, y su finalidad es regular la justicia y conveniencia común.<sup>14</sup>

La primera observación que cabe hacer es que Marsilio concibe la tarea de la *pars principans* básicamente como una función *judicial*. El gobernante o *principans* es, ante todo, *index*. Si bien aquí esta parte está designada como *iudicialis* o *consiliativa*, esto se debe más bien al fiel seguimiento de los términos de la versión latina de la *Política*. Tal como Marsilio lo explica, evidentemente la acción que la parte gobernante lleva a cabo es la administración de justicia: su función es intervenir en la corrección de actos contenciosos y disponer lo justo y lo conveniente. Más adelante Marsilio concederá igualmente a esta parte gobernante-judicial la tarea ejecutiva de designar las restantes partes de la comunidad política. Como se ve, el pensamiento político de Marsilio no contempla una clara separación entre lo que denominaríamos poder judicial y poder ejecutivo, aunque sí veremos que perfigura una clara distinción entre éste poder ejecutivo instrumental y un poder legislativo o deliberativo por el cual es designado y del cual depende.

El tipo de justificación que Marsilio hace de la figura del gobierno merece un capítulo aparte, si se lo compara con las líneas generales de la tradición precedente. Desde la tradición aristotélica era usual establecer la necesidad del gobierno a partir del fin natural del hombre. Así Tomás de Aquino, en su *De regno* había formulado, con el aparente propósito de caracterizar la noción de *rex*, toda una fundamentación de la necesidad del poder político. A partir del fin del hombre, en cuanto ser «naturalmente sociable y político», se deduce la necesidad de un

12. Cf. *idem*, II viii, 3, p. 222-223.

13. Cf. *idem*, II ii, 4, p. 147; II viii, 5, p. 224.

14. Cf. *idem*, I v 7, pp. 23-24.

«*rector*» que conduzca a la multitud a su fin respectivo, el bien común.<sup>15</sup> Análogamente Dante, a partir del fin universal del género humano, deduce el único *medio* adecuado a tal fin: la paz universal, la cual requiere del Imperio universal. En todo caso, la posición de Marsilio parecería más cercana a cierta tendencia agustinizante: la perversidad que afecta a la naturaleza humana después de la caída hace necesaria la acción netamente represiva de un Estado cuya existencia es una consecuencia y un remedio del pecado original. Pero aun allí la reprobación de los actos a reprimir tiene connotaciones morales fundadas en una perspectiva teológica. Por el contrario, Marsilio no llega a la justificación del gobierno a partir de un planteo de máxima sobre el fin último del hombre, sino a partir de un planteo de mínima sobre las condiciones indispensables para garantizar la continuidad de la asociación de los hombres. La función represiva del gobierno no parece estar planteada en términos éticos: no se dice que el desborde de los actos transitivos debe ser evitado porque sean intrínsecamente malos o inmorales –cosa que tampoco se niega o, en todo caso, queda fuera de cuestión–. Lo pertinente para el planteo marsiliano está dado por las *consecuencias* de estos actos para la preservación de la convivencia entre los hombres y, en tal medida, para la *permanencia* de la comunidad política. Marsilio explica esto en una secuencia de implicaciones que reitera varias veces a lo largo de la obra, en pasajes decisivos: *si los actos transitivos de los hombres no son llevados a la medida o el temperamento conveniente*, o, lo que es lo mismo, *si no son reducidos a la «equidad» o proporción debida bajo una «regla de justicia», podrían sobrevenir luchas y disputas entre los hombres, a partir de ellas, la división o separación entre los ciudadanos, de allí la disolución de la comunidad política misma y, consecuentemente, la privación de la suficiencia de la vida.*<sup>16</sup>

Es preciso detenerse en algunos elementos de esta serie de implicaciones. Como hemos visto, Marsilio plantea la moderación de los actos transitivos dentro del marco general del completamiento o perfeccionamiento de las condiciones naturales. Análogamente a como las artes de la alimentación perfeccionan o complementan las necesidades naturales de la parte nutritiva del alma, el exceso o la falta de medida en los actos transitivos requiere un similar temperamento. Sin embargo, la analogía no es fácilmente aplicable, porque mientras que la primera clase de actos se debe a causas *puramente naturales*, la de los restantes implican la intervención del conocimiento y el deseo específicamente humanos. Es muy probable que Marsilio esté efectuando una peculiar adaptación del concepto aristotélico de *justicia correctiva* tal como está expuesto en la *Ética Nicoma-*

15. Cf. *De regno* I, 1 [449a ss.].

16. I iv, 4, p. 18; I v, 7, p. 24; I xv, 6, p. 89; I xvii, 3, pp. 113-114; I xix, 12, p. 135; II ix, 12, p. 243.

*quea*. A partir de la idea de que la justicia es una virtud que se ejerce con relación a otro, y en combinación con el concepto de justicia política o legal, Marsilio concibe «lo justo» como la «igualdad» o proporción debida –en este caso, la media aritmética– que debe guardarse en las acciones que involucran un trato, comercio o intercambio con otro.

Marsilio atribuye a la ausencia de esta medida el origen de «luchas» (*pugnas*) «contenciones», «injurias» que traerían aparejadas la «separación» entre los integrantes de la comunidad política. El aparente énfasis en lo *inevitable* del surgimiento de estos conflictos ha hecho pensar a algunos autores en la comparación con Hobbes.<sup>17</sup> Sin embargo, aunque Marsilio desde un comienzo tiene en vista los ejemplos históricos y contemporáneos de las luchas intestinas que debilitan a los pueblos y hacen perecer a las comunidades, no es menos cierto que, desde el punto de vista teórico de su argumentación, atiende especialmente a la *eventualidad* de dichos conflictos. De allí que Marsilio muchas veces exprese el surgimiento de estos conflictos en un modo condicional: de no cumplirse con la debida regulación de los actos transitivos, *podrían sobrevenir* luchas y disputas entre los hombres.<sup>18</sup> Es esta eventualidad de los conflictos o, más bien, de sus consecuencias, lo que funda la necesidad de la acción de la parte gobernante. Si bien, hasta allí, quizá no hay diferencia relevante con Hobbes, Marsilio no avanza más allá de ese punto como para pronunciarse con toda una antropología negativa.

Marsilio alude a las potenciales consecuencias de los conflictos en términos de la «separación de los ciudadanos» o, lisa y llanamente, la «separación entre los *hombres*».<sup>19</sup> La aparente fragilidad de los vínculos sociales podría sugerir la escasa o nula naturalidad de los mismos, y la «separación» entre los integrantes de la comunidad política podría entenderse como el retorno aun estado pre-político. Ello podría prestar apoyo a las interpretaciones contractualistas de Marsilio. Sin embargo, la amenaza de la «separación» tiene en Marsilio un significado muy preciso: la consecuencia de la generalización de los conflictos es la *disolución del régimen político (politia)* y, en cuanto tal, la pérdida del beneficio del mutuo intercambio de obras y perfecciones provenientes de las diversas artes y oficios que nuclean la comunidad política. Por ello, en último

17. Cf. Alan Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1951, p. 52.

18. Los pasajes en que se refiere al surgimiento de estas luchas en términos de un pasado histórico efectivo son: Marsilio de Padua, *op. cit.*, I iv, 4, p. 18<sup>16-17</sup>: «... eveniunt contenciones et rixe ...»; referido expresamente al «*Ytalicum regnum*»: I xix, 12, p. 135<sup>13</sup>: «iniurie ac contenciones eveniunt».

19. Para «*separacio civium*» cf.: Marsilio de Padua, *op. cit.*, I v, 7, p. 24<sup>3</sup>; I xix, 12, p. 135<sup>15-16</sup> (en I xvii, 5, p. 116<sup>6</sup>: «*civium seccio et opposicio*»; para «*separacio hominum*» cf.: Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xv, 6, p. 89<sup>21</sup>; I xvii, 3, p. 114<sup>3</sup>; II ix, 12, p. 243<sup>9-10</sup>. Cf. en I iii, 4, p. 15<sup>10</sup>.

término, la consecuencia última de la serie de implicaciones es la *privación de la suficiencia de la vida*. Marsilio está haciendo suyo, aunque de una forma peculiar, el tópico aristotélico en torno de las condiciones que aseguran la *permanencia* o estabilidad de la comunidad política, tal como surge especialmente de los libros de la *Política* que tratan sobre la *stásis* o sobre las causas de corrupción de los diversos regímenes políticos.

Por último, cabe señalar, una vez más, que el objetivo último al cual atiende la regulación de los actos transitivos, no es un elevado ideal de virtud congruente con los alcances del «vivir bien» aristotélico, si no la modesta suficiencia de la vida, la capacidad de bastarse a sí mismo en la satisfacción de la totalidad de las necesidades de la vida. La preservación del vínculo social y la permanencia del régimen político se orientan a la consecución de tan primario fin.

Al concebir la acción de gobierno bajo los términos de la administración de justicia sobre actos contenciosos, Marsilio debe adjudicarle igualmente una correspondiente fuerza con la que aplicar la sanción y el castigo. La parte gobernante de la comunidad política cuenta con una *potestas coactiva*. De hecho, cuando Marsilio explica la necesidad de una fuerza armada no sólo se refiere a la defensa ante la agresión externa, sino también a la represión sobre los «injuriosos».<sup>20</sup> Más adelante, al referirse a las disposiciones o cualidades personales exigibles para el gobernante, añadirá a estos requerimientos subjetivos el contar con un «órgano extrínseco» para ejecutar las sentencias sobre los rebeldes y desobedientes por medio de una potencia coactiva.<sup>21</sup> El gobernante es, pues, aquel que dispone del poder de coerción. De aquí en más habrá que tener presente que para Marsilio, *autoridad política es sinónimo de autoridad coactiva*. El poder político del gobernante cuya causa o fuente última intenta establecer la primera *dictio* no es el del príncipe en cuanto concedor de la ley, en cuanto hombre prudente o moralmente virtuoso, sino el «príncipe en acto» y éste es el que dispone de la potencia coactiva.<sup>22</sup> El gobierno temporal que en la segunda *dictio* se le negará al sacerdocio, y al cual, por el contrario, el sacerdocio debe estar sometido, es el de aquel que gobierna según un *iudicium coactivum*.

Frente a una tradición medieval que ha argumentado la función del gobierno a partir de su fin, y que ha elaborado el perfil de la acción del gobernante sobre la base de sus condiciones o virtudes morales, Marsilio pone el énfasis en el aspecto externo de una función represiva de actos con consecuencias negativas para la estabilidad del régimen político. Pero esto no significa que Marsilio iguale

20. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I v, 8, p. 24.

21. Cf. *idem*, I xiv, 8, p. 82.

22. Cf. *idem*, I xv, 1, p. 84<sup>30</sup>-85<sup>6</sup>.

la acción de gobierno a un mero acto de fuerza. La represión de los desbordes de los actos transitivos implica una coacción ejercida conforme a una regla o norma de justicia. Marsilio insistirá largamente en que el gobernante debe actuar siempre conforme a leyes. Por lo demás, la *potestas coactiva* que ejerce el gobernante es *legítima* en la medida en que deriva del principio del que debe proceder. El fundamento último de la coactividad residirá en la figura del legislador humano o la «corporación de la totalidad de los ciudadanos o su parte preponderante [*universitas civium aut eius valentior pars*]». Precisamente porque la acción de gobierno está concebida como un acto de fuerza ejercido con un fin entendido en términos estrictamente políticos es que en su planteo surge la pregunta por la *legitimidad* del ejercicio de la acción de gobierno.

### III. La acción de gobierno y la ley

La noción de ley juega un papel fundamental en la economía argumentativa del *Defensor pacis*.<sup>23</sup> Apenas señalada la función de la parte gobernante, se prescribirá que su acción debe hacerse conforme a la ley. En el capítulo diez de la primera *dictio*, Marsilio dará su célebre definición de ley, en la cual recoge tanto el aspecto *material* de la misma –en cuanto constituye un conocimiento verdadero de lo justo y de lo injusto– como su aspecto *formal* –en cuanto es formulada como un precepto *coactivo*–. En el capítulo siguiente, Marsilio se ocupa de explicar la finalidad de las leyes.

La ley es presentada como un elemento necesario para asegurar la equidad y la justicia de los actos judiciales de la parte gobernante. Y ello porque esta acción supone *tanto* una «recta afección» o inclinación de parte del juez, *como* un conocimiento verdadero de la cosa a juzgar. Sus opuestos, esto es, una inclinación perversa o un defecto de conocimiento o ignorancia, terminan por corromper los juicios civiles. La ley confiere así a la acción del juez una corrección tanto en el plano *volitivo* como en el *cognoscitivo*. En efecto, por una parte, permite, en primer lugar, que el juicio del gobernante no se vea afectado de un elemento pasional como el odio, amor, o, en general, cualquier tipo de preferencia o parcialidad. La ley «carece de afección perversa», pues, no está concebida en términos particulares como algo beneficioso o perjudicial para el amigo o el enemigo, sino universalmente, en relación a quien actúa civilmente mal o bien. Todo lo que no se halla comprendido en esta universalidad es accidental y ajeno a la ley. Por

23. Cf. Tilman Struve, «Die Rolle des Gesetzes im *Defensor pacis* des Marsilius von Padua» en *Medioevo* VI, 1980, pp. 353-378.

ello, ningún juicio debe quedar librado al arbitrio de quien juzga, sino determinarse según la ley, y enunciarse en conformidad con ella.<sup>24</sup>

Es un tema característico de la *Política* el de la prioridad de las leyes por sobre el gobierno discrecional de los hombres. Aristóteles se preocupa especialmente por establecer que es preferible el régimen de la mejor ley, al presunto régimen del mejor hombre.<sup>25</sup> Este primado de la ley significa, en última instancia, el primado de la razón y, en particular, de una razón práctica cuya expresión última es la justicia misma. Quien defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno «de lo divino y de la razón», pues la ley es «razón sin apetito»; mientras que el que defiende el gobierno del hombre añade este elemento apetitivo o pasional.<sup>26</sup> Por más que se remita a Aristóteles, Marsilio no concibe la supremacía de la ley como el dominio de una racionalidad superior cuya expresión es la justicia misma, sino más bien como un adecuado *instrumento* que garantice la rectitud de una acción judicial cuya necesidad ya ha sido previamente establecida. Y ello, en los mismos términos de la secuencia de implicaciones que ya hemos visto al tratar la función de gobierno: si los actos transitivos de los hombres no fueran reducidos a una medida conveniente, se producirían conflictos y divisiones que podrían culminar en la desintegración de la comunidad política y, consecuentemente, en la privación de la suficiencia de la vida. Para evitarlo se hace necesaria la acción de la parte gobernante, y en función de esa necesidad plantea Marsilio la importancia de que el gobernante actúe conforme a la ley.

Por otra parte, aun habiendo una buena afección o intención de parte del juez, el juicio puede corromperse también por ignorancia. La ley previene contra este defecto, porque «en ella está determinado de un modo casi perfecto qué es lo justo o lo injusto, lo conveniente o lo perjudicial según cada uno de los actos humanos civiles». Ahora bien, el logro de esta determinación es imposible para un solo hombre. Es casi imposible hallar o retener por sí solo todos los actos civiles que están determinados en la ley. En tal sentido, la ley es, para Marsilio, una condensación de la experiencia humana en torno de la mejor determinación de los asuntos humanos civiles, una suerte de «ojo compuesto de muchos ojos».<sup>27</sup> Aquí también, por más que Marsilio se remita a Aristóteles, se encuentra bastante lejos del ideal de la *phrónesis* aristotélica. Marsilio interpreta la acumulación

24. Cf. *idem*, I xi, 1, p. 52<sup>24</sup>-53<sup>9</sup>.

25. De hecho, la ausencia de un gobierno conforme a leyes es característico de ciertas formas de gobierno que se destacan entre las formas desviadas como especialmente corruptas: así, la peor de las democracias es aquella en la que la masa gobierna sin leyes, seducida por un demagogo que tiende a actuar a través de decretos. Cf. *Política* IV 4, 1292a4 y ss.

26. Cf. *Política* III 16, 1287a28-32.

27. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xi, 3, p. 57<sup>3-6</sup>.

de la experiencia política recogida en la ley como si fuera el logro de un saber *técnico* que se perfecciona de lo simple a lo complejo, asimilable a cualquier otro conocimiento relativo a un arte o disciplina teórica.<sup>28</sup> Por eso resultará importante en Marsilio la figura de los *prudentes* o iusperitos, aquellos hombres versados en el conocimiento del derecho que aportarán a la comunidad el conocimiento verdadero de lo justo y de lo injusto, quienes tendrán a su cargo el descubrimiento o la invención de las leyes a presentar al resto del pueblo para su promulgación. Por lo demás, esta tendencia a la cientifización del conocimiento jurídico apreciable en Marsilio quizá refleja la creciente profesionalización del derecho, producto del amplio desarrollo que alcanzaron las Facultades de Derecho en las universidades medievales.

Con la doble consideración del aspecto volitivo y el cognoscitivo queda así confirmada la necesidad de la ley para asegurar la corrección de los juicios de la parte gobernante. La subordinación a la ley implica la exclusión de la afección perversa y la ignorancia que pueden corromper las sentencias del *iudex*. Ahora bien, como, a pesar de todo, quizá es posible que la ley no contemple todos los casos, Marsilio exigirá, de parte del juez, análogas «disposiciones» o cualidades personales para llevar a cabo los juicios en los que el gobernante no pueda determinarse por la ley. Por ello se requerirá de él, por una parte, que dirija su intelecto según la virtud de la *prudencia*, y por otra parte, que conserve la rectitud de su inclinación o afección por medio de la virtud moral y, en especial, por la más importante entre ellas, la *justicia*.<sup>29</sup> La prudencia es necesaria para que el gobernante pueda llevar a cabo su operación propia: el *iudicium iustorum et conferencium civilium*. En efecto, como la ley, en su universalidad, no puede contemplar la totalidad de los casos, o de las circunstancias en las que están envueltos, en razón de la enorme variedad de las cosas humanas en tiempos y lugares diversos, es preciso que el gobernante se dirija por su prudencia en aquellos asuntos que no están contemplados por la ley; cuando el caso estuviere determinado por la ley, sin embargo, deberá regirse por la determinación legal.<sup>30</sup> Por lo mismo, en la medida en que la decisión sobre aquellos casos no previstos por la ley deben ser confiada al *arbitrio* del juez, se requiere la virtud moral de la justicia.<sup>31</sup>

28. Cf. I xi, 3, p. 55<sup>14-15</sup>: «... tam in sciencia iustorum et conferencium civilium, quam in aliis scienciis ...» (destacado nuestro); cf. *ibid.*, p. 55<sup>19-20</sup>: «de invencione veritatis secundum unamquamque artem et disciplinam ...» (destacado nuestro).

29. «Sunt autem futuri principantis perfecti habitus intrinseci duo, separationem non recipientes in esse, videlicet, prudencia et moralis virtus, maxime iusticia. Unus quidem, ut ipsius in principando dirigitur intellectus, prudencia scilicet [...]. Reliquus vero habitus est, quo ipsius rectus extet affectus, moralis virtus scilicet, aliarum maxime iusticia.» (Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xiv, 2, p. 78<sup>15-23</sup>).

30. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xiv, 3-5, p. 79-80.

31. Cf. *idem*, I xiv, 6, p. 81.

#### IV. Las formas de gobierno y sus modos de institución

Marsilio recoge la clasificación aristotélica de las formas de gobierno en «templadas» o justas y «viciadas» o corruptas: en las primeras quien gobierna lo hace con vistas al bien común y en conformidad con la voluntad o el consenso de los gobernados, mientras que en las segundas lo hace mirando el bien propio y al margen de la voluntad o el consenso de sus súbditos. Según se trate del gobierno de uno, de unos pocos, o de muchos, resulta la célebre lista: monarquía regia, aristocracia y *politia*; tiranía, oligarquía, y democracia.<sup>32</sup> Con frecuencia se dice que es propio de Marsilio el añadir al tradicional criterio de la orientación al bien común el del *consenso* de los gobernados. En verdad, podría rastrearse algún antecedente al respecto en Aristóteles: cuando el filósofo clasifica las distintas especies de monarquía, se refiere al hecho de que muchas de ellas cuentan con el asentimiento de sus súbditos, cosa que no pasa, por lo general, en las tiranías.<sup>33</sup> Pero sin duda, Marsilio eleva a un primer plano una mención incidental de Aristóteles, y consume así un doble criterio de diferenciación de las formas templadas y viciadas que parece poner al mismo nivel que la atención al interés común el requisito del consenso de los gobernados. En última instancia, la preocupación de Marsilio apuntará a destacar la preferencia del mecanismo de la *elección* por sobre las otras formas de institución del gobierno.

En efecto, en contraste con una amplia tradición precedente, Marsilio no manifiesta inicialmente un interés particular por el tópico de la mejor forma de gobierno. Cuál sea la mejor de las formas templadas, cuál la peor de todas las viciadas, o el orden respectivo de bondad o malicia de las restantes, es un asunto que deja de lado de su investigación.<sup>34</sup> Por el contrario, una vez repasada la lista de las especies de gobierno, su preocupación central se traslada a las diversas formas de *institución* de la parte gobernante: de su mayor o menor conveniencia para el régimen político se podrá argumentar la causa agente de la cual pueden y deben provenir.<sup>35</sup> Esto significa, en la secuencia argumentativa de la primera *dictio*, que la pregunta por el mejor modo de institución del gobierno culmina con la preferencia, ante todo, de la forma *electiva* de institución, cualquiera sea la especie de gobierno que se trate; de donde surge la pregunta por la *autoridad* que tiene a su cargo la elección y que coincide con la pregunta por la autoridad de institución de las leyes, preguntas ambas a las que se responderá con la figura del legislador humano o la «corporación de la

32. Cf. *idem*, I viii, 3, p. 38-39.

33. Cf. Aristóteles, *Política* III 14, 1284b35 ss.

34. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I viii, 4, p. 38.

35. Cf. *idem*, I ix, 1, p. 39<sup>5-11</sup>; I ix, 3, p. 40<sup>20-23</sup>.

totalidad de los ciudadanos o su parte preponderante» (*universitas civium aut eius valentior pars*).<sup>36</sup>

Marsilio considera, en primer lugar, las formas de institución de la monarquía regia. Tras repasar los cinco tipos de monarquía especificados en la *Política* aristotélica, clasifica los modos de institución de gobierno en voluntarios e involuntarios.<sup>37</sup> Los primeros corresponden, como se ha dicho, a las formas templadas, y los segundos a las viciadas. En el caso de la monarquía, el rey o monarca es instituido o bien por elección, o sin ella. En el primer caso, puede que sea instituido con carácter sucesorio o hereditario, o no; si no lo es, puede ser instituido de por vida para él solo, o por la vida entera de él y alguno de sus sucesores, o bien no de por vida, sino por un período determinado, etc. Para Marsilio, todas estas clases de monarquías regias, tanto las electivas como las no electivas, tienen en común el ser voluntarias, esto es, que se ejercen con el consenso de los súbditos, pero en las no electivas se verifican diversos *grados* de este consenso: las formas no electivas participan en mayor grado de la monarquía real cuanto más se ejercen en conformidad con el consenso de los súbditos y según leyes hechas con vistas al bien común, y se acercan tanto más a la tiranía cuanto se apartan de ambos principios.<sup>38</sup>

Como vemos, no puede establecerse una ecuación directa, como en primera instancia podría haber parecido, entre el consenso de los gobernados y la institución del gobierno por elección: en rigor, para Marsilio cabe hablar de formas no electivas en las que se verifica un cierto consenso de parte de los gobernados. En otras palabras, el consenso de los gobernados es susceptible de *grado*: y el consenso *más pleno* parece ser aquel que se manifiesta precisamente en el mecanismo de la elección, por el cual se instituye el gobierno. La pregunta fundamental es, pues, por la *licitud* de la institución del gobierno, y para Marsilio, la licitud más palmaria e inobjetable es la que resulta de la institución electiva.

Muchos autores se han dejado llevar quizá demasiado por la presunta falta de pronunciamiento sobre la mejor forma de gobierno por parte de Marsilio. Es cierto que Marsilio dice no tomar posición sobre el particular, o bien remitirse a la consideración de Aristóteles. La cuestión de si la monarquía es preferible a la

36. Cf. *idem*, I xii, 2. Sobre el significado inclusivo o restrictivo de los componentes de la fórmula y sus probables referentes históricos –consejos de las comunas italianas, príncipes electores del Sacro Imperio, etc.– ha habido una enorme discusión. He tratado de mostrar, sin perjuicio de las limitaciones históricas de Marsilio, que en la primera *dictio* del *Defensor pacis* hay una argumentación que, a nivel *teórico*, concibe a esta instancia en un sentido ampliamente inclusivo: cf. Julio A. Castello Dubra, «Marsilio de Padua y la teoría de la soberanía popular» en *Patristica et Mediaevalia* XII, 2001, pp. 76-89. Una síntesis reciente sobre la discusión en: Bernardo Bayona Aznar, «La laicidad de la *valentior pars* en la filosofía de Marsilio de Padua» en *Patristica et Mediaevalia* XXVI, 2005, pp. 65-87.

37. Cf. *idem*, I ix, 4, p. 41<sup>o</sup>-43<sup>is</sup>; cf. Aristóteles, *Pol.* III 14, 1284b35 ss.

38. Cf. *idem*, I ix, 5-6, p. 43-45.

aristocracia o la *politia*, y si, dentro de las monarquías, es preferible la electiva a la no electiva, es un asunto, dice Marsilio, que merece una investigación y suscita «dudas razonables»; en todo caso, podrá acordarse que es preferible la institución por elección.<sup>39</sup> Incluso Marsilio se basará en Aristóteles para reconocer que diversos pueblos en diversas regiones o tiempos se disponen a diferentes regímenes políticos, de suerte que no siempre es posible o conveniente adoptar el régimen mejor.<sup>40</sup> Sin embargo, tras esta aparente apertura y flexibilidad de criterios pueden verse algunos indicios que señalarán, si no la preferencia, al menos una prioridad y una importancia mayor de la consideración del régimen monárquico.

Ante todo, cuando Marsilio introduce la consideración de la monarquía regia se refiere a ella como «una de las especies templadas de gobierno, quizá la mejor»<sup>41</sup> Pero lo que es más importante, el hilo conductor del tratamiento de las diversas formas de institución del gobierno parece hacerse preferentemente a través del examen de la monarquía. Marsilio detalla, en primer lugar, las diversas formas de institución de la misma y, a partir de ello, promete aclarar el panorama de las restantes.<sup>42</sup> A las otra especies las despacha con un breve párrafo. Aunque su conclusión sea la preferencia de las formas electivas para todos los tipos de gobierno en general, es evidente que su interés se agota en el caso de la monarquía. Quienes plantean si es más conveniente la monarquía electiva o la hereditaria, dice Marsilio, no formulan bien la cuestión: la pregunta correcta es, en primer lugar, si es preferible la monarquía electiva a la no electiva, y si la primera, si ha de serlo con sucesión hereditaria o no.<sup>43</sup> A diferencia de otras cuestiones respecto de las cuales se despreocupa por definirse o se limita a remitirse a la opinión de Aristóteles, Marsilio dedicará a esta cuestión un largo capítulo de la primera *dictio* —el dieciséis—, en el cual se pronuncia netamente a favor de las ventajas y la conveniencia de la *monarquía electiva sin sucesión hereditaria, a la sazón, el régimen coincidente con la práctica tradicional del Sacro Imperio Romano-germánico*. En suma, si bien Marsilio formalmente no se pronuncia acerca de la mejor forma de gobierno, la monarquía es la especie que aparece siempre en primer plano, la que requiere mayor atención o plantea cuestiones a las que se dedica un extenso tratamiento.<sup>44</sup>

39. Cf. *idem*, I ix, 9, p. 45-46.

40. Cf. *idem*, I ix, 10, p. 46

41. Cf. *idem*, I ix, 5, p. 43<sup>21-22</sup>: «Et quoniam una specierum bene temperati principatus, et fortasse perfectior, est regalis monarchia ...» (subr. nuestro).

42. Cf. *idem*, I ix, 4, p. 41<sup>1-7</sup>.

43. Cf. *idem*, I ix, p. 47<sup>18</sup>.

44. Quizá no sea un detalle el que a cierta altura de la argumentación de la primera *dictio* el término «*principans*» o «gobernante», un neologismo del latín medieval que traduce al *árkhon* de la Política aristotélica, aparece intercambiable con *princeps*, de etimología emparentada, pero cuya connotación regia o nobiliaria es manifiesta. Por ejemplo, I xv, 1, p. 85<sup>2</sup>; I xviii, 15, p. 123<sup>28</sup>.

El hecho de que Marsilio no se pronuncie abiertamente sobre la mejor forma de gobierno y, a la vez, demuestre cierta preferencia por la cuestión de la monarquía electiva sin sucesión hereditaria se explica en relación directa con el objetivo teórico-político del *Defensor pacis*. La causa de discordia contra la cual se combate «afectó y afecta al Imperio romano», pero está igualmente pronta a extenderse a todos los otros reinos de la cristiandad. Aunque el tratado haga, desde un principio, causa común con Luis y se conmueva directamente por la situación en el «reino itálico», el problema teórico-político con el cual trata, el conflicto de jurisdicción entre el poder secular y el poder espiritual, es un problema que afecta por igual a todos los estados políticos que reconocen la universalidad de la fe cristiana. Por ello, el *Defensor pacis* se ve obligado a moverse en un cierto nivel de generalidad lo suficientemente amplio como para que todas sus tesis puedan aplicarse a la realidad variada de los diversos estados comprendidos en la cristiandad, sin que por ello deje tener un blanco principal en el avance que el papado romano hace sobre el Imperio.

El desplazamiento que se verifica en Marsilio de la prioridad de la cuestión de la mejor forma de gobierno hacia la del mejor modo de *institución* del gobierno tiene implicancias fundamentales. Con independencia de la naturaleza o las propiedades de los diversos regímenes el acento pasa a estar puesto en la *legitimidad* del gobierno, la cual es asegurada por la elección. En este sentido, hay un evidente desplazamiento de la tradicional consideración de los *finés* del gobierno y de las *cualidades morales* del gobernante, a una consideración *procedimental* de los mecanismos de su institución. Antes de la reconstitución de la *scientia civilis* como resultado de la recepción de la *Política* aristotélica, la reflexión teórico-política medieval prácticamente se agotaba en el examen de la finalidad de la función de gobierno y en la enumeración de las virtudes que hacen al perfil del buen gobernante, tal como lo evidencia, al menos, la tradición de los «espejos de príncipes».

## V. La institución del gobernante

En el capítulo quince de la primera *dictio*, Marsilio se propone demostrar cuál es la *causa factiva* por la cual se da la *auctoritas* del *principatus*. Es ésta la que constituye al príncipe o gobernante *en acto*, más allá del conocimiento de la ley, su prudencia o virtud moral, igualmente necesarias, pero que lo hacen gobernante «sólo en potencia». Marsilio evidentemente traza un paralelismo entre el aspecto material de la ley –su adecuación a un contenido de justicia– y las cualidades y disposiciones personales exigibles al gobernante, por una parte, y entre el as-

pecto formal de la ley –su carácter coactivo– y la *auctoritas executionis* que constituye propiamente la acción de gobierno, por la otra. Así como un conocimiento verdadero de lo justo y de lo injusto no constituye una ley hasta tanto no se dé para su observación un precepto coactivo, o sea formulado bajo tal precepto,<sup>45</sup> del mismo modo una persona virtuosa y prudente no es elevada a la jerarquía de gobernante hasta tanto no sea investida de la autoridad coactiva por la que puede hacer cumplir las leyes imponiendo un castigo a sus eventuales transgresores. De hecho, ocurre que muchos individuos pueden contar con aquellas cualidades, pero carecen de tal autoridad.<sup>46</sup> Pues bien, la potestad de instituir o elegir el gobernante corresponde al legislador, esto es, la *universitas civium* o su *valentior pars*. Y esto se demuestra, según Marsilio, con los mismos argumentos con que se atribuyó a tal instancia la autoridad legislativa «con sólo cambiar el correspondiente término menor, de suerte que en lugar del término «ley», se tome el término «gobernante»».<sup>47</sup>

Marsilio aporta además una argumentación basada en la siguiente analogía. En todas las artes operativas, a aquel que le corresponde generar una forma le corresponde también determinar cuál sea la respectiva materia o el *subiectum* adecuado a dicha forma.<sup>48</sup> Ahora bien, como ya hemos visto, el gobernante no debe ejercer su acción basándose solamente en su mera prudencia o discreción personal, por virtuoso que éste sea. Por lo tanto, a aquel a quien le corresponde gene-

45. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xii, 2, p. 63.

46. Cf. *idem*, I xv, 1, p. 84-5.

47. Cf. *idem*, I xv, 2, p. 85. Marsilio omite la reconstrucción explícita de los argumentos; y lo mismo hacen la mayoría de los intérpretes, aunque las implicancias de esta remisión podrían ser más que significativas. La reconstrucción sería la siguiente:

1. La autoridad de instituir al gobernante debe corresponderle a aquél de quien sólo puedan provenir los mejores gobernantes.

Tal es la *universitas civium* o su *valentior pars*.

2. La autoridad de instituir al gobernante debe corresponderle a aquél que instituya [un gobernante] tal que sea mejor y más fácilmente obedecido.

Tal es la *universitas civium* o su *valentior pars*.

3. La regulación de la esfera de la acción es competencia de la *universitas civium* o su *valentior pars*. Pero la regulación de la esfera de la acción se da a través de la ejecución de las leyes por parte del gobernante.

En rigor, podrían rastrearse los antecedentes, al menos, de los dos primeros argumentos en el sucinto pasaje que expone las razones por las cuales el género de los gobiernos electivos es mejor que el de los no electivos. Allí simplemente se afirma que «sólo con este modo de institución –a saber, el electivo– se obtiene al gobernante óptimo» (Cf. *idem*, I ix, 8, p. 45<sup>20-22</sup>) –lo que podría interpretarse como una referencia al primer argumento–; y también que «este modo de institución en las comunidades perfectas es más permanente»; lo que podría implicar lo dicho en el segundo, si se sobrentiende que la permanencia del régimen está derivada de una mejor predisposición a obedecer el gobierno de parte de los súbditos.

48. Cf. Aristóteles, *Física*. II 4, 194a.

rar la «forma» o regla universal por la cual deben ser «sometidos a medida» los actos civiles de los hombres, esto es, *la ley*, le deberá corresponder, también, generar la materia o el *subiectum* en virtud del cual se han de disponer estos actos conforme a aquella regla, a saber, el gobernante.<sup>49</sup> Y puesto que aquella es la «forma óptima» de la comunidad civil –el régimen de la ley–, deberá determinar el «sujeto óptimo» según las debidas cualidades o disposiciones personales.

La *universitas civium* aparece así como la fuente última a la que se remite la universalidad de las normas que regulan la convivencia en el seno de la comunidad política, y la legitimidad de la autoridad que lleva a cabo la acción efectiva de esa regulación. En lo que respecta a la figura del gobierno o la *pars principans* de la comunidad política, ésta aparece como una *instancia derivada* y dependiente de la fuente última de la autoridad política humana. La *universitas civium* se presenta así como la instancia constituyente de la comunidad política, y la *pars principans* como una parte, ciertamente principal, pero una parte al fin, que *le debe* su autoridad a la fuente de la cual procede.

Cuando en el desarrollo de la argumentación de Marsilio entran en escena las restantes partes u oficios de la comunidad política, se confirma el papel secundario o mediador que tiene la *pars principans* en relación al papel constituyente de la *universitas*. Tras haber asentado que es la *universitas civium* la que tiene a su cargo la elección del gobernante, Marsilio pasa a considerar la siguiente cuestión: cuál es la causa eficiente que instituye y determina las restantes partes u oficios de la comunidad política. Marsilio responde señalando como «causa primera» al legislador humano, y como «causa segunda, instrumental o ejecutoria» al gobernante, en virtud de la autoridad concedida por aquél. La relación entre la *universitas civium* o su parte preponderante y la *pars principans* queda planteada así bajo los términos escolásticos de causalidad primera y causalidad segunda o instrumental: si ésta ejerce su acción lo hace *en virtud de* la primera. Esta articulación es posible en la medida en que la causalidad primera de la *universitas civium* se orienta hacia la universalidad de la ley, así como la acción instrumental de la parte gobernante se orienta a la particularidad de la aplicación de las leyes y de la acción ejecutiva de gobierno:

Por más que el legislador, como causa primera y apropiada, deba determinar quiénes deben ejercer los oficios, sin embargo, tal ejecución, como también cualesquiera otros asuntos legales, la prescribe –y la prohíbe, si es preciso–, la parte gobernante. En efecto, por ella la ejecución de los asuntos legales se hace de modo más conveniente que por la entera multitud de ciudadanos. Porque para ello bastan uno o pocos gobernantes, en lo cual en vano se ocuparía la entera comunidad, y, además, se vería perturbada en otras obras necesarias. Pues al hacer esto aquéllos [esto es, los gobernantes], lo hace la

49. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xv, 3, p. 86.

comunidad entera, ya que es conforme a la determinación de la comunidad, a saber, la de la ley, que los gobernantes lo hacen, los cuales, siendo uno único o pocos, ejecutan los asuntos legales más fácilmente.<sup>50</sup>

Marsilio concibe a la comunidad política como constituida según una estructura corporativa, en la cual no está permitido a los individuos el ejercicio a discreción de una función social determinada, sino que la inclusión en cada uno de los oficios que la componen está rígidamente determinada por la acción directriz del gobernante. La causa «primera y apropiada» de tal determinación es, en última instancia, el legislador humano, quien debe determinar quiénes deben desempeñar los respectivos oficios dentro de la comunidad. Sin embargo, para esta tarea «ejecutiva» –la designación de los oficios– como, en general, para todas las restantes ejecuciones de los asuntos legales –por lo cual hay que entender la administración de justicia que lleva a cabo la parte gobernante en su calidad de *iudex*– resulta más conveniente confiarla a la *pars principans*. Por primera vez es aplicado positivamente en la argumentación de la primera *dictio* un principio de «economía» según el cual la *universitas civium* –dicho sea de paso, identificada aquí con la «entera comunidad»– se ocuparía «en vano» de estas acciones, y se perturbarían sus otras obras necesarias, se entiende, las de los diversos oficios a los que pertenecen los ciudadanos que la integran. Mientras Marsilio había rechazado la crítica a la idoneidad de los ciudadanos «inexpertos» o no cualificados por su formación para la tarea legislativa, y más bien había exigido que tuvieran parte en la promulgación de las leyes, para la determinación de los oficios se argumenta ahora la mayor eficacia de la acción particular del gobernante. Tal como lo plantea Marsilio no hay aquí un desplazamiento o una exclusión de la competencia: «lo que hacen los gobernantes, *lo hace* la entera comunidad.» Esto es posible en la medida en que la particularidad inherente a la acción del gobernante se hace «conforme a la determinación de la comunidad», esto es, a la generalidad de la ley.

La *universitas civium* marsiliana, concebida como una suerte de asamblea que tiene a su cargo la promulgación de las normas legales generales, constituye ciertamente un «poder legislativo» que aparece claramente distinguido de la función de gobierno, en la cual, por el contrario, parecen resumirse tanto el «poder eje-

50. «Quamvis enim legislator, tamquam prima causa et appropriata determinare debeat, quos qualia in civitate oporteat officia exercere, talium tamen executionem, sicuti et ceterorum legalium, precipit et si oporteat cohibet pars principans. Fit enim per ipsum conveniencius executio legalium quam per universam civium multitudinem, quoniam in hoc sufficit unus aut pauci principantes, in quo frustra occuparetur universa communitas, que eciam ab aliis operibus necessariis turbaretur. Nam et hoc facientibus hiis, id facit communitas universa, quoniam secundum communitatis determinationem, legalem scilicet, id faciunt principantes, qui eciam pauci aut unicus existentes legalia facilius execuntur.» Cf. *idem*, I xv, 4, p. 87<sup>7-19</sup>.

cutivo» implicado en la designación de los restantes oficios y otras tareas de gobierno, como el «poder judicial» correspondiente a la función de «someter a medida» los actos transitivos de los hombres reprimiendo sus desbordes bajo la sanción coactiva de la transgresión de las leyes. No se trata, pues, de un precedente de la moderna teoría de la «división de poderes»,<sup>51</sup> sino más bien de una concepción del poder legislativo como instancia suprema y fundante de la universalidad de la ley, respecto de la cual la acción particular de gobierno representa una instancia derivada y meramente secundaria. La analogía con Rousseau, en tal sentido, no resulta temeraria. El autor del *Contrato social* se preocupa por subrayar la distancia entre la universalidad que le pertenece a la instancia legislativa fundante, la totalidad del cuerpo social constituido mediante el contrato o el Soberano, y la particularidad de la acción de gobierno. Es preciso no confundir los verdaderos «actos de soberanía» o actos de la voluntad general –que no son otra cosa que las leyes–, y cuyo objeto sólo puede ser, precisamente, general, y los actos de la voluntad particular, que tiene un objeto particular, y son «actos de magistratura». <sup>52</sup> Si el cuerpo político tiene su *voluntad* en el Soberano, tiene su *fuerza* y capacidad de acción particular en la figura del gobierno, un «cuerpo intermediario» establecido entre los súbditos y el Soberano, encargado de la ejecución de las leyes. El gobierno no existe por sí mismo, sino en virtud del Soberano, y es instituido no mediante un contrato, sino por una «comisión» o «empleo»: los magistrados son «simples oficiales del Soberano» y ejercen en su nombre el poder que de él han recibido.<sup>53</sup>

Esta anterioridad de la *universitas civium* respecto de la *pars principans* se ve reforzada a través de una analogía que Marsilio traza entre la institución de las partes de la *civitas* por obra de la razón humana y el proceso fisiológico de generación del ser viviente en el ámbito natural. Marsilio comparará la causalidad de la *pars principans* respecto la institución de las diversas partes de la *civitas* con el papel formativo de una suerte de órgano embrionario y fundamental –el corazón–, el cual es formado inicialmente, y del cual proceden, por un proceso progresivo de diferenciación, los restantes órganos del individuo maduro. Según la analogía, la naturaleza ha dispuesto que el principio causal del generante ori-

51. Al respecto, cf. Emilio Crosa, «Marsilio da Padova e il principio della separazione dei poteri» en *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, CEDAM, Padova, 1942, pp. 81-95, pp. 81-95; George De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 2<sup>a</sup> ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1948, vol. II, pp. 180-1; Alan Gewirth, *Marsilius of Padua ... op. cit.*, pp. 232-235.

52. Cf. Jean Jacques Rousseau, *Contrato social* en *Del Contrato social. Discursos* (trad. cast.), Alianza, Madrid, 1980, II ii, p. 33; II iv, p. 38; II vi, p. 44.

53. Cf. *idem*, III 1, pp. 61-62.

gine, en primer término, este órgano primario y fundamental, con una cierta *virtus* y un «calor» dotado de una causalidad universal como para formar y diferenciar los futuros órganos del animal. Del mismo modo, en la comunidad política instituida convenientemente según razón, a partir del «alma de la totalidad de los ciudadanos [*anima universitatis civium*]» surge una parte primera, la parte gobernante, para la cual se estatuye una cierta *virtus* o forma universal, que es la ley, y una potencia activa, que es la autoridad de ejecución de la misma.<sup>54</sup> La analogía muestra a las claras que el papel de la *universitas civium* según la institución racional que imita el modelo natural es análogo a la acción causal del «generante» o el ser vivo al que la naturaleza ha dotado de la virtud generativa para engendrar otro animal. La *universitas civium* es literalmente la instancia que «engendra» o «da nacimiento» a la comunidad política, y lo hace en su calidad de fuente de la universalidad de la ley, y de la potencia coactiva con que la parte gobernante pone en ejecución las leyes e instituye los restantes órganos de la comunidad política. En los propios y explícitos términos de Marsilio: la *universitas civium* es el «*principium factivum civitatis*».<sup>55</sup>

## VI. La corrección del gobernante: el constitucionalismo de Marsilio

Quizá el momento de mayor preeminencia de la *universitas civium* sobre la parte gobernante sea el capítulo décimo octavo de la primera *dictio*, en el que se plantea la posibilidad de la sanción o suspensión del gobernante (*de principantis correptione*), en caso de que transgreda la ley o no cumpla con su función conforme a ella. Se trata de un tema relacionado con el tópico medieval de la *deposición* del príncipe o la resistencia al tirano, que tiene una importante historia en la reflexión política medieval. Es célebre la fuerte afirmación de Juan de Salisbury cuando llega a sostener, en su *Policraticus*, que «matar al tirano no sólo está permitido, sino que es justo y razonable».<sup>56</sup> Tomás de Aquino en su *De regimine principum* plantea las acciones a seguir en caso de que el monarca devenga tirano, y contempla explícitamente la posibilidad de que aquella multitud a quien le pertenezca el derecho de instituir al rey sea la que lo destituya o refrene su poder, si abusa de él.<sup>57</sup> En el mencionado capítulo Marsilio se propone precisar si es conveniente corregir al gobernante mediante juicio y potencia coactiva y, en

54. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xv, 5-7, p. 87-90.

55. Cf. *idem*, I xv, 7, p. 90<sup>56</sup>.

56. Cf. *Policraticus* III 15.

57. Cf. *De regno* I 6 [456a].

tal caso, si por cualquier clase de exceso, o sólo en algunos casos reservados; por lo demás, cabe preguntarse a quién o a quiénes les corresponde tal juicio y su ejecución, visto que tal potencia coactiva sólo le correspondía a los gobernantes mismos. En efecto, si el gobierno es la instancia que monopoliza el poder coactivo y, en tal medida, la administración de justicia, ¿qué otra instancia puede someter a juicio al gobierno mismo?

Marsilio responde a la cuestión sin moverse de los términos generales de su planteo acerca de la finalidad de la ley y la función del gobierno. En cuanto actúa conforme a la ley y en virtud de la autoridad a él concedida, el gobernante se constituye en regla y medida de cualquier acto civil. Habíamos visto que el gobernante era considerado como el *subiectum* que hacía posible la «ejecución» de la ley. Pues bien, si el gobernante no recibiera otra «forma» más allá de ella, nunca ejercería una acción menos debida que resulte corregible y mensurable por algún otro. El gobernante se constituye en regla y medida de todo acto civil en la medida en que su propia acción se halle «informada» por la verdadera regla o medida universal de los actos humanos. Ahora bien, el gobernante, al fin de cuentas, no es más que un hombre. En su condición de tal, puede recibir «otras formas» aparte de la ley misma. Marsilio vuelve sobre las potencias cognitivas y volitivas. El gobernante, dotado de intelecto y apetito, puede recaer en una falsa consideración o en un deseo perverso; por cualquiera de ellos su acción sería contraria a lo determinado por la ley y, en tal medida, *sus acciones se vuelven mensurables por otro agente con la potencia coactiva para mensurarlas, cosa que habrá de hacerse, a su vez, conforme a la ley*. Si ello no ocurriese, el gobierno se convertiría en despótico, y la vida de los ciudadanos en servil e insuficiente, lo cual es el máximo inconveniente a evitar, como se ha señalado ya recurrentemente.<sup>58</sup>

Como vemos, no sería acertado querer ver tras la temática de la corrección del gobierno una idea de limitación o control del poder político. Para Marsilio el gobernante *no es* corregible en su condición de tal. Sólo en cuanto deja de estar informado por la ley, el gobernante se vuelve «mensurable», vale decir, cuando deja de actuar como un auténtico gobernante. Lo contemplado no es que la función ordinaria y regular del gobierno esté sometida a la supervisión de un poder paralelo o un tribunal superior, sino la eventual circunstancia de que el gobierno cese de actuar en la debida forma. La posibilidad de la corrección del príncipe no responde sino a la necesidad de retrotraer el gobierno al sentido originario de su función y a la forma en que *debe* ser llevada a cabo, en el caso límite de que tales condiciones hayan desaparecido.

58. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xviii, 3, p. 122<sup>11-21</sup>.

Ahora bien, el que el gobernante se «desvíe» de su actuación debida es algo que puede establecerse *objetiva*, esto es, *procedimentalmente*: no hay lugar para una evaluación moral de la conducta del gobernante o un criterio substantivo que determine su accionar, o en todo caso, el criterio substantivo está contenido en la ley. Ciertamente, la falla del gobernante implica una deficiencia en las cualidades o disposiciones personales con las que debía contar y que hacían de él un gobernante «en potencia». Pero debemos recordar que esas virtudes eran necesarias para que el gobernante decida sólo en aquellos excepcionales casos que no están determinados por la ley. En última instancia, para determinar si el gobernante es corregible, basta con determinar si actúa o no conforme a la ley o no. Si no actúa legalmente, deberá ser sometido a juicio coactivo *según la ley*. El verdadero sentido que subyace a la posibilidad de la revisión de la actuación del gobierno es la necesidad de garantizar el primado del «gobierno de la ley» por sobre el gobierno de los hombres, tal como fuera planteado al explicar la finalidad de las leyes.<sup>59</sup>

Por ello, la pregunta por la corrección o la suspensión del gobernante nos retrotrae al fundamento de la legitimidad de la acción del gobierno. La instancia que tiene a su cargo la corrección del gobernante será precisamente aquella que lo ha instituido o, en todo caso, será ella quien deba delegar tal función en un tribunal al que competará juzgar la transgresión del gobernante. Según Marsilio, el juicio, precepto y ejecución de la sanción al gobernante le corresponde al «legislador humano, o a aquel o aquellos que han sido establecidos para ello por la autoridad del legislador», bajo los mismo términos en que se había definido la posibilidad de la delegación o «comisión» de la tarea legislativa de la *universitas civium*.<sup>60</sup> Incluso cabe la recomendación de suspender el oficio del gobernante

59. Sobre la base de que la *universitas* marsiliana no puede restringir o limitar *el oficio* del gobierno, sino en todo caso, la persona del gobernante, Nederman extrae la conclusión de que para Marsilio, al igual que para la tradición medieval en general, el gobernante es corregible sólo sobre bases morales: «... the problem of the bad rulership continues to be posed with reference to a personal deviation from the path of moral goodness that manifests itself in willful, rather than just and rational (and lawful), commands and judgments.» Cary J. Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsilio of Padua's* Defensor pacis. Rowman & Littlefield, London, 1995, p. 116. «The *pars principans* is rendered susceptible to corrections just because of the personal condition of its incumbent[s].» *idem*, p. 117. Ciertamente la ocasión de la falla del gobernante reside en una falencia de sus cualidades o disposiciones personales, la prudencia y la justicia que lo inclinan a determinarse por la ley; pero lo relevante es justamente que la corrección del gobernante puede determinarse *objetivamente* en la precisa medida en que su actuar se conforma o no a la ley. Es un patrón legal el que determina la mala actuación del gobernante, y es un patrón legal el que dictamina la forma en que debe llevarse a cabo la corrección.

60. «Debet autem iudicium, preceptum et executio cuiuscumque correptionis principantis iuxta illius demeritum seu transgressionem fieri per legislatorem, vel per aliquem aut aliquos legislatoris auctoritate statutos ad hoc, ut demonstratum est 12º et 15º huius.» (Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xviii, 3, p. 122<sup>22-26</sup>). Cf. I xiii, 3, p. 64<sup>14</sup>.

por un tiempo determinado, mientras el caso es revisado por aquellos que deben juzgar su transgresión. Ello es necesario, en primer lugar, para evitar una «pluralidad» de gobiernos o de administración de justicia –sobre lo cual trataremos en el apartado siguiente–, y, además, porque el gobernante no es corregido en cuanto tal, sino en cuanto súbdito que transgrede la ley.<sup>61</sup>

El que el fundamento de la autoridad de la corrección del príncipe esté depositado sobre la figura del legislador humano es un nuevo elemento que confirma la anterioridad de la *universitas civium* como instancia fundante de una figura del gobierno que aparece, respecto de ella, con la posición de una instancia secundaria o derivada. El gobernante –y la conclusión es importante cuando se la refiere particularmente al caso del monarca– no se halla «por encima de todo»: aún por encima de él está la ley, a la cual se halla atado. Si bien la *universitas civium* no actúa como un órgano de supervisión permanente de la tarea regular de gobierno, en la circunstancia límite de que cese «el primado de la ley», la *universitas civium* se revela como la única instancia con la autoridad para reconducir al gobernante, sea a través de la propia ejecución de la sanción al mismo, sea a través de la comisión de un tribunal especial, el cual actúa en virtud de la autoridad concedida por aquélla.

Establecidos los fundamentos de la corrección del gobernante y la autoridad competente, resta determinar en qué casos corresponde iniciarla. El exceso del gobernante puede ser grave o menor. Si menor, puede acontecer con frecuencia o rara vez. En cualquiera de los casos, puede hallarse determinado en la ley o no. La posición de Marsilio es que si el gobernante comete un exceso grave que pueda comprometer a la república o una persona insigne, y cuya omisión podría provocar escándalo o concitar al pueblo, debe ser corregido, sea el exceso reiterado o infrecuente. La justificación de la necesidad de la corrección sigue los lineamientos generales de las explicaciones de Marsilio: de otro modo, amenaza el peligro de la disolución del régimen político. Si el exceso cometido se halla determinado en la ley, debe ser corregido conforme a ella por el legislador; si no, según la sentencia particular de éste.<sup>62</sup> Por el contrario, si el exceso o falta del gobernante fuese menor, y no aconteciera frecuentemente, sino rara vez, debe ser pasado por alto más que castigado. Las razones invocadas vuelven sobre la importancia de preservar la obediencia a las leyes y el respeto de la autoridad establecida, más allá de la cuestionabilidad de la persona en funciones de gobierno. Si el gobernante fuese corregido por un daño menor o infrecuente, por una parte, su figura se tornaría cuestionable o despreciable, lo cual redundaría ya en un

61. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xviii, 3, p. 122<sup>22</sup>-123<sup>2</sup>.

62. Cf. *idem*, I xviii, 4, p. 123.

daño no menor, por la pérdida de la reverencia y la obediencia que los ciudadanos deben guardar para con la ley y la figura del gobierno; y por la otra, acaso el gobernante se resistiese a ser reprendido por una falla leve u ocasional, por considerar quizá que ello disminuiría su dignidad, inconvenientes que no deben reiterarse en las comunidades si se quiere evitar escándalos mayores.<sup>63</sup>

Con demasiada facilidad algunos intérpretes han caído en cierto lugar común respecto de la «excesiva precaución» o «cautela» de Marsilio respecto la corrección del gobernante,<sup>64</sup> como queriendo con ello decir que al relegarse a la eventualidad de una circunstancia tan extraordinaria, la doctrina casi carece de significación. Ante todo, las prescripciones de Marsilio no deben ser evaluadas anacrónicamente a la luz de los modernos conceptos de la limitación del poder o el control de la función de gobierno. El punto central, para Marsilio, es que la necesidad de prever una corrección de los excesos o las fallas de la *persona* del gobernante no debe poner en peligro la obediencia y el respeto que hay que guardar por la *función* o la *investidura* del gobierno. La preocupación de Marsilio sigue siendo la misma: la preservación del régimen político. Si el gobernante debe ser corregido, es para asegurar el «gobierno de la ley», y si el exceso debe ser tolerado o el celo en la corrección evitado, es igualmente para garantizar la vigencia y la observación de las leyes y, en tal medida, la permanencia del régimen político.

Es bastante obvio que las limitaciones de la doctrina de la corrección del gobernante tienen su razón en la polémica en la que Marsilio se halla envuelto. La doctrina marsiliana de la corrección del gobernante representa una clara inversión de la posición del papado. Éste pretendía erigirse en instancia última de *supervisión* de todo gobierno temporal en el ámbito de la cristiandad en casos límite o de conflicto, o bien reclamaba un poder originario que *retornaba* a sí en los casos excepcionales en que el poder político quedaba vacante. Marsilio no invierte la posición papal desligando a la figura del gobierno de límites, sino reconduciendo la instancia de supervisión a la fuente última de su legitimidad, la *universitas civium*. Si acaso los recaudos sobre la corrección del gobernante responden a la intención de no debilitar un poder envuelto en la polémica, no es menos cierto que el fundamento de la corregibilidad del gobernante, en cuanto significa el «primado de la ley», por oposición al arbitrio discrecional del hombre, es un elemento normativo que se impone sobre la figura del gobernante. Por

63. Cf. *idem*, I xviii, 5, p. 123-124.

64. Cf. George de Lagarde, *La naissance... op. cit.*, p. 198; Jeanine Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris, 1970, p. 123; Cary J. Nederman, *Community and Consent... op. cit.*, p. 118.

más que Marsilio se halle comprometido en la legitimación del poder político secular, no concibe ese compromiso bajo la forma de una consolidación de un poder discrecional, sino bajo la forma de una determinación de las condiciones de su legitimidad. El gobernante es el «órgano ejecutor» de la ley (*lex animata*). Su fortaleza reside en la ley, y si acaso mostrare una debilidad por su condición humana, será corregible por la misma ley, de parte de aquella instancia que es fuente de la ley.

## VII. La unidad del gobierno y la unidad de la comunidad política

El objetivo teórico-político expreso de Marsilio en el *Defensor pacis*, la refutación de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, requiere, pese a su naturaleza esencialmente polémica y su carga negativa, un desarrollo positivo: el de una fundamentación racional, acorde a las exigencias de una estricta *scientia civilis*, de la autonomía de la legitimidad del poder político secular. Una vez que Marsilio logra dar con el sustento teórico conveniente a la instancia de poder efectiva por la que toma partido, su intención estará lejos de señalarle límites o reparos en cuanto a su desenvolvimiento. Por el contrario, de lo que se trata es de reforzar la consistencia del poder político cimentado, de asegurar la permanencia y la integridad de su acción, y ello no puede hacerse sino en una nueva línea argumentativa que va afirmando progresivamente la *unidad* constitutiva de ese poder.

A partir de ese momento la argumentación de Marsilio atraviesa el umbral que separa dos momentos bien diferenciados: un primer momento que pone el énfasis en la *universitas civium* como una totalidad *anterior* a las instancias que de ella se derivan –la ley y el gobierno–, y un segundo momento en donde el énfasis se desplaza hacia la acción efectiva del poder unitario dentro del desarrollo de la vida política misma. Se tratará ahora de ver cuál es el papel que desempeña la *pars principans* en relación con las partes subordinadas de la comunidad política, y cuál es su influencia en el equilibrio entre dichas partes.

Marsilio comienza señalando el carácter indispensable de la función que desempeña la parte gobernante, sin duda la más necesaria de todas las partes de la comunidad política. Mientras que los beneficios que aportan las restantes partes de la comunidad política pueden suplirse por otras fuentes –rentas o impuestos–, o bien su acción puede cesar durante algún tiempo –v.gr., la de la parte militar en tiempos de paz–, la acción de la parte gobernante no puede interrumpirse en ningún momento sin grave peligro para la permanencia de la comunidad política misma. La función esencial del gobierno, la de regular o someter a medida los ac-

tos transitivos de los hombres en conformidad con la ley, debe ser mantenida constantemente.<sup>65</sup> La necesidad a la que da respuesta el establecimiento de la parte gobernante no es una necesidad más entre aquellas que han dado lugar a la institución de la comunidad política. En otras palabras, la acción de gobierno no es un aspecto particular entre los múltiples requerimientos para la suficiencia de la vida, sino que es la condición de posibilidad de la adquisición de esos múltiples requerimientos, en la medida en que asegura la integridad de la comunidad política misma en que se obtiene dicha suficiencia.

Tras haber destacado la función esencial y el papel predominante de esta parte dentro de la comunidad política, Marsilio se detiene a considerar la necesaria *unidad* de la parte gobernante. En cada *regnum* o comunidad política particular es conveniente que haya sólo un *principatus*; y si hay varios —especialmente en comunidades o reinos grandes—, que haya un sólo *principatus* supremo al cual todos los restantes se hallen subordinados. Enseguida Marsilio explica que el tipo de unidad al que se refiere no es la unidad numérica de la persona de quien gobierna, sino la unidad funcional del *officium* del gobierno. De hecho, se ha reconocido que existen formas o especies de gobierno «temperadas» en las que el gobierno está compuesto por más de un hombre, a saber, la aristocracia y la república (*politia*).<sup>66</sup> En ellas, varios hombres constituyen un único oficio de gobierno en razón de la unidad numérica de la *acción de gobierno* proveniente de ellos, y que se reúne en un único juicio, sentencia o precepto. Por tanto, es en razón de esta unidad de la acción que el gobierno es denominado «uno», sea que gobiernen uno o varios hombres.<sup>67</sup>

A continuación Marsilio procede a argumentar en favor de la necesaria unidad del gobierno. El primero de los argumentos se refiere a un problema caro a la Edad Media: el de los conflictos de jurisdicción. En un momento en el que aún no se ha consumado históricamente la autonomía de los estados nacionales, en un período todavía fuertemente marcado por las estructuras feudales, con el incipiente desarrollo de las jurisdicciones comunales, y superpuesto a todo ello la órbita de la jerarquía eclesiástica, ya encabezada por las respectivas jurisdicciones episcopales o, en última instancia, por el papado, la Edad Media se caracteriza por ser una época en la que proliferaron los galimatías legales a la hora de determinar quién era el encargado de la administración de justicia dado un caso particular. Los reclamos jurisdiccionales provenientes de las diferentes órbitas chocaban entre sí, las más de las veces con una intencionalidad política expresa.

65. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xv, 13, p. 93-4.

66. Cf. *idem*, I viii, 2-3, p. 37-8.

67. Cf. *idem*, I xvii, 1-2, p. 112-3.

Al respecto, hay que tener presente que uno de los antecedentes directos que motivan el pensamiento político de Marsilio es el problema de las luchas por conquistar la jurisdicción política sobre los miembros del clero, en especial en las comunas italianas.<sup>68</sup> Precisamente un momento central de la argumentación marsiliana en la segunda *dictio* será la demostración de que la conducta civil de sacerdotes u obispos está sometida, como la de todo integrante de la comunidad civil, a la autoridad política humana, y bajo ningún concepto puede estar exceptuada de ella, o eximida por nadie.<sup>69</sup>

Pues bien, el primer argumento que Marsilio esgrime para demostrar la necesidad de un gobierno único es la imposibilidad formal y material de la administración de justicia: si no hubiera un gobierno único o superior, sino más de uno, un ciudadano no podría comparecer ante varios tribunales por la misma causa y al mismo tiempo; de poder hacerlo, podría ser absuelto por uno o condenado por otro, o condenado con penas diversas. Si compareciera sólo ante un tribunal, y desechara los otros sería condenado por rebeldía, etc.<sup>70</sup> Del mismo modo se vería imposibilitada la convocatoria a la congregación de los ciudadanos –las asambleas– por razones de utilidad pública: en efecto, no podrían convocarse bajo el mandato diverso o contrario de diversos gobernantes.<sup>71</sup>

El énfasis que pone Marsilio en la unidad *jurisdiccional* del gobierno, y la explícita tendencia a fortalecer esa unidad a través de la disolución de esferas de jurisdicción particular múltiples y autónomas, fácilmente hacen pensar en Marsilio de Padua como uno de los eslabones fundamentales en el tránsito hacia la constitución de la idea del Estado moderno. Si le agregamos la definición del poder político en términos de una *potestas coactiva*, casi hasta podríamos hablar de un sorprendente precedente de la noción weberiana del Estado como «monopolio del poder de coerción». Como es ya de costumbre, estas proyecciones modernas son invariablemente objeto de múltiples reparos. Nederman ha señalado que Marsilio no propone un esquema incompatible con el pluralismo jurisdiccional que caracteriza a la Edad Media, sino que, en todo caso, aboga por una «jurisdicción verticalmente integrada», entendiendo por tal la exigencia, a partir de la

68. Cf. Alan Gewirth, *Marsilius of Padua...*, *op. cit.*, p. 26-27; Jeanine Quillet, *La philosophie politique...*, *op. cit.*, pp. 26-28.

69. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, II viii, 9, p. 227 ss.

70. Cf. *idem*, I xvii, 3, p. 114-115. La proyección de este punto en la segunda *dictio* es manifiesta: si el obispo romano u otro sacerdote se siente no subordinado a la parte gobernante, podría sustraer de la jurisdicción de ésta a los sacerdotes y clérigos, y reclamar que todos ellos le estén subordinados, como hacen en los tiempos modernos los pontífices romanos; y de ello resultaría la anulación de la jurisdicción del gobernante secular, pues podría atraer a una multitud por el presunto beneficio de estar desligado de las cargas públicas. Cf. *idem*, II viii, 9, p. 227-230.

71. Cf. *idem*, I xvii, 4, p. 115-6.

aceptación de la realidad de múltiples jurisdicciones existentes, de la necesaria subordinación de todas a ellas a una instancia reguladora superior en casos límite o de conflicto.<sup>72</sup> La observación de Nederman quizá no carece de precisión respecto de las primeras líneas del capítulo: allí Marsilio parece conceder que en los *regna*, «en especial, los entendidos en la primera significación» –esto es, como comprendiendo varias *civitates*<sup>73</sup>–, pueda haber varios gobiernos, «múltiples en número o en especie».<sup>74</sup> Sobre ellos recaería, eventualmente, la exigencia de que sean reducidos a uno superior, por el cual sean regulados, y «corregidos los errores que acontecieran en ellos».<sup>75</sup> Pero con ello, no es menos cierto que, en última instancia, la tarea fundamental del *officium* del gobierno, la administración de justicia, termina remitiendo a aquel «*principatus* supremo», y hacia él apunta la unidad de *acción* del gobierno. Con lo cual puede decirse que, si acaso Marsilio no alcanzó a entrever el monopolio jurisdiccional del Estado moderno, o no se interesó en él, su planteo no hace sino ir en esa dirección.

Marsilio subraya esta unidad jurisdiccional sobre la base de un par de analogías. La primera de ellas reincide sobre la analogía biológica: el ser animado cuenta con un sólo principio motor responsable de sus movimientos locativos; si hubiese varios, el animal podría ser impulsado hacia movimientos contrarios, o bien éstos se balancearían en tal forma que sobrevendría un reposo, y el animal se vería privado de los movimientos indispensables con los que busca proveerse de lo necesario para la conservación de la vida. Lo mismo habrá que decir de la comunidad política convenientemente ordenada.<sup>76</sup> La segunda analogía se traslada ya al plano cósmico. En la naturaleza en general, la totalidad de los entes tienen un único principio, *uno en cuanto al número*, a saber, el primer motor inmóvil. Marsilio recoge aquí el célebre final del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles: «los entes no quieren estar mal gobernados», sobrentendiendo, a su vez, una referencia implícita a la cita de la *Iliada* que cierra dicho libro: «No es bueno el gobierno de muchos: uno solo sea el jefe supremo».<sup>77</sup> Si el arte ha de imitar a la naturaleza, el gobierno «instituido según el arte y la razón», esto es, establecido en forma correcta y conveniente tomando como modelo el orden natural, ha de

72. Cf. Cary J. Nederman, *Community and consent ... op. cit.*, p. 126-7, oponiéndose a formulaciones de Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento moderno*, trad. cast., Fondo de Cultura Económica, México, 1985, vol. II, pp. 360-1, y a Alan Gewirth, *Marsilius of Padua ... op. cit.*, p. 122.

73. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I ii, 2, p. 10<sup>25</sup>-11<sup>3</sup>.

74. Cf. *idem*, I xvii, 1, p. 112<sup>26-29</sup>; «... in civitate unica seu regno unico esse oportet unicum tantummodo principatum, aut si plures numero vel specie, sicut in magnis civitatibus expedire videtur et maxime in regno sumpto secundum primam significacionem ...» (subr. nuestro).

75. Cf. *ibid.*, p. 113<sup>1-2</sup>.

76. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xvii, 8, p. 117.

77. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII 10, 1076a3-4.

ser también único.<sup>78</sup> Ahora bien, entre estas dos analogías puede señalarse una diferencia fundamental en cuanto a la forma de concebir el papel unificador de la *pars principans*. En la primera de ellas, la parte gobernante desempeña en la comunidad política el papel del «principio del movimiento», correspondiente al del «órgano fundamental», v.g., el corazón. Este contexto fisiológico permite todavía retener el modelo organicista original en el que a la *universitas civium* le sigue cabiendo el papel constituyente propio del «generante», un principio generativo anterior al órgano primario y fundamental que era «engendrado» por ella. De allí que la *universitas* apareciera como el *principium factivum civitatis*. En la segunda analogía, en cambio, el desplazamiento al contexto cósmico hace que la *pars principans* se eleve al papel protagónico de principio primero de un «mundo político» que evidentemente no ha «creado» –tal como el primer motor inmóvil aristotélico–, pero un mundo en el que toda existencia y todo devenir tienen una referencia a él.

El desplazamiento que se verifica en la argumentación marsiliana del predominio de la noción de totalidad al de la noción de unidad se expresa también en el uso de los principios fundamentales sobre los cuales se apoya. En oportunidad de argumentar que la *auctoritas* de la cual debe proceder la ley es la *universitas civium* o su parte preponderante, Marsilio apeló al principio de que «el todo es mayor que la parte». De lo cual pretendía deducir Marsilio que la capacidad de discernimiento y la voluntad hacia el bien común de ella la hacía más idónea que cualquiera de sus partes. En el presente momento de la argumentación cobrará vigencia un principio de orientación más bien inversa: el denominado «principio de economía». Entre los argumentos que demuestran la necesaria unidad del gobierno, Marsilio señala que, de haber una pluralidad de gobiernos, «habría según el arte y la razón algo ocioso y superfluo». Con un gobierno único o supremo se puede conseguir perfectamente toda la utilidad civil que se conseguiría con múltiples, y sin los inconvenientes o perjuicios que esto puede acarrear.<sup>79</sup> Si bien ahora se trata de un objeto distinto –la ejecución de las leyes o acción de gobierno, y no la promulgación de ellas o acción legislativa–, evidentemente aquella amplia abarcatividad ganada por la aplicación del principio de que el todo es mayor que las partes cede ahora su lugar a la connotación fuertemente restrictiva del principio según el cual «lo que puede hacerse por uno solo, en vano se hace por muchos». En tal sentido, se ha señalado que a la base de la ambivalencia marsiliana en torno de la orientación «republicana» o «democrática» de la figura de la *universitas civium* y la tendencia «absolutista» de la figura unitaria de la *pars*

78. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xvii, 9, p. 117-8.

79. Cf. *idem*, I xvii, 6, p. 116.

*principans*, está la dualidad de dos principios respectivos con una significación radicalmente contraria: el principio que por excelencia resalta la fuerza y la superioridad de la totalidad, y el principio que economiza la multiplicidad reduciéndola a la unidad elemental.<sup>80</sup>

Ahora bien, llegados a este punto, se impone la siguiente pregunta: ¿hasta dónde hay que extender el alcance de la *unidad* necesaria del gobierno? Si se ha proclamado como necesario un gobierno único –o una autoridad reguladora suprema– para cada *civitas* o *regnum* particular, constituido históricamente y delimitado espacialmente, ¿considera acaso Marsilio necesario un gobierno único y supremo *para todo el mundo*, un gobierno temporal cuya jurisdicción reúna en sí o regule la de todos los gobiernos de diferentes pueblos y comunidades? Este es un tópico que no podía estar ausente en el estudio de un pensador político medieval, mucho menos en un partidario de la autonomía del poder temporal, o en un defensor de los derechos del Imperio como Marsilio. Lamentablemente, el único pasaje del *Defensor pacis* que puede ofrecer material expreso sobre el asunto es uno en el que Marsilio se limita a enunciar la cuestión sólo para no pronunciarse sobre ella.<sup>81</sup>

Después de haber considerado la necesaria unidad del gobierno, Marsilio pasa a tratar formalmente «cuál es la unidad numérica de la comunidad política o reino». Evidentemente no se trata de una «unidad en sentido absoluto» (*unitas simpliciter*) sino de una «unidad de orden» (*unitas ordinis*), es decir, una pluralidad de cosas que se dicen «una», o una pluralidad de individuos que son llamados «uno», y ello no porque sean «uno» en virtud de cierta forma específica, sino porque son y se dicen *ad unum*, donde el *unum* al cual refieren es el gobierno al cual se ordenan y por el cual son gobernados. En efecto, la comunidad política no es una en virtud de una forma natural que inhiera en ella –como sucede en los seres compuestos de materia y forma– pues sus partes u oficios y los individuos que los componen son múltiples en acto, y están formalmente separados entre sí, sea en cuanto al lugar o en cuanto al sujeto. En otros términos, la comunidad política es una realidad *múltiple*, constituida material y formalmente por substancias diversas. Desde luego, tampoco la comunidad política es una por algún elemento exterior que la abraza o contenga, v.g., un muralla. Roma y Maguncia y otras *communitates* constituyen un único reino *en cuanto ca-*

80. En esta dualidad de principios se ha querido ver la principal tensión interna en el pensamiento «democrático» de Marsilio, quien habría advertido «la necesidad interna al régimen democrático de contener el principio del régimen absoluto.»: Pietro Di Vona, *I principi del Defensor pacis*. Napoli, 1974, pp. 448-50.

81. Cf. Marsilio de Padua, *op. cit.*, I xvii, 10, p. 118. Esta indeterminación agrega una nueva polémica interpretativa: la del particularismo *versus* el universalismo político del paduano.

*da una de ellas está ordenada por su voluntad a un gobierno supremo y único numéricamente.*<sup>82</sup> El mismo criterio con el que se defendía la necesaria unidad del gobierno identifica ahora el tipo de unidad de la comunidad política misma: *la unidad de la jurisdicción.*

Las implicancias unicistas de la analogía cósmica revelan ahora todo su alcance. Marsilio finalmente traza la comparación entre la predicación de la unidad con respecto al universo, y la que le cabe a la *civitas*, el «universo político»:

Por lo cual, también el mundo, en cierto modo, se dice <que es> uno numéricamente, y no <que haya> muchos mundos; no, ciertamente, a causa de una cierta única forma numeral inherente a la totalidad de los entes, sino que a causa de la unidad numérica del primer ente todos los entes son llamados un mundo único en cuanto al número, porque cada uno de los entes se inclina naturalmente hacia el ente primero y depende de él. De allí que la predicación por la cual todos los entes son llamados un mundo único en cuanto al número, no es la de alguna unidad numeral formalmente <existente> en todos ellos, ni de algo universal dicho según algo uno, sino que es cierta pluralidad que es llamada una, porque es en relación a algo uno y a causa de algo uno. Y así los hombres de una ciudad o provincia son llamados una comunidad política o reino, porque quieren un gobierno uno en cuanto al número.<sup>83</sup>

Los entes «*son* y se dicen» uno como formando parte de *un* mundo, porque están en relación con un principio primero, porque manifiestan una *dependencia* con respecto a algo único. La comunidad política «*es* y se dice una» en relación con y *a causa de* el principado o gobierno único que la rige. Para la ontología medieval, «todo lo que es, lo es porque es uno».<sup>84</sup> Lo que aquí se dice acerca de la «unidad» de la comunidad política revierte finalmente sobre su propio ser o existencia. El factor de la unidad de la comunidad política, lo que hace que la comunidad política sea una, es el principio que establece una única jurisdicción, el principio unificador por el cual una determinada extensión y una multitud de individuos numéricamente distintos pertenecen a una misma unidad política; lo que hace que *haya* comunidad política, el principio constituyente de la misma, es el principio que «por sí» es *unum*: el gobierno.

Se ha señalado como uno de los rasgos distintivos de la metafísica occidental el de su constitución onto-teológica. La metafísica oscila entre el discurso general sobre el ente en tanto ente, y el discurso que destaca un ente en particular entre todos, a saber, el principio o fundamento de ellos. Acaso no sea aventurado transponer esta ambivalencia al pensamiento político de Marsilio. En un primer momento, Marsilio ha identificado al principio constituyente de la realidad po-

82. Cf. *idem*, I xvii, 11, p. 119.

83. Cf. *idem*, I xvii, 11, p. 119<sup>22</sup>-120<sup>2</sup>.

84. Cf. Marco Severino Boecio, *In Isagogen Porphyrii* (ed. Samuel Brandt) en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* XLVIII, parte I, Viena-Leipzig, 1906, p. 162.

lítica con la figura de la *universitas civium*, una totalidad que se presenta siempre como superior a cualquiera de sus partes componentes, y que reviste el papel del *principium factivum civitatis*, en cuanto de ella procede tanto la sanción de las normas que rigen la vida política como la potestad coactiva con la que se las aplica. En un segundo momento, ha referido a la *pars principans* como el principio cuya acción hace a la integridad misma de la comunidad política, y por cuya unidad la comunidad política recibe la unidad misma de su existencia. Más que una tensión entre «republicanismo» y «absolutismo», entre «soberanía popular moderna» o «romanismo medieval», puede decirse que en el pensamiento político de Marsilio hay una verdadera ambivalencia onto-teológica en la forma de abordar la pregunta por el factor constituyente del universo de la realidad política humana. En la búsqueda de la legitimación del poder político secular frente a los avances del papado, el *Defensor pacis* emprende un largo itinerario argumentativo en el que predomina inicialmente el concepto de totalidad, para desplazarse luego al predominio del concepto de unidad. Este doble matiz se corresponde con el doble curso que asume la argumentación teórico-política de Marsilio. El uno responde a la necesidad de hallar un fundamento universal para la legitimidad de la autoridad política humana; el otro responde a la necesidad de asegurar la eficacia de la acción de gobierno ejercida por el poder político una vez legitimado. En un caso la relación va de lo fundado al fundamento, en el otro del principio unitario hacia la diversidad de la realidad múltiple que se refiere a él.

### VIII. Conclusión

En líneas generales –con el grado de simplificación que implica toda generalización– puede decirse que la filosofía política antigua, fundamentalmente, la platónico-aristotélica, está intrínsecamente relacionada con una teoría de la virtud. Esto no autoriza a decir que se trata de una concepción *moral* de la política, puesto que la distinción misma entre moral y derecho es una distinción moderna. La filosofía política de Platón y Aristóteles está en función de un concepto de *perfección* o *plenitud humana*, –la *areté*– que representa el bien práctico –actuante– para el hombre. En la misma medida, esa perfección humana, a nivel político, está relacionada con un concepto de justicia objetivo: lo justo en sí o por naturaleza. Por el contrario, la filosofía política moderna –desde Locke, Hobbes y Spinoza– está comprometida con una cuestión de *legitimidad*: se trata de ubicar el fundamento de la legitimidad del poder político o de la propiedad, en el marco del tránsito del estado de naturaleza al estado social. El pensamiento po-

lítico medieval –como hemos señalado al comienzo– está implicado en el problema del conflicto de jurisdicción entre el poder temporal y el poder espiritual. En la medida en que se hace necesario dirimir la competencia entre dos poderes videntes, el problema se vuelve una cuestión de legitimación. En el caso de los tratadistas políticos de la baja Edad Media se trata de hallar la fundamentación de la legitimidad del poder político, ya del papado –en Egidio Romano–, ya de la monarquía nacional –la francesa, en Juan de París–, ya del Imperio –en Marsilio de Padua, Dante Alighieri y Guillermo de Ockham–. En tal sentido, podría señalarse que el curso que toma la filosofía política medieval de la baja Edad Media está mucho más próximo al problema central de la filosofía política moderna que al de la antigua, por más que sea deudora material de ésta –en especial, de la *Política* aristotélica–.

Marsilio de Padua puede ser considerado uno de los exponentes más representativos de esta situación. Marsilio se desliza del concepto aristotélico del vivir bien al concepto más primario y elemental de la suficiencia de la vida. Es en función de esa suficiencia que la comunidad política es instituida y que debe ser conservada. A partir de allí, Marsilio pone en un primer plano la cuestión de la *preservación* de la comunidad política, tema que, por cierto, no estaba ausente en la especulación política medieval, pero que no había alcanzado ese lugar central. La figura que emerge dentro de la comunidad política para garantizar su permanencia, y que termina siendo responsable de la unidad de la misma, es justificada a través de una doble legitimación: la que le otorga la fuente última de la cual procede, y el marco legal conforme al cual ejerce su acción.

Durante la grave crisis institucional que sufrió la Argentina a fines de 2001, un par de conceptos surgió espontáneamente en los debates de los círculos políticos, intelectuales y hasta populares. La singular combinación de una acefalía contenida dentro de los mecanismos constitucionales y una grave crisis de representatividad hizo que en la sociedad circularan los conceptos de *legitimidad de origen* y *legitimidad de ejercicio*. Es notable que ambas expresiones, nacidas en un contexto tan heterogéneo, resulten tan precisas y adecuadas para caracterizar el aporte principal del pensamiento de Marsilio. Valga ello como señal de que, aún con las salvedades en atención a la variedad de las circunstancias históricas –un requisito elemental en la filosofía política–, el contacto con autores del pasado nos aproxima a problemas que, tanto desde el punto de vista teórico como desde el práctico, siguen siendo, en alguna medida, *nuestros* problemas.

## Abstract

*The article reviews the main topics concerning the figure of the governor in Marsilius's of Padua Defensor pacis. Marsilius does not justify the function of the government in a positive way, in terms of a moral end, but in a negative one, that is, the repressive action of the transient acts of men. The governor should always exercise his task according to the law, and can be corrected or suspended by certain constitutional procedures. The legitimacy of the government is derived both from its source and its exercise.*