



Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía,
Política y Humanidades
ISSN: 1575-6823
ISSN: 2340-2199
hermosa@us.es
Universidad de Sevilla
España

El Defensor de la Paz y el Leviatán. Dos concepciones filosóficas del ordenamiento político

Giraldo Sánchez, William Alberto

El Defensor de la Paz y el Leviatán. Dos concepciones filosóficas del ordenamiento político

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 20, núm. 39, 2018

Universidad de Sevilla, España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28264625007>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

El Defensor de la Paz y el Leviatán. Dos concepciones filosóficas del ordenamiento político

The Peace Defender and Leviathan. Two Philosophical
Conceptions of the Political Order

William Alberto Giraldo Sánchez wgiraldos81@hotmail.com
Universidad de Granada, España

Araucaria. Revista Iberoamericana de
Filosofía, Política y Humanidades, vol.
20, núm. 39, 2018

Universidad de Sevilla, España

Recepción: 24 Abril 2017
Aprobación: 19 Diciembre 2017

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=28264625007](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28264625007)

Resumen: El siguiente artículo tiene como propósito indagar en el pensamiento de Marsilio de Padua y de Thomas Hobbes a través de sus reconocidas obras, *El Defensor de la Paz* y el *Leviatán*, razón por la cual, éste se centrará en comprender no sólo las circunstancias bajo las cuales surgieron sus ideas, sino también aquellos aspectos en los que se acercan y en los que se separan. Para dicho fin se tomaron cuatro fundamentos comunes bajo los cuales ambos edificaron su arquitectura teórica: el *primero*, la condición natural del hombre; el *segundo*, la figura de la representación política; el *tercero*, la institución del soberano, y *cuarto*, la relación del poder civil con el eclesial. La posibilidad de comprender y relacionar tales conceptos contribuirá al diálogo entre medievales y modernos dentro de la historia de la filosofía occidental.

Palabras clave: Estado, Ley, Poder Político, Representación, Sociedad civil.

Abstract: The following article is based on the thought of Marsilio de Padua and Thomas Hobbes through his acknowledged works: *The Defender of Peace* and *Leviathan*, for this reason, focuses on understanding not only the circumstances under which they arose. Their ideas, but also all the elements in which they approach and in which they separate. To this end, four common foundations were taken under which both constructed their political architecture and that competes to this study: *the first*, the natural condition of the man, *the second*, the figure of the political representation, *the third*, the institution of the sovereign and *fourth*, the relationship of civil power with the ecclesial. The possibility of understanding and relating such concepts will contribute to the dialogue between medieval and modern since the development of western philosophy.

Keywords: State, Law, Political Power, Representation, Civil Society.

A través de la historia no han sido pocos los pensadores que han dejado una huella indeleble en la memoria colectiva de la humanidad a través de sus ideas y reflexiones, ni han sido pocos los que han discernido sobre las diferentes formas de organización política respecto a sus concepciones del hombre en particular. En el caso de Marsilio de Padua y Thomas Hobbes encontramos dos genios de época que no sólo se enfrentaron a la adversidad circunstancial de los hechos que les tocó vivir, sino que también se entregaron a la tarea de comprender las causas y principios que llevaban a la formación de las instituciones políticas.

Marsilio de Padua no sólo se atrevió a señalar que la causa más relevante que afectó gravemente la paz fue la injerencia del poder clerical, sino que fue más allá al proponer un modelo de *soberanía* 2 sustentado en la *totalidad* de ciudadanos como un gran *legislador universal*. Por otro lado, Thomas Hobbes creyó que sólo a través de un *contrato* podría surgir

una forma de gobierno absoluto que tuviera la capacidad atemorizar y garantizar la paz entre ciudadanos a través de ese dios mortal llamado *Leviatán*. Sea como sea, ambos, quienes heredaron las consecuencias de los conflictos y quienes sufrieron el exilio, dieron luz a dos grandes formas de apreciar la política vista desde contextos excepcionalmente diferentes que, aún hoy en día, se siguen estudiando³.

1. Marsilio de Padua

Marsilio de Padua, en su reconocida obra *El Defensor de la Paz*⁴, presentó un análisis claro y argumentado de “política civil y eclesial” (Castillo, 2003, p. 160) surgido de los acontecimientos acaecidos entre el rey Luís IV de Baviera y el Papa Juan XXII⁵, los cuales, llevaron a reyertas y sediciones que afectaron gravemente la paz y la estabilidad política de la sociedad medieval del siglo XIV. Para el paduano, el fundamento necesario de una sociedad política se encuentra en la *universitas civium*, la cual es apreciada como una totalidad con capacidad suficiente para auto determinarse a través del consenso.

Esta *universitas civium* se compone en esencia de ciudadanos que participan activamente del “gobierno consultivo” (DP I: XII, 4), quienes estrictamente tienen la potestad de emitir leyes necesarias para la garantía del buen gobierno y la consecución del buen vivir. No obstante, esta totalidad legisladora o *legislator humanus* (DP I: VII, 3) excluye de dicho privilegio a niños, siervos, forasteros, mujeres y personas con falta de preparación mental, razón por la cual, este modelo según Saranyana (2011) estaría más próximo a un “orden democrático restringido que a una democracia universal” (p. 386).

Sin embargo, la *universitas civium* como causa eficiente de la ley no está encargada del cumplimiento de la misma, esta función es delegada específicamente a un gobierno *pars principans* con la finalidad de regular los *actos transeúntes*⁶. atribuidos desde el pensamiento escolástico a las acciones particulares de los individuos– que afectan el orden de la *civitas* en general (Muñoz, 2012). Estos actos que pueden generar excesos en los ciudadanos son los que el gobernante debe encarar y corregir, ya que su principal función radica en garantizar “lo útil a la comunidad” (DP I: VIII, 3) de acuerdo a lo que previamente se ha establecido en una asamblea general.

La delegación del gobernante en este sentido resulta ser parte fundamental en *el Defensor de la Paz*, debido a que en él descansará el control necesario de los instrumentos y las instituciones que darán efectividad al cumplimiento de los preceptos imperativos, por ello, la figura del ejército o fuerza armada se presenta como un brazo coactivo contra los desobedientes “porque de otro modo las leyes y las sentencias civiles serán ociosas de no poder urgir su ejecución” (DP I: XIV, 8). Desde este esquema, el monopolio de la fuerza siempre será un poder controlado y no un ejercicio de arbitrariedad ejecutado fuera de lo acordado por la estancia legisladora.

Esta teoría de un gobierno de tipo civil, con una voluntad común y manejado particularmente por un gobernante, no contó con la aquiescencia del Papa y sus clérigos quienes habían gozado a lo largo

del *medievo* de un *plenitudo potestatis*. Los intentos de separación entre el poder religioso y laico que se habían dado a lo largo del siglo XIV en Europa provocaron un clima de confrontación e inestabilidad donde paulatinamente el poder papal fue reduciéndose. La separación del “poder temporal y el poder eterno” (DP I: IV, 3) en la propuesta de Marsilio de Padua no sólo repercutió en dichos acontecimientos, sino que trazó, además, el camino de lo que posteriormente se denominaría modernidad política⁷ manifiesta en la figura de Thomas Hobbes y que a continuación explicaremos.

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes⁸ fue uno de los escritores más prolíficos del siglo XVII en lo que concierne a teoría política y aunque vivió en una época diferente a la de Marsilio de Padua también buscó indagar en cuestiones acuciantes como lo fueron las guerras civiles que azotaron a Inglaterra⁹ entre los años 1642 a 1645 y 1648 a 1649, guerras cruentas que lo llevaron a reflexionar sobre las causas del conflicto, la naturaleza del Estado y su respectiva justificación. El *Leviatán* se presenta pues, como una propuesta para la negación del conflicto y como una garantía para la conformación y conservación de un orden social estable y duradero basado en la figura de una *Monarquía absoluta*.

El aristotelismo que había influenciado a Marsilio de Padua con la idea de una *sociabilidad natural* no repercutió en la visión de Hobbes, ya que éste, dada su visión pesimista¹⁰, sólo veía en los individuos seres dominados por un imperioso deseo de poder que les conducía al caos y a un estado de discordia producto de sus pasiones. Esta razón, que estuvo fuertemente arraigada en el *individualismo* –producto de las nuevas dinámicas económicas y sociales– llevó a este filósofo a pensar en una estructura política cimentada en la naturaleza egoísta e interesada del hombre que emerge necesariamente de su condición natural.

También hay que destacar que las nuevas visiones del mundo que se diseminaron en el siglo XVII¹¹ afectaron profundamente su modo de pensar, por un lado, el *mecanicismo* le llevó explicar el funcionamiento de las entidades que conforman el mundo material desde las leyes del movimiento geométrico (Adams & Dyson, 2003)¹² sustentado en los estudios de Euclides (Curtis, 2008)¹³ y Galileo¹⁴ y por otro, el *individualismo*, el cual daba mayor importancia a los individuos que a las estructuras políticas basadas en la visión escolástica de sociedades naturalmente establecidas.

En lo que respecta al *mecanicismo*, Rawls (2009), por el contrario, no ve en éste un factor de fuerte impacto en la elaboración de su “sistema secular” (p. 59), piensa que su “materialismo y la idea de la existencia de un principio mecanicista que explica la causación, le aportaron una mayor confianza en la idea del *contrato social* como método analítico” (p. 60). Para Rawls las influencias del *Leviatán* están más cercanas al profundo conocimiento que Hobbes llegó a tener tanto del sentido común como del pensamiento clásico griego a través de autores como “Tucídides¹⁵, Aristóteles y Platón” (p. 59).

En lo referente a la tendencia individualista ampliamente expandida en la Europa de aquella época, hay que señalar que ésta se presentó gracias a la incursión de un nuevo sistema económico del cual la *burguesía* siempre se vio beneficiada (Prieto, 1996). Este tipo de *individualismo* –fundamento del futuro capitalismo– contuvo el paradigma heredado de la antigüedad en el que los átomos eran comprendidos como unidades independientes que se relacionan entre sí en un espacio determinado, lo cual explica porqué en la teoría de Hobbes y posteriormente en la de Locke la construcción del *Estado* se da a partir de un *contrato* entre ciudadanos que son como átomos que se mueven en relación a sus intereses individuales (Jenillek, 2000)16.

El hecho de desear algo que no es un bien general17 puede llevar a individuos al daño y al perjuicio debido a la “esperanza” (Leviatán I: XIII, p.114) que se tenga de alcanzar los objetos de interés. Es gracias a este egoísmo que el individuo intenta conseguir lo que aspira restringiendo en los demás la probabilidad de disfrutar del objeto de su deseo, lo cual puede ser un arma de doble filo, ya que el deseo individual sobre la tenencia de las cosas puede repercutir en el deseo de otros, quienes, por efectos de la envidia, podrán arrebatar bajo cualquier forma aquello que ellos anhelan y que otros poseen.

Ese escenario en el que los deseos individuales impiden la conformación de un estado político, Hobbes lo denominó: *estado de naturaleza*; un estado de orden hipotético donde nada podría fructificar en aras de un avance significativo de la sociedad. La condición de miedo18 persistente en dicho estado –como se muestra en la primera parte del Leviatán– lleva consigo una constante desconfianza y un incesante peligro de perecer a manos de otro, lo cual torna la vida “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Leviatán I: XIII, p. 115). Sólo mediante la eliminación de ese estado de *todos contra todos*, el hombre, según Hobbes, podrá salir de su condición de ignominia y miseria.

2. Naturaleza humana en el estado pre-político

Tanto el *Defensor de la Paz* como el *Leviatán* manifiestan una concepción de la naturaleza humana19 anterior a la constitución de un órgano político, una naturaleza que en Marsilio de Padua no se presenta con la intensidad del pesimismo que caracterizó el pensamiento de Thomas Hobbes. Y aunque es claro que ambas están influenciadas por el pensamiento griego clásico,20 es de resaltar que las múltiples tensiones bajo las cuales trascurrieron sus vidas también dejaron una honda huella en los propósitos de sus proyectos políticos que, para el paduano, se centraban en la tranquilidad y el buen vivir, mientras que para el inglés estaban en la consecución del poder común y la preservación de la seguridad.

En Marsilio de Padua la idea de naturaleza humana no se presenta de manera explícita como en Thomas Hobbes, su concepción del hombre no parte del individualismo característico de las teorías *contractualistas* 21 posteriores, sino, de una visión orgánica donde ese hombre –producto de una sociabilidad natural– asume un modelo de ordenamiento en el que cada parte del todo puede ser encausada de acuerdo a sus posibilidades

y talentos. Para lograr esto, se deben establecer normas que impidan la generación de luchas y disensiones debido a que, son los “frutos de la tranquilidad” (DP I: I, 4) aquellos que permiten el pleno y libre ejercicio del ámbito político.

Como se ha mostrado hasta ahora, la concepción pre-política en Marsilio de Padua no presenta manifestaciones negativas que lleven a deducir que los individuos se hallan en un escenario en el que cada uno puede hacerse a cualquier medio para su supervivencia. Esta especie de *comunidad natural* basada en el modelo organizacional de la *polis* griega, aspira a un perfeccionamiento dado a través de la razón más que a la evasión de una naturaleza en que la propensión de los apetitos a extenderse sobre los demás está siempre presente. Dicho en otras palabras, en el estado pre-político marsiliano el hombre no se presenta como un lobo para el hombre y la comunidad política no es la negación de un estado previo a la conformación de un orden civil.

En contraste, Hobbes consideró el individualismo y el egoísmo elementos necesarios para comprensión de la denominada “*condición de guerra*” (Leviatán I: XIII, p. 115), una condición permanente e inevitable en medio de un *estado de naturaleza* ²² donde el imperio de los deseos o “movimientos voluntarios” (Leviatán I: VI, p. 53) no solamente giran en conseguir lo que se anhela, sino también, en la posibilidad de hacerse a los medios necesarios para conservar los objetos que estimulan las pasiones, aun cuando esos mismos medios resulten ser otros individuos que proveen los beneficios del reconocimiento o la sumisión. En este estado donde todos son enemigos de todos siempre existirán las mismas posibilidades tanto para hacer como para recibir la misma cantidad de daño.

Pero en esta condición natural –donde los individuos gozan de un derecho a todo y donde la ausencia de un poder común no limita sus *mociones voluntarias*– el riesgo de un conflicto²³ resulta ser inminente dada la escasez de medios que constituyen el objeto de sus deseos (Zarka, 1997). Para Hobbes, este escenario de confrontación solo puede darse a partir de tres condiciones fundamentales: 1) *la competencia*, 2) *la anticipación* y 3) *el deseo de gloria*, condiciones que en esencia, no son estados sucedáneos ni evolutivos, sino características específicas que se hallan mezcladas la una con la otra. En esta situación caótica y poco deseable, los individuos se ven abocados a entrar en una lucha que puede destruir sus propias vidas por el anhelo mismo de quererlas conservar²⁴.

Así pues, la *competencia*, incita a los hombres a invadirse y luchar por los bienes deseados, la *anticipación*, propende a la seguridad a través de un ataque preventivo anticipado y el *deseo de gloria*, busca un ideal de reputación y de estima por parte de sus iguales respecto al poder que se ostenta²⁵. La *competencia* como la *anticipación* pertenecen al orden racional, dado que sus fundamentos se sientan en la conservación de la vida y su potencialización, mientras que, el *deseo de gloria* –que no es de carácter racional– puede llevar en muchos casos a la propia destrucción de quien lo ostenta por anhelos vanos de los cuales no depende la existencia en absoluto.

Para evitar que estas causas del conflicto sigan llevando a la barbarie y la destrucción mutua, se necesita, según Hobbes, la creación de un *convenio* que exija una transferencia del *derecho natural ilimitado* en favor de un *derecho civil limitado*, el cual, estaría en manos de un soberano en el que recaería la facultad del poder absoluto. Este soberano –representante de la razón y de la ley– deberá garantizar la seguridad entre los ciudadanos a través del cumplimiento homogéneo de los preceptos emitidos, ya que, al ceder gran parte del *derecho natural*, los pactantes quedarían expuestos ante aquellos que no cumplan con lo acordado.

3. Sobre la representación del poder político y el convenio

La figura de la representación política en el pensamiento marsiliano –aunque no tan explícita y detallada como se presenta en el caso de Thomas Hobbes– llega a tener un papel relevante en la configuración de la *civitas civium*. Por eso, se hace acuciante en este punto observar el modelo de sociedad expuesto en el *Defensor de la Paz* con el fin de comprender dicha figura organizacional en que sus integrantes son el fundamento del poder político y los cuales tienen todas las facultades para determinarse en esa “comunidad perfecta llamada ciudad” (DP I: III, 5).

Como ya se ha mencionado, los ciudadanos como “causa eficiente” (DP I: XII, 3) son aquellos que por efectos de la deliberación establecen un compendio de normas racionales apoyadas sobre los mínimos comunes en los que recaen sus propios límites. Por tal motivo, este modelo legislativo visto como una autoconciencia colectiva pretende dos cosas: una, potencializar al máximo el *bene vivere* y otra, evitar que los puntos en los que no convergen los ciudadanos sean obstáculos para el buen funcionamiento de la salud cívica.

El instaurar límites a través de la enunciación de imperativos que se constituyen como *leyes*, resulta ser el primer elemento a tener en cuenta en lo que respecta a la figura de representación marsiliana, ya que, en primera instancia, ésta –la ley– se muestra como una abstracción de la voluntad popular que debe concretarse en un poder administrativo eficaz. En consecuencia, la obediencia de los ciudadanos a las leyes promulgadas será indiscutiblemente la mejor evidencia de una razón pública que ve en la paz la garantía del orden y la mejor situación para que los intereses comunes de los ciudadanos siempre estén directamente relacionados.

Un segundo elemento lo encontramos sobre la persona en quien recae la responsabilidad de ejecutar las leyes, porque –aunque éstas surjan sobre unos mínimos comunes– siempre existirá el riesgo de que en algunos casos no lleguen a cumplirse, por eso, se hace perentorio delegar a un administrador la potestad de castigar a los transgresores mediante un poder coactivo previamente legitimado por el *legislador universal*. Este aval que se funda sobre los bienes deseados por los ciudadanos contrasta también con el propósito de controlar los intereses individuales que pueden llevar al gobernante al exceso y la arbitrariedad. La no sujeción del gobernante a lo instituido sería la negación de la representación por no hallarse vinculada sobre la voluntad del pueblo.

La representación entonces, en sentido marsiliano, se puede entender como una extensión de la forma del *corpus social*, como una la

materialización de la voluntad y de las aspiraciones colectivas, más no, como la manifestación de un criterio de verdad que se impone a través de los juicios de un soberano absoluto como lo presentó Hobbes en su *Leviatán*. Si en Marsilio no se habla de *contrato* es porque aun en éste no había un concepto claro de individuo, de derechos naturales, ni tampoco de un *estado de naturaleza*, y más aun, porque no existía bajo su visión una concepción pesimista del hombre donde éste fuera incapaz de vivir sin la instauración de un poder externo que le controle o limite. Dicho esto, es claro que, aunque no hay una teoría explícita de la representación política²⁶ en la concepción de Marsilio de Padua, lo que si es cierto es que en su visión existen elementos que pueden llevar a inferir su existencia, los cuales, no deben mirarse bajo la visión moderna del *contrato* presente en Hobbes, Locke o Rousseau. Tanto la edad moderna como la medieval tuvieron dinámicas sociales e históricas diferentes, y por muy adelantado que estuviera el paduano en la idea de soberanía civil, no deja éste de ser un pensador medieval de transición para quién las leyes eran la única garantía de la libertad, la paz y el buen vivir.

Desde otro plano, el proyecto político hobessiano si se funda sobre la *representación* estrictamente definida. Como se señaló anteriormente, los seres humanos sometidos al ímpetu de sus pasiones en un *estado de naturaleza* sólo pueden propender a unos intereses individuales que afectan en gran medida su convivencia pacífica. Sin embargo, para hacer frente a ello, la propuesta del filósofo inglés se basa en la delegación de un actor o grupo de actores, el cual o los cuales, tendrán el «derecho de realizar actos»²⁷ (*Leviatán* I: XVI, p. 146) por autorización de un grupo de individuos quienes previamente han acordado su autoridad.

Esta unidad, elemento fundamental de la *representación*, no se sustenta en los representados sino en el representante mismo como “persona una” (*Leviatán* I: XVI, p. 148), persona que en razón de su autoridad y poder común debe respetar la *ley natural* de los convenios (*Leviatán* I: XVI, p. 146), queriéndose decir con esto que, si el convenio atenta contra la naturaleza humana quien atenta es el autor de dicho convenio y no el actor o representante que ejecuta las acciones del mismo. Este punto de vista que incluso hoy en día puede ser cuestionable, busca garantizar la conservación de un modelo de soberanía en contraposición al *estado de naturaleza* donde nadie está obligado a nada.

Pero esta representación sólo puede sustentarse a través de un mecanismo que obligue a los pactantes a cumplir con lo acordado, ya que los convenios sin temor a la espada “son sólo palabras que no tienen la fuerza suficiente para dar a un hombre la menor sensación de seguridad” (*Leviatán* II: XVII, p. 153). Esta figura cercana a la justicia retributiva que atemoriza y obliga y que tiene la capacidad de someter a las voluntades particulares, es el verdadero poder del *estado civil político* que emana por institución y no por adquisición²⁸.

La construcción del *Leviatán* –a través del *contrato*– surge de una formulación estrictamente racional en la que el poder sólo puede darse por medio de la unión de fuerzas que en virtud de su vinculación²⁹ le dan estructura y consistencia a ese cuerpo artificial que tiene que garantizar

la paz y la seguridad individual. Pero dadas las facultades del soberano en lo que concierne a su libertad para dictaminar leyes y su inmunidad para ser castigado por parte de sus súbditos, algunos autores han visto en este modelo una figura cercana al *totalitarismo* 30 como lo es el caso de Fayt (1967), mientras que otros como Curtis, ven en *Leviatán* “a powerful sovereign but no totalitarianism monster” (2008, p. 327).

Dado que es posible que en un gobierno haya sublevación contra el delegado del poder común, es de aclarar que ésta no se da precisamente contra la figura representativa del soberano, sino, contra el mismo pacto o lo que es lo mismo contra su *razón legítima*. Bajo tales circunstancias de riesgo el soberano tendrá la autoridad, el poder y los instrumentos necesarios para castigar y evitar la disolución de la comunidad política que desde cualquier perspectiva se presentaría como la más grande catástrofe acaecida desde su establecimiento. Dicha disolución –ya sea producto de la invasión, de la guerra civil o de la propia incapacidad del gobernante de actuar –llevaría de nuevo a los individuos a hacer uso de su *derecho natural* 31 y a su vez, a valerse de la astucia, la fuerza y la maquinación para conservarse en el retorno del *estado de naturaleza* 32.

El *contrato* 33 –fundamento del principio de soberanía en Hobbes y del nacimiento de la sociedad civil– se muestra como un acto voluntario que lleva a los pactantes a la cooperación con el fin de evadir la *diffidere* 34 que proporciona la *igualdad* y la *competencia* por los bienes. El hecho de establecer escenarios en los cuales lo racional individual se pueda conjugar con lo razonable institucional ayudará a la consolidación de una confianza, no entre los cooperantes, sino de estos con el soberano, quien desde su poder “ilimitado, indivisible e inalienable” (Sabine, 1994, p. 364) podrá emitir normas que jamás serán injustas si están ceñidas a las leyes de la naturaleza como “imperativos hipotéticos asertóricos” (Rawls, 2009, p. 101) en los que cada individuo tiene como fin su propia conservación³⁵.

Esta justificación racional del soberano en lo que respecta al principio de cooperación llevó a Jasay (1985) a ver implícito el dilema del prisionero³⁶ (p. 49) en el hobbesiano estado de naturaleza, escenario en que la no cooperación puede llevar a la peor de las situaciones debido a la cantidad de poder que recae sobre cada individuo, por eso, el someterse a un contrato restringiendo dicho poder individual permitirá mejores garantías para la conservación de cada pactante en medio de una sociedad civil cohesionada por el temor a la autoridad del soberano y no a su semejantes³⁷.

Esta razón de por qué es mejor pactar que no hacerlo lleva al planteamiento de lo que es *razonable* y lo que es *racional*. Desde la interpretación de Rawls lo *primero* se enmarca en los términos de lo que es justo e imparcial en una situación de cooperación³⁸, mientras lo *segundo*, está dado en la búsqueda de una situación ventajosa del individuo³⁹. Aunque en cierta medida este último aspecto puede presentarse como un obstáculo para la concreción de un *contrato*, éste no resulta serlo tanto, ya que Hobbes lo sobrepasa formulando las leyes de la naturaleza como una serie de “principios razonables expresados en

términos de racionalidad” (Rawls, 2009, p. 89) en los que el bien colectivo termina siendo el mismo bien individual⁴⁰.

Este argumento se expone para demostrar que cuando se coopera bajo presupuestos razonables lo racional también sale ganando sin importar si esa ganancia no excede las expectativas de cada uno en el punto inicial de una negociación, pero si por el contrario, sólo se buscara lo racional de manera individual –soslayando la posibilidad razonable– esto supondría que los demás también harían lo mismo por principio de *desconfianza*, razón que los llevaría a un escenario que no sería el mejor, debido a que en éste el beneficio individual puede estar sujeto al sometimiento de otro con una mayor cantidad de poder. La confianza así, se constituye como la esencia de la cooperación en el *contrato* ⁴¹.

4. Institución del soberano y la ley: límites y alcances

La institución del soberano es uno de los puntos capitales en el desarrollo de la teoría política en Marsilio de Padua y en Thomas Hobbes. La necesidad de ambos por plantear un modelo idóneo que permitiera la realización de sus fines en lo que concierne a la institución de un orden civil, los llevó a concebir la dimensión práctica del poder político desde perspectivas distintas. Verbigracia de ello, en Marsilio el pueblo se presenta como la fuente constitutiva, contendora y limitativa de dicho poder⁴², mientras que en Hobbes la instauración del soberano por *contrato* es lo que da origen a su autoridad y su libre arbitrio.

En su intento de consolidar un aparato político deliberativo, Marsilio de Padua –”artífice de la formación del espíritu laico” (Bayona, 2007, p. 116)– instituye la ley como el resultado de una voluntad general que se impone desde la figura del *legislator humanus*, lo que llevó a Castello⁴³ a ver en su modelo un tratado de *filosofía del derecho* dotado de un *positivismo* ⁴⁴ –en el que la norma tiene validez y fuerza obligatoria independientemente de su contenido–; mientras Oliveira (2012) vio en este modelo un tratado de *filosofía política* donde el carácter material de la ley –contenido y finalidad– se halla estrechamente relacionado al principio de utilidad común.

Pero este poder del legislativo sólo puede llegar a ser consistente si cada ciudadano se relaciona con lo colectivamente acordado a través de la confianza y el compromiso de obediencia en aras de un bien común (DP I: IV,2). No obstante, no puede olvidarse que ese orden sustentado sobre la norma–garantía de la paz– no pretende desde ninguna perspectiva establecer derechos ni libertades individuales (Bayona, 2009), sino, conservar la buena salud de un cuerpo político compuesto de múltiples partes con funciones específicas debidamente administradas⁴⁵.

Este ordenamiento de la sociedad –a través del ejercicio de la razón y el consenso– resulta necesario para superar los conflictos internos que deterioran las funciones del *corpus político* y que impiden las condiciones básicas para el pleno desarrollo de las facultades de los ciudadanos, sin embargo, el artífice del *Defensor de la Paz*, aplica esta idea de tranquilidad únicamente al orden interno de la *civitas*, más no la extiende, como lo hizo Maquiavelo a relaciones con otros tipos de reinos, estados o principados (Bayona, 2007).

A pesar de hacer un análisis minucioso tanto de la ley como de su relación dentro de la *civitas*, es de notar también que el pensador de Padua no se preocupó mucho por dilucidar el concepto de justicia en tanto tal, lo cual deja un vacío en el que la incertidumbre sobre lo justo queda reducida a la implementación de lo imperativo sobre un escenario de integración social en el cual se debe obedecer. Esta ley fundamentada en un orden civil debe ser claramente establecida, manifestamente escrita y ampliamente promulgada.

Para Prieto (1996), la ausencia de lo justo en su concepto de ley no deja de ser más que un “descarado positivismo” (p. 197) que halla su punto de referencia causal en el pueblo, no obstante, aseverar esto sería desconocerle a esa *totalidad legisladora* su capacidad de determinar lo que es bueno para sí al igual que los preceptos bajo los cuales puede alcanzarse tal fin. El punto fundamental de la propuesta del paduano está en el que la *totalidad* tiene la capacidad de legislar en virtud de sus aspiraciones generales y no por la singularidad de sus deseos. La imposición de una ley constituida utilitariamente sobre la voluntad de unos pocos podría dar consistencia a la crítica de Prieto, sin embargo, en este caso parece ser insuficiente.

En el caso de Hobbes, la elección del soberano se da desde una transferencia de derechos naturales en la que los individuos ceden gran parte de su poder a un representante que no está limitado por ley alguna, en consecuencia, ésta –la ley– solo podrá nacer de su soberanía legítima en ausencia de las restricciones que le pueda imponer una asamblea o grupo de individuos. El gobernante pues, queda excluido de la esfera civil hallándose tácitamente en un *estado de naturaleza* “condition without government” (Lloyd, 2014, p. 4) en el que no existe *competencia* alguna debido a que no hay otros que como él gocen de tal privilegio.

Así entonces, el principio de soberanía hobbesiano se funda sobre cuatro pilares insoslayables: el *primero*, sobre el *temor* que se produce en el *estado de naturaleza*, el *segundo*, por el natural deseo de *paz* de los individuos, el *tercero*, por la transferencia mutua de derechos en virtud de un *convenio* y, el *cuarto*, por el principio de *reconocimiento* de la autoridad (Lloyd, 2014). Esta forma representacional de gobierno –aunque de carácter absoluto– sentó el principio de la concepción política moderna, ya que la legitimidad del soberano⁴⁶ no se encuentra en una comunidad legisladora como se presenta en Marsilio de Padua, sino en los deseos que llevan a cada individuo a pactar con el fin de garantizar sus intereses individuales.

La esencia del *convenio* en Hobbes siempre estará en garantizar que las partes de manera explícita y voluntaria decidan someterse a un poder común que les impida –a través de leyes positivas– conductas que atenten contra los preceptos naturales de la razón. Esto, que de manera teórica implica el bosquejo de un esquema de seguridad, implica una limitación del *derecho natural* y una extensión de las garantías políticas. Este *contrato*⁴⁷ con espada se presenta como la base de ese *Estado Moderno* (Guerrero & Rubio, 2016) que ostenta un poder mucho mayor que el que pueden tener sus constituyentes por separado.

Pero esta vinculación contractual de las partes tiene dos propósitos: el *primero*, negar el *estado de naturaleza* y el *segundo*, permitir un desarrollo de ciertas condiciones para la construcción de una sociedad civil basada en la naturaleza interesada del individuo que, dirigida a un poder común, encuentra ante su semejante una igualdad que no es su poder, sino su propia limitación. En este modelo de *estado* tal cual se muestra en el *Leviatán*, todos los pactantes salen ganando debido a que este monstruo artificial representa el fin del miedo mutuo, el fin del conflicto y el fin de la posibilidad de la muerte violenta a manos de otro.

La ley, como institución del soberano en el *Leviatán*, representa –a través de la imagen de la espada– un instrumento punible retributivo para aquellos que han violado el *contrato* y no, para aquellos que están dentro de los límites de sus preceptos. El castigo en el pensador inglés es un atributo del poder soberano que a pesar de ser implacable no deja de presentarse como el mecanismo más fiable para atemorizar a aquellos que destruyen la confianza, no sólo de los acuerdos, sino también de la función del representante que surge de los mismos.

En síntesis, para Thomas Hobbes, la ley en la sociedad civil sólo limita a los que acuerdan, mientras que en Marsilio de Padua limita incluso al mismo gobernante. La ley en Marsilio es de origen orgánico, en Hobbes es origen absoluto, las leyes bajo Marsilio buscan un bien común constituidas por un colectivo, en Hobbes las leyes se presentan como una razón producto de un temor colectivo a manos de un representante. La ley en Marsilio no se constituye para limitar la naturaleza destructiva del hombre, en Hobbes, es un limitante del deseo imperante de poder. La ley en Marsilio perfecciona el buen vivir, en Hobbes elimina la posibilidad de la destrucción. A pesar de las diferencias expuestas en lo que respecta a las leyes en el párrafo anterior, es de resaltar en éste los elementos que los unen respecto a las mismas: *primero*, para ambas éstas son instituidas por la razón, *segundo*, éstas siempre tienen un propósito fundamentado sobre una idea clara de bien, *tercero*, independientemente de si son emanadas por un colectivo o un solo hombre, ambos piensan que éstas no dejan de ser preceptos de obligatorio cumplimiento que tienen en su seno elementos coactivos y *cuarto*, dada la naturaleza de las mismas, éstas siempre llevan implícitas un ideal de un *estado civil* basado en una concepción natural.

5. Poder civil vs. poder clerical

En el *Defensor de la Paz* como en el *Leviatán* se establece también –de manera unánime– una jurisdicción especial para el poder del clero al “ámbito del mundo interior de los hombres» (Bayona, 2009, p. 226), excluyéndose por lo tanto su injerencia en el ámbito político del soberano. Dado que ambos libros tienen como propósito la paz, resulta necesario para ambos no sólo una separación de estos poderes, sino también, una completa sumisión de lo eclesial al estado civil⁴⁸ con el fin de evitar repercusiones negativas en el buen funcionamiento del orden político⁴⁹.

Para Marsilio de Padua, la necesaria imposición del poder civil sobre el clero garantizaría no sólo la ausencia de la guerra, sino también, el dominio del soberano que por virtud de su autoridad no podrá ser

considerado hereje ni pecador debido a que éste ostenta el “fullness of power” (Kilcullen, 2016, p. 33). Esta perspectiva bastante revolucionaria para su época también fue compartida por Thomas Hobbes, al concebir la institución de la iglesia como un *Reino de Tinieblas* surgido de una distorsionada interpretación de las escrituras del cual es perentorio liberarse. Por tales razones –manifiestas en ambos pensadores– el papel del clero debe ser reducido mas no es extirpado, ya que su función pedagógica puede ser beneficiosa para el cultivo de la virtud y la obediencia al poder común⁵⁰.

Aunque para muchos el *Defensor de la Paz* parece ser un ejemplo de *averroísmo político* ⁵¹ debido a la escisión de la razón y la fe en plano de lo político, esto no parece ser cierto, ya que su esquema político está más inclinado al modelo clásico aristotélico que a la influencia de Juan de Jandún y, aunque es difícil determinar si nuestra posición es correcta, parece ser que es muy probable que Marsilio de Padua haya llegado inicialmente a Aristóteles gracias al averroísmo, abandonado posteriormente tal idea a medida que se internaba directamente en el pensamiento del estagirita.

La doctrina medieval de las *dos espadas* –que también influyó significativamente en cómo se planteó la relación *estado–iglesia* desde la visión del *Defensor de la Paz*– sostuvo que tanto el poder eclesial como el poder del imperio eran distintos y que la superioridad de la iglesia sobre el poder laico era de carácter incuestionable, no obstante, tales argumentos llevaron a que el paduano conservara la idea de tal superioridad pero de forma invertida, es decir, en la cual el estado civil-laico pudiera tomar el lugar que ocupó la iglesia por el solo hecho de ser más legítimo que las aspiraciones de una jerarquía papal que en aquella época gozaba de una reputación reprochable.

Estas enconadas rivalidades que se habían presentado a lo largo de la edad media producto de las pretensiones de la iglesia sobre los asuntos de los reinos–y que tuvo su cenit en obras como las de Guillermo de Ockham –, marcaron un nuevo rumbo político en el cual la concepción de poder no estaba sustentada sobre una ley divina, sino, sobre la soberanía de la comunidad a partir de sus instrumentos de participación y deliberación. La “Human authority of legislation belongs only to the corporation of citizens” (Curtis, 2008 p. 188) por lo que la idea de autodeterminación civil resultó ser más importante que el ejercicio de un poder impositivo que sólo había aspirado a sus beneficios particulares como lo fue el caso de la iglesia hasta ese momento.

Esta idea de soberanía presente en Marsilio de Padua obedeció más a una concepción de las repúblicas italianas del norte en el siglo XIV que a una democracia con limitaciones, sin embargo, independientemente de dicha interpretación, se hace necesario señalar que ese orden republicano estuvo basado en la enunciación de proyectos de ley por parte de una comisión específica que luego someterían a un proceso de aprobación popular, lo que en esencia era muy similar al planteamiento del *legislador humano* (DP I: XII, 3) donde “the approval, interpretation, and

suspensión of laws and the other things belong to the authority of the legislator alone” (Curtis, 2008, p. 189).

Esta pugna intelectual sobre la separación tácita de poderes se presentó en el paduano con una paradoja en lo que respecta a la forma política, ya que, por un lado, defendió el poder imperial de las intromisiones e intereses de la jerarquía papal, pero por otro, se inclinó hacia un ordenamiento republicano basado en la “exaltación de la corporación cívica” (Meiksins, 2011, p. 286). A pesar de su visión republicana, este pensador comprendió que la situación de su tiempo aún no estaba preparada para dicha forma de organización y que, el primer paso para la configuración de su propuesta, sería la separación de poderes así su defensa del rey fuera diametralmente opuesta a la teoría de la soberanía popular que ya había expuesto (Muñoz, 2012).

En el caso particular del *Leviatán*, el poder eclesial se expone como una *asociación* sujeta a un gobernante que a su vez es compuesta materialmente por los mismos individuos⁵² de la sociedad civil (Sabine, 1994). Para Thomas Hobbes como para Marsilio de Padua, el problema de tener dos estructuras que desean el poder radica en que tal situación fomenta el conflicto e impide la conformación de un poder unitario que pueda garantizar la paz y la seguridad⁵³. Para evitar esto, se hace urgente la subordinación total del eclesiástico a una unidad que establezca cuáles pueden ser sus límites y sus alcances en beneficio de la estabilidad política de ese dios mortal que ha nacido de un *contrato* entre iguales.

Como lo decía Schmitt, “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados” (2009, p. 37), y esto no resulta ser ajeno a la visión del *Leviatán*, ya que el poder del que gozaba la iglesia en la edad media por supuesta delegación divina también quedó invertido en la edad moderna por la idea del soberano y la institución del contrato. Para Hobbes los mandatos de la iglesia solo deben tener la función de persuadir y no de ordenar⁵⁴, ya que este último acto sólo le corresponde a quien ostenta la autoridad laica como máxima estancia dentro de la figura artificiosa del estado civil.

La institución religiosa se presenta entonces, como un instrumento que puede contribuir benéficamente en el afianzamiento de dicho orden y no como un órgano de poder independiente dentro el Estado. Esta nueva relación jerárquica entre poder civil y poder eclesial solo puede llegar a darse porque “el soberano tiene la potestad de encomendar funciones ministeriales a otros que están bajo él” (*Leviatán* III, 42, p. 451), lo que conlleva a que todos los estamentos subordinados sólo podrán aspirar a una mínima porción de autoridad que no es otra cosa que una nimia participación representativa del poder común.

El “*Leviatán* de Hobbes compuesto de Dios y hombre, animal y máquina, es ese dios mortal que a los hombres trae paz y seguridad y que por esta razón –no por virtud del “derecho divino” de los reyes– exige obediencia” (Schmitt, 2004, p. 47) a todos sus súbditos, incluidos sacerdotes y demás hombres de iglesia. Solamente bajo la consolidación de un poder absoluto alejado de la injerencia y pretensiones del clero podrá

llegar a soslayarse el temible Behemoth,⁵⁵ ese dios de la guerra civil que amenaza las fuentes del poder común y que trae de regreso el estado de barbarie en el que cada individuo se halla solo ante sus posibilidades.

Esta laceración del poder religioso ante el poder laico en Hobbes se da en una relación de absolutismo estatal que no es en esencia una arbitrariedad, sino, una medida necesaria para el no retorno del conflicto interno en Inglaterra. El deseo de poder del papado y sus aspiraciones sobre el reino temporal, llevó no solo a Marsilio de Padua a desconfiar en su momento de la jerarquía eclesial, sino que también llevó a Hobbes a establecer –de una manera más racional que su antecesor– el cómo se puede lograr dicho cometido con la mayor probabilidad de que tales circunstancias no lleguen presentarse nuevamente.

La semilla de la desconfianza explícita en el *Leviatán* –en lo concerniente a las pretensiones del estamento religioso– tiene su origen en la auto- adjudicación de la representatividad por parte de la iglesia en relación al poder, la voluntad y la palabra de Dios⁵⁶. Esa representatividad ilegítima que no emana directamente de Dios fue la que por años subsumió en la oscuridad a los individuos castrándoles su capacidad racional de organización política. La injerencia de quienes tenían la función de anunciar el reino de la salvación en los asuntos del Estado llevó a que se establecieran leyes que en esencia sólo eran consejos en lo referente al mundo espiritual⁵⁷.

La religión⁵⁸, en Hobbes⁵⁹, se afina tanto en la “debilidad humana como en el temor al futuro” (Bayona, 2009, p. 241) siendo este temor el mismo principio que se halla en algo más real y empírico como lo es la realidad de la guerra. Lo que se puede esperar en el estado laico respecto al estado eclesial es evitar caer en el infierno que las pasiones individuales generan, así como desestimar las creencias de un paraíso metafísico que sólo trae consigo la miseria fáctica del hombre. La propuesta teórica hobbessiana pretende liberar al individuo de sus tinieblas por medio de estructuras materiales que encuentran en la extensión de la vida su mejor y más válido argumento.

Como se puede apreciar, para ambos autores el poder clerical mientras no esté dominado por el poder laico siempre generará las circunstancias para que la paz sea alterada. La necesidad de un sistema político que afronte los problemas de las sociedades a partir de la naturaleza misma de sus individuos los llevó a alejarse diametralmente de aquellas teorías que justificaban el poder divino entre hombres. La idea de un poder civil arraigado sobre la voluntad de individuos –independientemente de si éste se administra desde un soberano limitado como lo es el caso de Marsilio de Padua o ilimitado como lo es en Thomas Hobbes– abrió el camino para que pensadores posteriores, sin lugar a dudas, perfeccionaran la idea del Estado que aún hoy en día nos compete.

Conclusión

La importancia que ha tenido el Defensor de la Paz y el Leviatán en la tradición del pensamiento occidental –en lo que atañe a la teoría

política— ha sido relevante e inspiradora, no sólo para la filosofía moderna y contemporánea, sino también para las ciencias sociales y jurídicas que hoy en día ven en tales ideas fundamentos necesarios para la comprensión del ámbito político en las sociedades actuales. Marsilio de Padua y Thomas Hobbes, nos presentan con claridad y contundencia las características esenciales para la edificación de sus proyectos políticos, así como el proceder respecto a todo aquello que se presenta como una amenaza para la conservación y buen funcionamiento del estamento civil. Por tanto, se puede concluir en este trabajo lo siguiente:

1.- Marsilio de Padua como Thomas Hobbes parten de una idea de naturaleza humana sobre la cual edifican sus principios políticos. Para el primero, aunque no tan explícita, dicha naturaleza no es de carácter egoísta ni mucho menos perversa, ésta se muestra como una condición que, aunque no es perfecta, si puede ser mejorable a través de la institución de un orden que permita dimitir los conflictos que pueden surgir entre individuos dentro de un espacio común. Por el contrario, Hobbes, con una concepción pesimista de dicha naturaleza —quizá fuertemente influenciada por el protestantismo luterano— propone la instauración de un poder absoluto que tenga la capacidad de someter y controlar el ímpetu destructivo de las pasiones humanas.

2.- Aunque Marsilio de Padua no desarrolla una idea explícita de la representación política, si es claro que esta puede inferirse a partir de dos elementos fundamentales: uno, en la abstracción de la voluntad colectiva contenida en la ley y dos, en la delegación de quien debe hacerla cumplir. Esta forma de ordenamiento, sustentada sobre los límites a los que se someten los ciudadanos, representa el bien común que es la razón de ser de la *civitas* en general. En el caso de Thomas Hobbes esta representación se manifiesta explícitamente en el gobernante como *persona una*, quien desde su poder absoluto, deberá procurar no solo la seguridad de los súbditos sino también el cumplimiento de la ley natural de los convenios.

3.- La figura del *soberano* ocupa en ambos autores un lugar relevante para la conformación de sus respectivos órdenes políticos. Marsilio de Padua cree en la instauración de un gobernante elegido por principio de deliberación popular con un universo limitado de poder de acuerdo a la *totalidad legisladora*, mientras que, Thomas Hobbes, ve en la figura del soberano una fuente inagotable de poder que no está sometido a ninguna ley previa, lo que le otorga una potestad absoluta debido a que su surgimiento procede de la conformación de un *contrato* que no lo vincula como parte sino que lo realiza como resultado. Para los autores en cuestión, el gobernante siempre tendrá la potestad de la coerción ya que sobre su figura descansa la obligación de hacer cumplir las leyes, ya sean estas el producto de una asamblea ciudadanos o del libre arbitrio del soberano.

4.- La relación del poder clerical y el poder civil en el *Defensor de la Paz* y el *Leviatán* fundamenta el porqué de la inestabilidad de las sociedades políticas de aquellos siglos y el porqué es necesaria la sumisión del primero al segundo. Ambos autores concuerdan en que una de las causas principales que perturban la paz es la injerencia de la jerarquía

eclesial en los asuntos temporales, la cual, no constituye bajo ningún argumento un poder político legítimo, *primero*, porque desde la visión de Marsilio no se afina en la soberanía popular y *segundo*, porque en Hobbes, éste no es resultado de ningún contrato voluntario y racional. El papel de la iglesia, aunque no es extirpado dentro de la sociedad política, si es lacerado y relegado a la institución de la enseñanza siempre y cuando actúe conforme a los preceptos del representante civil y no del Papa.

Referencias bibliográficas:

- Adams, I & Dyson, R. (2003) *Fifty Major Political Thinkers*, Routledge editorial, London.
- Bayona, B. (2005). *El Significado Político de la Ley en el Pensamiento de Marsilio de Padua*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol. 22, pp. 125-138.
- Bayona, B. (2006). *La Paz en la Teoría Política de Marsilio de Padua*. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XI, pp. 45-63.
- Bayona, B. (2007). *El Periplo de la Teoría Política de Marsilio de Padua por la Historiografía Moderna*. Revista de Estudios Políticos Nueva Época, Vol. 137, pp.113-153.
- Bayona, B. (2007). *Religión y Poder Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del estado?*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Bayona, B. (2009). *Religión y Poder en Hobbes y Marsilio de Padua, Similitudes y Diferencias*. Pensamiento, Vol.65, Núm. 244, pp. 221-259.
- Carlson, J & Arben, R. (2014) *The State of Nature in Comparative Political Thought*, United Kingdom, Lexington Books.
- Constant, B. (2010). *Principios de Política Aplicables a todos los Gobiernos*. Madrid, Katz Editores.
- Curtis, M. (2008). *The Great Political Theroies. A Comprehensive selection of the Crucial Ideas a Political Phylosophy* (v1), New York, Harper Collins publishers.
- Díaz, E & Ruiz, A. (1996) *Filosofía Política II, Teoría del Estado*. Madrid, Editorial Trotta.
- Díaz, E. (1989). *Pierre Gassendi. La Afirmación de una Nueva Epistemología*, Granada, Universidad de Granada.
- Fromm Erich, *Miedo a la Libertad*, Paidós, México, 1994.
- Guerrero, A& Rubio, J. (2016). *Teoría del Estado I. El Estado y sus Instituciones*, Madrid, Universidad Nacional de Educación Distancia.
- Hampsher, I. (2015) *Concepts and Reason in Political Theory*, United Kingdom ECPR Press.
- Herrera, S, Toledo, L, Leal, R. (2014). *Atomismo, Teología y Causalidad: Los Principios del Materialismo Crítico de Pierre Gassendi*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol. 31, Núm. 2, pp.395-418.
- Hobbes, T. (1992). *Behemoth. El Largo Parlamento*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Constitucionales.
- Hobbes, T. (2014). *Leviatán* (2ed), Madrid, Editorial Alianza.
- Jasay, A. (1985). *El Estado y la Lógica del Poder Político*, Madrid, Alianza Editorial.

- Jenillek, G. (2000). *Teoría General del Estado*, México, F.C.E.
- Kilcullen, John, "Medieval Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <[https:// plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/medieval-political/](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/medieval-political/)>.
- Lloyd, Sharon A. and Sreedhar, Susanne, "Hobbes's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hobbes-moral/>>.
- Meiksins, E. (2011). *De Ciudadanos a Señores Feudales*, Madrid, Paidós. Miller, D. (2011). *Filosofía Política: Una Breve Introducción*. Madrid, Alianza Editorial.
- Muñoz, A. (2012). *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Editorial Alianza.
- Negro, D. (2010) *Historia de las Formas del Estado*, Madrid, Ediciones el Buey Mudo.
- Oliveira, M. (2012). *El Positivismo Jurídico en el Defensor Pacis*. Revista Española de Filosofía Medieval. Vol. 19, pp. 159-170.
- Padua, M. (1989). *Defensor de la Paz* (), Madrid, Editorial Tecnos.
- Plant, R. (1991). *Modern Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell.
- Prieto, F. (1996). *Manual de Historia de las Teorías Políticas*, Madrid, Unión Editorial.
- Quinton, A. (1967). *Political Philosophy*, Oxford, University Press.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Roberts, P. & Sutch, P. (2004) *An Introduction to Political Thought*, New York, New York University Press.
- Saranyana, J. (2011). *Filosofía Medieval, desde sus Orígenes Patrísticos hasta la Escolástica Barroca* (3d), Navarra, Ediciones Universidad de Navarra.
- Saravia, G. (2011). *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea*, Madrid, Editorial Dykinson.
- Schmitt, C. (2004). *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Granada, Editorial Comares.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*, Madrid, Editorial Trotta.
- Skinner, Q. (2007). *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science* (V.III), United Kingdom, Cambridge University Press.
- Steinberger, P. (2004) *The Idea of State*, UK, Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2007). *Liberalismo Antiguo y Moderno*, Buenos Aires, Editorial Katz.
- Tönnies, F. (1988). *Hobbes*, Madrid, Alianza Editorial.
- Vincent, A. (1987) *Theories of State*, United Kingdom, Basil Blackwell.
- Wolff, J. (2012). *Filosofía Política*, Barcelona, Editorial Ariel.

Notas

1(wgiraldos81@hotmail.com). Historiador, especialista en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario, Magíster en Filosofía, Magíster en Derechos Humanos, M.A International Law and Settlement of Disputes (ONU). Actualmente adelanta el último año de estudios de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Granada en España. Se ha desempeñado como profesor de la Pontificia Universidad Javeriana Cali

y la Universidad del Valle en Colombia. Sus líneas de investigación son: Teoría de la Historia, Historia de la Filosofía, Teoría Política, Estudios de Paz y Conflicto, así como Crímenes Internacionales, específicamente Genocidio

2Es bastante probable que esta idea marsiliana de soberanía, arraigada en el pueblo como totalidad, haya influenciado el pensamiento de la Escuela de Salamanca en el siglo XV y mediados del XVI, la cual, no sólo compartió la idea de la separación de poderes, sino también, la idea de que el contendor de la soberanía era el pueblo, ese mismo que tenía la potestad de desobedecer e incluso de deponer al gobernante.

3La razón por la cual se tomaron estos dos autores –uno de finales de la edad media, como lo fue Marsilio de Padua y otro de los inicios de la modernidad como lo fue Hobbes– para la realización de este trabajo, radica básicamente en tres aspectos importantes: primero, en la necesidad de una comprensión histórica que permita un rastreo evolutivo, no sólo de las distintas formas de pensamiento político, sino también, de la misma naturaleza de las sociedades. Segundo, en que se encuentra muy pertinente rescatar el papel del relegado pensamiento de Marsilio de Padua como una antesala al pensamiento político moderno, ya que estableció una estructura política determinada por la actitud deliberativa del pueblo, aspecto que en Hobbes tiene la misma relevancia a través de la participación de los individuos en un pacto hipotético bajo una estructura absoluta y monárquica en la cual se cede parte del derecho natural. Y, tercero, dado que la búsqueda de la paz es fundamental para cualquier configuración de orden político, resultaba necesario para una visión integral del pensamiento político occidental, establecer semejanzas y diferencias de dos autores que hablaron de un mismo objetivo, pero con diversos modos de lograrlo

4. A lo largo del texto esta obra será citada bajo las siglas DP.

5. El Papa Juan XXII fue el sucesor del Papa clemente V, Se consolidó como el segundo de una sucesión de sumos pontífices radicados en la ciudad de Avignon. Su pontificado se sitúa entre los años 1316 y 1334, años en los cuales se vio inmerso en fuertes discusiones con el rey Luís de Baviera al cual excomulgó y negó coronar como rey del Sacro Imperio por haber asumido el poder sin su consentimiento después de haber derrotado a Federico de Austria en la batalla de Mühldorf. También entre otras motivaciones que llevaron a agudizar las tensas relaciones entre ambos jerarcas –aparte de la invasión de Roma por parte de las fuerzas bávaras, y la institución del primer antipapa– fue la acogida por parte del rey Luís de los franciscanos Guillermo de Ockham y Miguel de Cesena, como también de Marsilio de Padua, condenando de este último su libro el Defensor Pacis, mediante la bula del 23 de octubre de 1327 Licet iuxta doctrinam, bajo la cual anatematiza dicha obra. (Kilcullen, 2016).

6Por el contrario, los actos Inmanentes son aquellos que sólo afectan el orden interior y privado del individuo.

7El pensamiento de Marsilio de Padua también repercutió en el movimiento de la Reforma, si bien, aunque el pensador italiano buscó limitar el papel del papado sobre los asuntos políticos de los estados, los reformistas lo hicieron de la misma manera sobre el mismo cristianismo, ya que consideraban la jerarquía papal una institución corrupta que carecía de autoridad para dicho menester. En palabras de Fromm (1994) “Martín Lutero, despojó a la iglesia de su autoridad otorgándosela al individuo donde su concepto de fe y salvación se apoya en la experiencia subjetiva, según la cual, toda responsabilidad recae sobre el individuo, esto constituyó la fuente del desarrollo de la libertad política y espiritual de la sociedad moderna” (p. 87).

8Para indagar sobre la vida y filosofía de Hobbes se recomienda: Tönnies, F. (1988). Hobbes, Madrid, Alianza Editorial. Y a Saravia, G. (2011). Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea, Madrid, Editorial Dykinson.

9La Guerra Civil Inglesa fue un conflicto entre los partidarios del rey Carlos I (Cavaliers) y los parlamentarios (Roundheads) debido a discrepancias religiosas. Como resultado

de dichas guerras Carlos I fue ejecutado, lo que llevó a la conformación de una mancomunidad republicana que fue dirigida por Oliver Cromwell

10Este pesimismo Hobbesiano respecto a la naturaleza humana pudo tener un origen en El Protestantismo luterano, el cual establecía que el hombre era por naturaleza malévolo y que su voluntad siempre se inclinaba al perjuicio (Fromm, 1994).

11Es importante destacar en este punto la influencia que tuvo el pensamiento materialista de Pierre Gassendi en dicho siglo, quien contempló en los átomos el principio necesario de la materia homogénea. Estos átomos, singulares e individuales, se definen por su tamaño, figura y solidez, y poseen, además, una facultad propia innata e imperceptible manifiesta en el movimiento. Este fundamento influyó enormemente a Hobbes en lo que respecta a su concepción natural de los individuos, los cuales, por virtud de sus pasiones –producto del movimiento– entran en relación con otros constituyendo la materia del estado civil. Para una mayor comprensión véase: Herrera, S, Toledo, L, Leal, R. (2014) Atomismo, Teología y Causalidad: Los Principios del Materialismo Crítico de Pierre Gassendi. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol. 31, pp. 395-418. Y a Díaz, E. (1989). Pierre Gassendi. La Afirmación de una Nueva Epistemología, Granada, Universidad de Granada.

12. “His technique of enquiry is derived partly from the resolute-compositive method associated with Galileo and Bacon, and partly from the deductive reasoning that had so impressed him in euclid” (Adams & Dyson, 2003, p. 52).

13. “He attempted to created a political structure and principles on euclidean geometric lines, to deduce a system of rules from the known inclinations of men” (Curtis, 2008, p. 326).

14Aspecto que llevó a estar más cerca de la epistemología que de la ontología. 15 “The most important product of Hobbes so called humanist period was his traslation of Thucydides history, which he published as Eight bookes of the Peloponesian Warre in 1629” (Skinner, 2007, p. 5). 16 Desde la teoría de los epicúreos se entendía la formación del estado “como el contrato de los átomos sociales –de los individuos originariamente, sin lazo alguno entre sí– con el objeto de asegurarse de los daños recíprocos que pudieran causarse” (Jenillek, 2000, p. 211).

15. “The most important product of Hobbes so called humanist period was his traslation of Thucydides history, which he published as Eight bookes of the Peloponesian Warre in 1629” (Skinner, 2007, p. 5).

16. Desde la teoría de los epicúreos se entendía la formación del estado “como el contrato de los átomos sociales –de los individuos originariamente, sin lazo alguno entre sí– con el objeto de asegurarse de los daños recíprocos que pudieran causarse” (Jenillek, 2000, p. 211).

17El modelo político de Hobbes tuvo dos vertientes de fuerte crítica, por un lado, el pensamiento ortodoxo cristiano que acusó su teoría de atea y, por otro lado, el utilitarismo, el cual veía en el pensamiento subjetivo, relativo y egoísta del filósofo inglés, la ausencia de un principio de utilidad general como principio moral. Para profundizar véase también a Wolff, J. (2012). Filosofía Política. Barcelona, Editorial Ariel.

18Es este impulso del “egoísmo produce el temor, que a su vez hace nacer en el hombre el deseo de la paz” (Jenillek, 2000, p. 215).

19Para una mayor profundidad de este concepto puede consultarse: Plant, R. (1991). *Modern Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell.

20El pensamiento clásico griego tuvo una gran influencia en ambos pensadores en lo que respecta al desarrollo de sus concepciones filosóficas, en el caso de Marsilio de Padua, fue Aristóteles quien sentó las bases para su comprensión orgánica de la sociedad mediante el modelo de organización de la Polis, mientras que para Thomas Hobbes lo fue Tucídides,

el célebre historiógrafo griego que escribió las Guerras del Peloponeso, libro en el que expone –de manera racional– las causas que llevaron a los atenienses y espartanos a entrar en guerra. Este libro aparte de ser traducido por el mismo Hobbes en el año de 1629 también tuvo una fuerte repercusión en la teoría del conflicto expuesta en el Leviatán en el capítulo XIII.

21. “La teoría del contrato en la edad media no es la doctrina de la creación primaria de los estados, sino de la inserción del poder de mando en los estados [...] no es el *populus* quien nace en el contrato, sino el *rex*” (Jenillek, 2000, p. 213). “El contrato es la forma específica en la que el estado es concebido como un ente artificial producto no de la naturaleza, sino de la voluntad acorde de los individuos” (Bobbio, 2003, p. 132).

22 Para profundizar desde esta perspectiva del estado naturaleza y sus características más relevantes véase: Carlson, J & Arben, R. (2014) *The State of Nature in Comparative Political Thought*, United Kingdom, Lexington Books. Chapter V, A. P Martinich and Siwing Tsoi “The first feature is the claim that people in the state of nature have different values or desire, [...] the second feature is that people’s preferences carry equal weight, [...] third feature of the state of nature is the realization that people have to give up the equality of preference and have to privilege someone’s preference in order to move away from the condition of conflict” (pp. 104-106). Véase también a: Vincent, A. (1987) *Theories of State*, United Kingdom, Basil Blackwell. “The overall aim of the book is to review some of the main theoretical landmarks in estate theory, not to provide a systematic survey of the whole of literature on the state” (p. 44).

23. “The reason for the appearance of conflict is that the conflict arises from the same desire at a general level” (Carlson & Arben, 2014, p. 104)

24. “estado de naturaleza, es en esencia, y a todos los efectos prácticos, un estado de guerra” (Rawls, 2009, p. 73). A esta concepción planteada en *Leviatán*, Rawls la denominó Tesis de Hobbes 25 Véase el capítulo XIII del *Leviatán*: De la condición Natural de la Humanidad en lo que Concierne a su Felicidad y Miseria.

25 Véase el capítulo XIII del *Leviatán*: De la condición Natural de la Humanidad en lo que Concierne a su Felicidad y Miseria.

26 Uno de los aspectos importantes de este trabajo se encuentra en la figura de la representación política, figura que parece ser demasiado clara en el pensamiento hobbesiano más no en el marsiliano. Sin embargo, aquí se propone que en el autor medieval si hay en esencia una representatividad sustentada por una voluntad colectiva que constituye en sí el fundamento de una legitimidad en la que todos son más que uno –como lo es el caso de la democracia deliberativa– y no, uno más que todos como lo es el caso del poder absoluto. Esta referencia a la representación política vista desde este panorama es un aspecto diferenciador del propuesto por Bayona en sus trabajos previos sobre el paduano. Para la elaboración de este artículo se recurrió claramente a este autor por ser un referente insoslayable, sin embargo, hay que especificar que, aunque se comparten ciertas posiciones y temas específicos en lo que concierne a la ley y la relación del estado laico con el poder eclesial, lo cierto es que, se han abordado otras cuestiones entre el paduano y el inglés que merecían una nueva interpretación, específicamente, lo que compete a la concepción del hombre en estado pre político y el papel del soberano o el gobernante bajo la figura de la representación política. Es curioso pero el olvido de Marsilio de Padua resulta extraño y más si se tiene en cuenta que muchas de sus exposiciones teóricas sobre la participación política y el fortalecimiento de un estado laico estuvieron cientos de años adelantadas a las disertaciones de Spinoza y Rousseau.

27 Este derecho de realizar acciones constituye en Hobbes el principio de autoridad.

28 En este punto se hace necesario decir que, la soberanía por adquisición no difiere de la de soberanía por institución en lo que respecta a la materia del poder y la autoridad del representante, sino en la manera como se adquiere, dicho de otras palabras, no es un problema del ejercicio, sino, de los métodos para ostentarlo (Rawls, 2009).

29. “The difference between the social contract and any other contract is that it is to be overseen by a power of such awe and might that it can guarantee the keeping of covenants”. Roberts, P. & Sutch, P. (2004) *An Introduction to Political Thought*, New York, New York University Press. (p. 82).

30Expuesta de manera somera esta discusión sobre una figura totalitaria, es preciso decir al respecto que la estructura política de Hobbes no podría enmarcarse en esta línea, ya que, primero, en los regímenes totalitarios el principal bien perjudicado es la vida, y segundo, la mayoría de gobiernos totalitarios se instauraron por adquisición y no por institución, razón por la cual se alejan de la naturaleza contractual del Leviatán debido a la carencia misma de un pacto. El hecho de analizar esta obra moderna desde conceptos de la reciente historia contemporánea conduce inevitablemente a un anacronismo que desdibuja el verdadero espíritu de una de las ideas políticas más influyentes en el pensamiento inglés del siglo XVII.

31Véase: Quinton, A. (1967). *Political Philosophy*, Oxford, University Press. Para profundizar en el concepto de derecho natural y su relación con la soberanía y la autoridad.

32. “the authority of the state is absolute and unlimited, hence the obligation of citizens is equally absolute. But when estate fails to accomplish the thing it was designed to accomplish –when, it subverts the very ends for which it was created– then the contract that the citizens had entered into with one another has now been abrogated, hence has been rendered null and void, in which case the state is literally no longer” (Steinberger, 2004).

33En Hobbes, La relación entre cada uno de los ciudadanos está sustentada sobre el pacto, entendido este como un compendio de obligaciones contraídas bajo teoremas de la razón, mientras que, la relación entre los ciudadanos y el soberano se consolida bajo la figura de autorización. (Rawls, 2009).

34Palabra de origen latina que se traduce como desconfiar.

35Rawls en este punto, en referencia a Kant, declara que los imperativos hipotéticos “están justificados en cada persona en virtud de los propios fines particulares”, mientras que en los imperativos categóricos “se justifican como requisitos que todos han de seguir, sean cuales sean sus fines más particulares” (Rawls, 2009, p. 101).

36Para una visión con mayor profundidad en lo que concierne al dilema del prisionero véase: Hampton, J. (1997). *Political Philosophy*, United States, Westview Press. (p. 44). y Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*, Barcelona, Editorial Paidós. (p. 110).

37Ciertamente, otro aspecto de este trabajo que aporta a las reflexiones de Bayona en lo que concierne a Hobbes, es el abordaje del estado de naturaleza desde el dilema del prisionero, el cual permite una explicación interesante desde la teoría de la cooperación, la racionalidad y la razonabilidad.

38Según Rawls, la cooperación plantea una ventaja racional para quienes participan en ella bajo la idea de un bien, el cual puede ser, tanto del individuo como de la asociación, asimismo, este tipo de cooperación también necesita del principio de equidad el cual se sustenta sobre la “mutualidad o reciprocidad en términos razonables” (Rawls, 2009, p. 90)

39Un aspecto para resaltar es la importancia que se la ha dado aquí al convenio en términos de racionalidad y razonabilidad desde una perspectiva Rawlsiana, perspectiva en la que la cooperación constituye un pilar fundamental de la acción política desde una posición liberal. Este aspecto le aporta una perspectiva nueva al debate propuesto por Bayona en lo que respecta a este punto.

40Para Sabine (1994), “las leyes de la naturaleza no exponen valores, sino que determinan causal y racionalmente qué es aquello a lo que se puede dar valor en los sistemas morales jurídicos” (p. 357).

41. “Such good, like Hobbes covenants of future performance, can only be transacted with the aid of trust” (Hampsher, 2015, p. 184)

42. “Ninguna persona singular, de cualquier dignidad o estado que sea, ni a ningún grupo le corresponde el gobierno o la jurisdicción coactiva sobre cualquiera en este mundo, sin que le haya sido conferida esa autoridad por el legislador humano”. (DP I: XVII, 13).

43. Citado por Oliveiras, Catello Dubra, J.A “Finalismo y formalismo en el concepto marsiliano de ley: La ley y el legislador humano en el Defensor Pacis” en *Patristica et Mediaevalia*, vol. XVIII (1997), p. 82.

44. “Marsilio de Padua tendría que justificar un principio moral relativo al deber de obedecer el derecho en cualquier circunstancia para que su caracterización de ley sea realmente positivista en cualquier sentido relevante”. (Oliveira, 2012, p. 170).

45Es de resaltar el amplio y profundo trabajo que ha realizado Bernardo Bayona sobre Marsilio de Padua, quién, no sólo ha rescatado y analizado los conceptos relevantes de su teoría política, sino que además, lo ha relacionado con otros pensadores como Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes. Véase estas otras importantes obras: Bayona, B. (2007). *Religión y Poder Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del estado?*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva. Bayona, B. (2005). *El Significado Político de la Ley en el Pensamiento de Marsilio de Padua*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 22, pp. 125-138. Bayona, B. (2006). *La Paz en la Teoría Política de Marsilio de Padua*. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XI, pp. 45-63.

46Entre las funciones sustantivas de éste están: Juzgar, educar al pueblo en la obediencia, prescribir leyes, declarar la guerra y hacer la paz

47Este pacto o contrato para Sabine (1994) introduce “una relación moral en las relaciones sociales” (p. 363), mientras que, para Bobbio (2003) es una “forma específica bajo la cual es concebido el estado” (p. 132).

48. “The church is subordinated to secular government in all that concerns coercive power” (Kilcullen, 2016).

49A pesar de que la afectación del conflicto en ambos autores –debido a circunstancias históricas turbulentas– fue una clave fundamental en su concepción política, es de resaltar que también lo fueron y no con menos importancia, el advenimiento del nominalismo, el empirismo y las nuevas perspectivas económicas mercantiles, movimientos que abrieron nuevas concepciones en las cuales el hombre se tornaba paulatinamente más activo políticamente.

50El fin sacerdotal es la enseñanza y la información de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer hacer y omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición” (DP I:VI, 8).

51Este Averroísmo, que se dio a principios del siglo XIII, se diseminó ampliamente en el pensamiento medieval desde la primera mitad del siglo XIV. Entre sus principales exponentes, aparte del cordobés Averroes, estuvieron: Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Y entre sus detractores más notables estuvo Santo Tomás de Aquino, quien vio en este tipo de interpretación de Aristóteles una distorsión de sus ideas originales

52Véase. (Leviatán III, 42).

53. “El estado surge como la única posibilidad de acabar con las guerras civiles, y ello porque, al centrar en uno solo la toma de decisión elimina la base de los litigios. Así, por arbitraria que desde nuestros intereses o valoraciones subjetivas nos parezca, al ser una, crea sin embargo un orden” (Cotarelo, 1996, p. 33).

54. "Por tanto, tampoco podrán los ministros de cristo, a menos que sean reyes, exigir en su nombre que se les rinda obediencia. Pues si el Rey Supremo no tiene poder real sobre este mundo, ¿por qué autoridad podrá exigirse que se rinda obediencia a sus funcionarios?" (Leviatán III, 42, p. 416).

55Consúltese: Hobbes, T. (1992). *Behemoth. El Largo Parlamento*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

56En la época de Hobbes, por ejemplo, era habitual apelar en una discusión política a principios religiosos, y especialmente a la autoridad de la Biblia. Uno de sus legados más duraderos fue precisamente la posibilidad de pensar la política en un sentido totalmente secular: aunque el propio Hobbes estaba muy interesado en cuestiones religiosas, su manera, radicalmente nueva de aproximarse al poder político permitió que política y religión se separasen y que se hablasen de ellas en términos diferentes" (Miller, 2011, p. 24).

57"Sus preceptos no son leyes, sino sólo consejos generales" (Leviatán, III, 42, p. 416).

58Es interesante ver como en Hobbes la religión y la superstición contienen el mismo miedo hacia un poder invisible, la diferencia entre ambas estriba en que, la primera es general y públicamente aceptada mientras que la segunda no. Véase: (Leviatán I, 6, p. 58).

59Consúltese: (Leviatán I, 11, p. 98).

William Alberto Giraldo Sánchez 1. (wgiraldos81@hotmail.com). Historiador, especialista en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario, Magíster en Filosofía, Magíster en Derechos Humanos, M.A International Law and Settlement of Disputes (ONU). Actualmente adelanta el último año de estudios de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Granada en España. Se ha desempeñado como profesor de la Pontificia Universidad Javeriana Cali y la Universidad del Valle en Colombia. Sus líneas de investigación son: Teoría de la Historia, Historia de la Filosofía, Teoría Política, Estudios de Paz y Conflicto, así como Crímenes Internacionales, específicamente Genocidio
Universidad de Granada (España)