

EL ORIGEN DE LA CIVITAS EN EL DEFENSOR PACIS Y LA REINTERPRETACIÓN DE LA CAUSALIDAD FINAL ARISTOTÉLICA

PABLO MARZOCCA¹

RESUMEN: La obra capital de Marsilio de Padua, el *Defensor Pacis*, comienza con un relato histórico-genético de la Ciudad o comunidad perfecta a partir de las organizaciones más primitivas. El autor explica el probable devenir histórico de las comunidades desembocando en la explicación de las partes funcionales de la comunidad última, con la vista puesta en estudiar cuál es la función y lugar de la parte sacerdotal de la ciudad. Es sugerente que el mismo recurso del relato genético ya había sido utilizado por Aristóteles en el Libro I de su *Política*, y no parece ser casualidad la similitud dado el evidente interés de Marsilio por dicha obra del Estagirita.

El objetivo del trabajo planificado es estudiar las similitudes y diferencias entre los relatos genéticos de la comunidad perfecta presentados por Marsilio y por Aristóteles, con énfasis en el uso teórico que ambos hacen de la causalidad final. Es mi opinión que, mientras que Aristóteles dispone de una causa final con un espectro teórico más amplio, la causa final retomada por Marsilio se limita al aspecto intencional. Una lectura de ambos textos con esta diferencia presente podría explicar las diferencias tanto en los resultados como en los desarrollos de las dos “historias” de la ciudad.

Palabras clave: Aristóteles, Marsilio de Padua, Política, Causa Final

ABSTRACT: Marsilius of Padua's masterpiece, the *Defensor Pacis*, begins with a historical-genetic narrative of the perfect city or community starting from the most primitive social organizations. The author explains the possible historical development of the communities concluding in the explanation of the ultimate form of community, with the purpose of studying

¹ UBA. E-mail: pablomarzocca@gmail.com

Fecha de recepción: 29/4/2013; fecha de aceptación: 20/8/2013

the place and function of the religious part of the city. It's striking that a similar form of genetic narrative had already been used by Aristotle in Book A of his *Politics*, although this does not seem to be an accident considering Marsilius' interest in Aristotle's work.

The aim of the present work is to study the similarities and differences between the genetic narrative of the perfect community introduced by Marsilius and Aristotle with emphasis on the theoretical use both of them make of the final cause. In my opinion, while Aristotle refers to a final cause within a wider theoretical framework, the final cause named by Marsilius is limited only to a purposeful aspect. Bearing in mind the referred contrast, a further reading of both texts might explain the differences of results, as well as of developments, of both histories of the city.

Keywords: Aristotle, Marsilius of Padua, Politics, final cause

I. INTRODUCCIÓN

Una de las características principales de la filosofía aristotélica (y, probablemente, su característica sobresaliente) es la teleología: abundan en el *corpus* aristotélico explicaciones con referencia a fines, conceptualizadas en lo que el autor entiende por 'causa final'. Parte del interés filosófico de esto radica en que Aristóteles no limita la causalidad final al ámbito intencional o humano, esto es, a la ética y a la política, sino que lo extiende como modo válido y primario de explicación y conocimiento hacia el ámbito natural y supranatural.

Habiendo sido conservados en los inicios de la Edad Media en Occidente sólo algunos textos del Estagirita, principalmente de lógica, este importante aspecto filosófico en gran medida se perdió². Es entonces sumamente ilu-

² Podría pensarse que cierta teleología filosófica se conservó en el *Timeo* de Platón, pero los

minador estudiar cómo fue reinterpretada la causa final por los pensadores medievales una vez que el grueso del *corpus* aristotélico reingresó al paradigma cultural de occidente. Hay, al menos, dos razones por las que la tarea puede resultar de interés: por un lado, porque respecto de la causa final los pensadores medievales ofician como un elemento intermedio entre la concepción antigua de distintos tipos de causa (o un paradigma ‘multicausal’) y la concepción moderna de reducción a la causa eficiente entendida como causa mecánica (un paradigma ‘monocausal’); por otro lado, la reinterpretación medieval de la causa final es interesante dentro del marco argumentativo de cada uno de los pensadores medievales, pues intentar comprender qué entienden por teleología sirve para clarificar sus posiciones teóricas. Aunque sin perder de vista el primer interés, el objetivo del presente trabajo se centra en lo segundo: intentar observar qué entiende por ‘causalidad final’ uno de esos pensadores medievales: Marsilio de Padua. Estudiar las reinterpretaciones medievales de la causalidad final que aparecen en los textos de filosofía política no es una novedad del presente trabajo: entre otros, ha sido investigada con precisión por F. Bertelloni (2003). Insertándose en dicha tradición hermenéutica, este trabajo pretende profundizar en la lectura de Aristóteles por parte de Marsilio que oficia en su más célebre texto, el *Defensor Pacis*. La finalidad, obviamente, no radica en observar cuán aristotélico es Marsilio, o en calificar valorativamente su interpretación de la filosofía aristotélica, sino en estudiar cómo opera la reinterpretación de uno de los conceptos centrales en los planteos teóricos del Estagirita.

Hay que remarcar que, al estudiar la interpretación de Marsilio de la causalidad final, nos encontramos en un caso particular pues, a diferencia de

planteos que aparecen en dicho diálogo carecen de la profunda reflexión aristotélica sobre la causa final y se encuentran atados fuertemente a la figura de un demiurgo creador, que fue leído de manera literal a la luz del relato católico de creación. Lo importante de la posición aristotélica radica en la idea de que los entes naturales tienen fines propios por ser lo que son. Para un análisis más detallado de la relación entre los planteos teleológicos platónico y aristotélico ver T.K. Johansen (2004).

otros pensadores medievales, él pretende fundar explícitamente sus posiciones sobre las de Aristóteles, hecho expresado tanto en el orden de su exposición como en las constantes citas al *corpus* aristotélico con las que fundamenta sus aseveraciones. Al menos la primera parte del *Defensor Pacis*, texto al que pertenecen los pasajes que se analizarán en el presente trabajo, puede ser leído en diálogo e interacción constante con la *Política* de Aristóteles. Es sugestivo, en este aspecto, que de manera análoga a este último texto, Marsilio presente en los primeros capítulos de la primera parte de su libro un relato histórico-genético de la comunidad perfecta o ciudad a partir de las formas más primitivas de organización social. En dicho relato, el autor explica el probable devenir histórico de las comunidades para concluir con la explicación de las partes funcionales de la comunidad última, con el objetivo de estudiar cuál es la función y lugar de la parte sacerdotal en la ciudad. Entonces, tanto en el texto de Marsilio como en el de Aristóteles hay, en el principio, un pasaje que da cuenta del origen del objeto de estudio, la comunidad perfecta, y lo importante radica en que dichos textos presentan, bajo el mismo tópico, importantes diferencias: son suficientemente similares como para poder aseverar que el filósofo medieval lee al antiguo y se basa en su espectro teórico, pero también suficientemente diferentes como para observar y estudiar cómo dicho espectro teórico se ha visto modificado por la lectura e interpretación medieval. Y, retornando a lo mencionado sobre la teleología: es fundamentalmente en dicho punto en el que se presentan las más grandes diferencias entre los autores. La clave del proceso de modernización y reformulación de la política clásico-aristotélica, como señala Bertelloni (2003: 205), se encuentra íntimamente ligada con la reformulación del problema del surgimiento y naturaleza de la *pólis*.

Respecto de lo mencionado, la hipótesis general del presente trabajo radica en remarcar que las diferencias entre los relatos del origen de la ciudad presentados por Marsilio y por Aristóteles pueden entenderse en virtud de distintas consideraciones de las nociones de teleología y causa final. Este tópico tan caro al pensamiento aristotélico ha sufrido un proceso de reinterpretación muy fuerte, que se ve plasmado en la diferenciación evidente entre ambos relatos. El objetivo del trabajo radicará entonces en estudiar las similitudes y diferencias entre los relatos genéticos de la comunidad perfecta en

los textos de Marsilio y de Aristóteles, enfatizando en el uso que ambos hacen de la causalidad final y la consideración que tienen de la teleología. Para explicar dichas diferencias, se intentará defender la hipótesis específica de que mientras Aristóteles dispone de una causa final con un espectro teórico más amplio, la noción teórica retomada por Marsilio supone sólo una pequeña parte de lo que el Estagirita implicaba con ella: *stricto sensu*, en el texto de Marsilio se suprime la teleología aristotélica en sentido natural, o sólo se mantiene de una forma nominal, dando lugar solamente a causas finales instrumentales. Teniendo en consideración esta hipótesis será posible explicar fructíferamente las diferencias entre ambos relatos y arrojar un poco de luz sobre la reinterpretación de la causalidad final que propone uno de los más significativos pensadores políticos del Medioevo.

En la primera parte del trabajo se estudiará el relato genético presentado por Aristóteles en la *Política* y se ofrecerá una interpretación del mismo en torno del uso de la noción de causa final. La segunda parte del trabajo se dedicará a efectuar la misma tarea respecto del relato presentado por Marsilio en el *Defensor Pacis*. Finalmente, en la tercera parte, se considerarán las similitudes y diferencias entre ambos textos, colocando el énfasis en la consideración de la causación final y de la teleología que se desprende de ellos.

II. EL ORIGEN DE LA PÓLIS SEGÚN ARISTÓTELES ³

Aristóteles comienza la *Política* señalando que toda ciudad (*pólis*) es un tipo de comunidad (*koinonía*), y que toda comunidad se constituye o está constituida en vistas de algún bien. Esto lleva, según el autor, a que toda comunidad tienda hacia algún bien con vistas al que fue constituida. Si se considera no una comunidad aislada sino una jerarquía de comunidades más o menos desarrolladas, Aristóteles señala que la comunidad que se encuentre

³ El relato de origen de la *pólis* estudiado en este apartado aparece en los dos primeros capítulos del primer libro de la *Política* (1252a1 – 1253b1)

por encima de todas y que contenga a las demás tenderá al bien que está por encima de todos los bienes. A una comunidad de tal jerarquía es a la que llama ‘comunidad política’ (*koinonía politiké*) y ‘ciudad’ (*pólis*). Critica entonces, desde este punto de vista, diferencias que anteriormente se habían establecido entre las distintas comunidades: no difieren éstas por la cantidad de gente sobre la que se gobierna, sino que se encuentran estatuidas según distintos fines desde el comienzo. Esto posibilita al autor a presentar una imagen de la comunidad política propiamente dicha, de la forma más alta de organización comunitaria, como teniendo *bajo sí* a las otras formas de comunidad, con sus fines específicos subsumidos a un fin propio de mayor jerarquía. Con esta idea de la conformación de las comunidades en mente, Aristóteles presenta entonces la estrategia de, con el fin de estudiar mejor dicha comunidad política característica de la vida de los hombres, examinar las partes que la componen y cómo se han desarrollado⁴.

Comienza así un relato genético de la ciudad o comunidad perfecta, relato que, a pesar de ser presentado como un análisis de los elementos que componen una ciudad, tiene también la pretensión de ser histórico, de examinar las comunidades tal y como se desarrollaron desde el principio⁵. Señala entonces Aristóteles que, en primer lugar, es necesario en la vida del hombre que se unan los que no pueden existir uno sin el otro, el macho y la hembra, con vistas a la generación. La idea del autor es entonces que la primera finalidad que tiene la unión de los hombres es la procreación, sin la cual no habría ningún tipo de futuro para la especie. Y añade, aclarando, que esta unión con vistas a dicha finalidad no ocurre producto de la elección sino de la naturaleza (*phúsei*), tal y como sucede con las plantas y los animales. La

⁴ ‘En efecto, así como en los demás asuntos es preciso dividir el compuesto hasta llegar a los elementos simples (pues estos son las partes más pequeñas del todo), así también, si examinamos la ciudad a partir de los elementos que la componen, veremos mejor en qué difieren estos entre sí y si cabe obtener alguna precisión técnica acerca de cada una de las cuestiones antes mencionadas’ (*Pol.* I.1 1252a 17-23).

⁵ ‘Si alguien, por cierto, observara las cosas tal como se desarrollan desde un principio, indagaría en estos asuntos, como en los demás, del mejor modo’ (*Pol.* I.2 1252a24-5).

unión del hombre y la mujer con vistas a la generación no es para Aristóteles, entonces, una unión surgida por deliberación y elección (*proairesis*) sino que es impuesta por la naturaleza (*phúsis*). Señala, acto seguido, que del mismo tipo es la unión del que gobierna y el gobernado: por naturaleza uno gobierna y otro es gobernado con vistas a la supervivencia⁶, y dicha naturaleza se expresa en la presencia o ausencia de la capacidad de prever con la mente o de trabajar con la fortaleza del cuerpo. Con el acento puesto en estas primeras tendencias o fines naturales surge la que Aristóteles llama la ‘primera comunidad’: la casa (*oikos*), compuesta por el matrimonio, sus hijos, los esclavos y los bienes. Es una comunidad, como señala el autor, constituida *naturalmente* para satisfacer las necesidades cotidianas. Eventualmente surgen, sin embargo, necesidades no cotidianas, y es con vistas a ellas que una multitud de casas se agrupa formando la que Aristóteles presenta como la ‘segunda forma de comunidad’, a la que llama ‘aldea’ (*kóme*). El autor no es explícito a la hora de presentar las llamadas ‘necesidades no cotidianas’, pero se puede suponer que se refiere no ya a alimentación y generación sino a resolución de diferencias, administración de justicia y demás demandas sociales que no podrían ser cubiertas por un padre de familia. Finalmente, cuando muchas aldeas se reúnen y constituyen una sola comunidad, esa es la comunidad ‘perfecta’, que alcanza el límite total de la autosuficiencia. Surge con el fin de preservar la vida en cierto sentido, como sucede con las otras comunidades, pero existe con el fin de vivir bien. Señala el autor que la ciudad es comunidad perfecta (*téleios*) en el sentido de que se ha completado, ha alcanzado la finalidad que le es propia, tal y como sucede con la semilla cuando se desarrolla completamente como planta alcanzando su fin (*télos*). El desarrollo comunitario que empieza con la unión del hombre y la mujer finaliza y se completa cuando se llega a formar una ciudad.

Aristóteles intenta luego una demostración de por qué la ciudad es ‘por naturaleza’. Señala que las primeras comunidades son por naturaleza,

⁶ ‘Es necesario en primer término que se unan entre sí aquellos dos que no pueden existir uno sin el otro, esto es, hembra y macho con vistas a la generación [...] y que se unan también el que por naturaleza gobierna y el gobernado, para su supervivencia’ (*Pol.* I.2 1252^a).

que la ciudad es el fin de las primeras comunidades, y que la naturaleza es fin, porque lo que la cosa es al término de su desarrollo decimos que es su fin y naturaleza. A pesar de lo dudoso del argumento aristotélico, es importante remarcar que el Estagirita ya pretende colocar a la ciudad como un suceso que ocurre más por naturaleza que por decisión humana, y la herramienta teórica a la que acudirá para estatuirlo radicará en decir que el hombre es un ‘animal político’ (*zoon politikón*), *i.e.*, que esa es su forma. Señala que el hombre, siendo político, es distinto de los animales que llamamos gregarios, como por ejemplo las abejas, puesto que es el único que tiene ‘palabra’ (*logos*). Los animales sólo tienen ‘voz’ (*phoné*) que es signo de placer y dolor, pero no tienen dominio de la palabra, que sirve para expresar lo ventajoso y perjudicial y lo justo e injusto, característico del hombre. Siendo animal político cree mostrar Aristóteles por qué la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de los hombres en tanto individuos: la ciudad existe como el punto de tensión hacia el cual tiende cada uno de los hombres como individuo. El autor señala que el impulso hacia tal tipo de comunidad existe en todos por naturaleza, sugiriendo, pero sin decirlo explícitamente, que la forma ‘animal político’ es la que confiere, naturalmente, dicha finalidad. Es importante remarcar que esto no quita méritos al fundador de la ciudad: a pesar de que la ciudad es entonces un fenómeno natural y una tendencia que todos los hombres tienen, quien la instituye en primer lugar es digno de los más grandes honores.

El relato ofrecido por Aristóteles, aunque con una finalidad fuertemente política, se vale de recursos teóricos provenientes de diversos ámbitos de su obra. Interpretarlo fructíferamente parece estar, en primera instancia, directamente condicionado por recordar la distinción que el autor hace en la *Ética Nicomáquea* entre lo que sucede ‘por elección’ (*proaíresis*) y lo que sucede ‘por naturaleza’ (*phúsei*). Aunque en ambas situaciones se hace mención a un fin, en uno de los casos dicho fin surge de la deliberación y elección humanas, y en el otro es impuesto por la naturaleza misma de las cosas (*EN* II 119b5 – 1112a18). Es importante señalar que, para Aristóteles, la naturaleza del hombre lo coloca en medio de estos dos ‘mundos’; el de la elección y la intencionalidad y el de la naturaleza y sus condicionamientos. No hay en su planteo antropológico una pretensión tan fuerte de separar al hombre de la

naturaleza, sino más bien de mostrar que él, como animal, es parte de ella aunque con importantes diferencias respecto de las demás especies. Y la característica que lo distingue de los otros animales es la presencia de *logos*.

La herramienta explicativa común a los dos ámbitos, el natural y el humano, es la llamada ‘causa final’: los dos ámbitos son teleológicos, aunque uno es intencional, *i.e.*, los fines provienen de intenciones de agentes, y el otro es meramente teleológico, *i.e.*, los fines son impuestos por la constitución natural de las cosas. En el exhaustivo tratamiento de la causalidad que hace Aristóteles en el segundo libro de la *Física* puede observarse que estos dos tipos de causalidad final son presentados indistintamente, a pesar de que tienen diferencias muy pronunciadas. Aunque no se tratará aquí acerca de la unidad o no de la causa final, esto es, si se trata de una sola causa, o si en verdad son tan ajenas unas causas finales a las otras que deberían ser pensadas como dos, es importante señalar que Aristóteles ofrece como única característica común entre ambos tipos de causa final el hecho de que en ambas, dada una secuencia de estados que ocurren ‘con vistas a’ determinado fin, ya sea natural o intencional, todos los estados ocurren ‘con vistas a’ dicho fin. La causa final es entonces una herramienta teórica que, adecuadamente o no, se aplica tanto a lo humano como a lo propiamente natural. En esta base se asienta la idea de la pluralidad de finalidades presentes en el hombre característica de los planteos éticos y políticos del Estagirita.

Retornando a lo concerniente al relato del origen de la ciudad, es interesante dar aplicación a estas herramientas teóricas. La naturaleza del hombre, lo que Aristóteles asocia comúnmente con la forma, es ser ‘animal político’, esto es, animal que vive bajo la estructura de una pólis. Sin embargo, la forma o naturaleza política del hombre no se encuentra desarrollada desde el comienzo, sino que, como en el caso de la semilla que crece hasta ser planta, la forma impone una finalidad natural que opera como una suerte de ‘tendencia’ en la existencia del hombre particular. Cuando dicha tendencia se consuma es cuando se alcanza la perfección, cuando la finalidad del hombre se completa por haber alcanzado la plenitud de su forma: por eso hablamos de ‘comunidad perfecta’ no en un sentido puramente calificativo como puede sugerir la traducción, sino con la idea de un desarrollo que se ha completado (evidenciado en el griego ‘*teleios*’). Otra finalidad natural que el hom-

bre posee, presuntamente no específicamente en tanto hombre sino en tanto animal, es la de la supervivencia: eso lo empuja a la primera unión, la del hombre y la mujer, que dará origen a la primera comunidad que es la casa. Sin embargo, a pesar de poseer estas finalidades naturales, el hombre es un agente intencional, que delibera y decide, y por ello instaura formas comunitarias, como las aldeas y la ciudad, pensando en determinados fines inmediatos que no tienen que ver directamente con su finalidad natural. El hombre instaura la aldea por el imperativo de satisfacer necesidades que la casa no puede solucionar, *i.e.*, necesidades no cotidianas, y no como un escalón necesario para alcanzar el estado de perfección de su forma. Del mismo modo, instituye la ciudad con el fin de preservar la vida, a pesar de que su finalidad más propia es la de vivir bien, o vivir según su forma. Entonces, el relato puede pensarse como una sucesión de eventos que pueden ser explicados desde dos puntos de vista complementarios: por un lado, el hombre progresa desde las comunidades más primitivas hacia las menos primitivas o perfectas guiándose por sus decisiones e imponiéndose finalidades que surgen directamente de su situación, tal como la alimentación, la administración de justicia, la protección respecto de enemigos, etc. Por otro lado, puede verse como el desarrollo natural de su forma hasta alcanzar la perfección, y este desarrollo puede considerarse como el motor o la tendencia que pone en movimiento la primera línea de causación.

El de Aristóteles es entonces un relato genético de la ciudad que se basa fuertemente en la politicidad natural del hombre como motor, aunque sin desmerecer por ello una causación más bien práctica, con la que se complementa. Este relato metafísico-político será leído por los teóricos políticos del Medioevo tardío e interpretado de una forma no tan cercana al *corpus* aristotélico, lo que no sólo pone en cuestión cuán aristotélicos son los aristotélicos medievales sino la distancia que ya había respecto de planteos metafísicos como el presentado por el Estagirita.

III. EL RELATO DE MARSILIO⁷

Imitando a Aristóteles y, probablemente, queriendo dar cuenta cuanto antes del objeto de estudio de su libro, Marsilio presenta el relato de origen de la *civitas vel regnum* en los primeros pasajes del mismo. El autor señala que antes de comenzar propiamente la exposición habrá de examinar qué es y por qué existen la ciudad y sus partes y cuáles son sus funciones características⁸, tarea para la cual es ineludible investigar cuál es el origen de las comunidades civiles y de los regímenes bajo los que viven los hombres, considerando que se procede, como en el ámbito natural y en el arte que lo imita, de las comunidades menos perfectas a la comunidad perfecta y última⁹. Aquí ya comienza a haber un indicio de un tópico recurrente en los textos del Estagirita: el hombre, al desarrollar sus artes, toma como modelo lo que sucede en el mundo natural que lo circunda. Marsilio pretende que este método de investigar a partir de los orígenes sea acorde con el precepto aristotélico de que el conocimiento sólo puede ser tal cuando se conocen las primeras causas y principios de lo estudiado¹⁰. Por lo tanto, el relato pretende, en última instancia, dar cuenta de las primeras causas y principios de la *civitas vel regnum* como propedéutica para un relato acerca de la paz y concordia de las partes dentro de ella.

Iniciando el relato del origen de la ciudad, el autor señala que las comunidades civiles, según diferentes regiones y tiempos, comenzaron de lo pequeño y llegaron finalmente a la consumación (*ad complementum*), como

⁷ El 'relato' estudiado aparece en los capítulos III y IV de la primera parte de la obra.

⁸ "...oportet consequenter intendere, quid et propter quid sit civitas secundum se; que sint et quot prime partes ipsius; amplius de uniuscuiusque ipsarum convenienti opere; adhuc de causis et earum ordine invicem" (*DP*, I, iii, 1)

⁹ "...debemus inducere primo civilium communitatum originem suorumque regiminum et modorum vivendi. Ex quibus, tamquam imperfectis, processerunt homines ad perfectas communitates, regimina et modos vivendi in eis. Nam ex minus perfectis ad perfectiora semper est nature atque artis, sue imitatrix, incessus." (*DP*, I, iii, 2)

¹⁰ "Nec homines aliter scire arbitrantur unumquodque, nisi cum causas illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa." (*DP*, I, iii, 2)

sucede en el ámbito de la naturaleza o el arte¹¹. Es interesante, en primer lugar, remarcar la presencia de la expresión ‘diversas regiones y tiempos’ que parece enfatizar las condiciones físicas reales del relato: a diferencia de la presentación altamente abstracta y analítica de Aristóteles, Marsilio parece tener, ya desde el comienzo, ciertas pretensiones de historicidad respecto del desarrollo a presentar y no simplemente una pretensión explicativa que asume forma narrativa. Puede aventurarse la hipótesis de que el relato de origen a presentar puede ser pensado como un patrón común de desarrollo comunitario efectivo que es pasible de ser aplicado, con variaciones, a comunidades de distintas regiones y tiempos. Esta idea preliminar de la historicidad del relato de Marsilio en contraste con el ya presentado relato aristotélico tiene cierto sustento en la forma de expresión presente en el texto del pensador medieval, cargada de verbos en tiempos pretéritos (*fuerunt, regebantur, etc.*) que sugieren que lo relatado realmente sucedió, a diferencia del texto del Estagirita que presenta una fuerte indeterminación gramatical respecto del tiempo. En segundo lugar, es menester llamar la atención sobre la finalidad que el autor adjudica al desarrollo de las comunidades: su ‘consumación’ o *complementum*, que es prácticamente el equivalente en latín del *téleios* griego, un adjetivo que denota perfección o consumación en el sentido de haber agotado las potencialidades o de haber alcanzado la finalidad específica. Este *complementum* oficia entonces como fin en los procesos de desarrollo presentes tanto en la naturaleza como en el arte; representa la perfección a la que los estadios de desarrollo anteriores, más imperfectos, tienden. El relato presentado por Marsilio comienza entonces remarcando tanto su presunta historicidad como una fuerte teleología centrada en la concreción de lo perfecto o consumado en tanto fin.

Acto seguido comienza el autor a estudiar las diferentes formas comunitarias. Señala que la primera y más originaria entre los hombres fue la unión del varón y la hembra, fruto de la cual son las personas que constitu-

¹¹ “...communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum, sicuti evenire iam diximus in omne accione nature vel artis.” (DP, I, iii, 3)

yen una casa¹². De la unión de una pluralidad de casas surge la aldea o poblado, a la que Marsilio llama ‘primera comunidad’¹³ (a diferencia de Aristóteles que la entendía como la segunda). En una primera aproximación, parece que el paso de la casa a la aldea está dado por la cantidad de personas, que ya no pueden vivir bajo un mismo techo y entonces han de dividirse en varias casas, dando origen a una forma comunitaria. Sin embargo, rápidamente introduce Marsilio un nuevo factor a considerar al comparar formas de unión entre los hombres: el modo en que se ejerce el gobierno. Bajo el primer tipo de unión, que da lugar a la casa, gobierna, al modo de *paterfamilias*, el miembro más anciano, que dirime las diferencias entre los individuos sin ningún tipo de ley¹⁴. La aldea también es dirigida o gobernada por el más anciano, pero surgen algunas diferencias: ya no puede ejercer su mando apoyándose solamente en su voluntad sino que debe tener en consideración algún tipo de ordenación racional o ley cuasi-natural, de acuerdo con el dictamen común de la razón con el que todos parecen convenir. Debe, entonces, asentar sus decisiones sobre ciertos parámetros de racionalidad común y no meramente sobre su capricho personal¹⁵. Es interesante señalar que lo que se intenta traducir cuando se dice que en el gobierno de la casa aún no hay ley es el verbo latino ‘*invenire*’ que abarca bajo su campo semántico tanto la idea de descubrir algo como la de inventarlo. Se puede arriesgar aquí una

¹² “Prima namque humanarum et minima combinatio, ex qua etiam alie provenerunt, fuit masculi et femine, ut dicit philosophorum...” (DP, I, iii, 3)

¹³ “Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unam; ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagatio facta est, ut eis non suffecerit domus única, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas, sicut scribitur etiam ubi supra.” (DP, I, iii, 3)

¹⁴ “Verum quamdiu fuerunt homines in única domo, ipsorum actus omnes, quos maxime civiles infra vocabimus, reglebantur seniori eorum tamquam discreiore, absque lege tamen aut consuetudine aliqua, eo quod nondum hec potuerant inveniri.” (DP, I, iii, 4)

¹⁵ “In hac enim oportuit seniorem disponere iusta ete conferencia racionabili aliqua ordinatione vel lege quasi naturali, et quia sic omnibus conveniens videbatur, equitate quadam absque magna exquisicione, solo communi dictamine racionis et debito quodam societatis humane.” (DP, I, iii, 4)

hipótesis interpretativa que conserve ambos sentidos del verbo: lo que propiamente se ‘descubre’ en la aldea son ciertos parámetros de racionalidad común a los hombres que la componen, y es a partir de ellos que se pueden ‘inventar’ leyes que, por su cercanía con un sustrato de racionalidad natural, son caracterizadas como ‘cuasi-naturales’. Marsilio reclama una segunda diferencia entre las dos comunidades ya presentadas: las injurias cometidas por miembros de la propia familia. Mientras que en el caso del gobierno de la casa, el padre podía obviar las injurias entre los hermanos por ser estos sus hijos, en el caso de ser el jefe de una aldea nunca podría hacerlo, pues, a pesar de ser su propia sangre, permitir una conducta tal podría llevar a la comunidad a la disensión y el conflicto¹⁶. Esto clarifica por qué para el autor la aldea y no la casa es la *prima communitas*: es en la aldea en donde por primera vez aparece una dimensión pública y no privada o familiar de las relaciones sociales, que requiere ciertas reglas y no meramente la voluntad absoluta del *paterfamilias*.

Sin embargo, aunque el autor considera estas dos diferencias, la distancia entre la casa y la aldea parece ser, en este caso, más sutil que la que presenta Aristóteles. Esto sucede porque no hay en verdad un cambio radical entre la casa y la asociación de casas (no hay, por ejemplo, un cambio fuerte en las necesidades a satisfacer) sino meramente un crecimiento demográfico y consecuentes cambios para contenerlo dentro de un marco comunitario: sigue gobernando el más anciano, pero ahora sobre varias casas, al regir sobre más personas ha de apoyarse no tanto en la voluntad personal sino en ciertas reglas que aún no tienen el status de leyes y comienza a emerger la idea de que los gobernados son antes gobernados que familiares o amigos. Nuevamente, el relato de Marsilio, centrado en el crecimiento cuantitativo de la población, da la sensación de tener un carácter mucho más histórico que el de Aristóteles. Luego de haber marcado estas diferencias Marsilio señala

¹⁶ “...si ex unica et prima yconomia seu domestica familia frater occidisset aut aliter offendisset fratrem, absque discrimine inde accidente licebat patrifamilie, si volebat, delinquentem extremo suplicio non punire [...] In communitate vero prima, vico sive vicinia, non sic facere licuit nec liceret, propter dissonanciam predictorum” (*DP*, I, iii, 4)

que, con la consecuente multiplicación de las aldeas y crecimiento de la población en la comunidad, las normas de convivencia por las que se rige el *paterfamilias* parecen ir alejándose de la imperfección original¹⁷. Así, se confirma que la guía en el proceso de evolución comunitaria es, hasta el momento, el crecimiento demográfico y no un fin metafísico trascendente.

Concluido el tratamiento de la casa y la aldea, Marsilio comienza a tratar las diferencias entre dichas formas comunitarias, primitivas, y las formas comunitarias más perfectas. Se señala que las comunidades ya estudiadas no tienen ni ‘distinción y organización’ de las partes que las componen ni las artes y ordenamientos necesarios para vivir, características ‘encontradas’ en las comunidades perfectas¹⁸. Nuevamente, pero con otro verbo (*reperire*) aparece la idea de que las artes son descubiertas a la vez que instauradas en la sociedad. Por otra parte, la idea de la distinción se encuentra íntimamente relacionada con la división y especialización de funciones en las sociedades más avanzadas: el mismo hombre ya no es príncipe y agricultor, se dedica exclusivamente a una tarea particular. Según Marsilio, el crecimiento de estas formas comunitarias llevó a un gran crecimiento de la experiencia de los hombres, que desembocó finalmente en la invención de las artes y las reglamentaciones, que causaron en la sociedad modos de vivir más perfectos y mayor distinción entre las partes de las comunidades¹⁹. El punto final de este proceso, señala Marsilio, fue el descubrimiento por parte de la razón y la experiencia de los hombres de lo necesario para vivir y vivir bien (*vivere et bene vivere*), asociado con haber alcanzado la concreción o *complementum* de las necesidades humanas. Se constituyó entonces la co-

¹⁷ “Multiplicatis autem vicis et facta communitate ampliori [...] adhuc regebantur uno [...] illo tamen qui senior aut melior habebatur, quamvis ordinationibus minus imperfectis hiis quibus in vico seu sola vicinia disponebantur.” (DP, I, iii, 4)

¹⁸ “Nec tamen habuerunt communitates ille prime tantam parcium distincionem et ordinationem, aut necessarium arcium atque regularum vivendi summam, quanta postmodum successive reperta est in communitatibus perfectis.” (DP, I, iii, 4)

¹⁹ “Augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes.” (DP, I, iii, 5)

munidad perfecta, claramente dividida en partes funcionales, llamada ciudad²⁰. En el planteo de desarrollo comunitario propuesto por Marsilio, el paso del tiempo provoca un desarrollo cuantitativo de la población de las comunidades más primitivas, lo que lleva a una mayor experiencia de los hombres; y es el agregado de la razón propia de la especie a esta experiencia acumulada a lo largo del tiempo lo que da origen a las artes, asociadas con las llamadas ‘artes liberales’, con las que no sólo se garantiza para los hombres la concreción de las necesidades de la vida sino también de la buena vida. Es este cambio de ámbito, del mero vivir a un vivir bien característico del hombre y de su ejercicio de las artes, lo que supone, al menos en este estadio, la diferencia entre la ciudad y las comunidades más primitivas. Este es, entonces, el *complementum* final del desarrollo comunitario.

Establecido el origen de la ciudad, Marsilio señala que tratará la causa final de la misma y los objetivos que le son propios en tanto forma comunitaria. Comienza citando a Aristóteles para señalar que la comunidad perfecta es autosuficiente, y que fue creada para vivir pero existe para vivir bien. Esto último es para el autor la ‘causa final perfecta’ de la ciudad: esta forma comunitaria no sólo apunta al vivir, *i.e.*, a la supervivencia, de la que también participan las bestias y los esclavos, sino también al vivir bien, característico de la vida civil y dicho vivir bien, como ya se ha señalado, se asocia con la práctica de las actividades liberales (*operibus liberalibus*)²¹. Plantea entonces Marsilio que tratará primero acerca del vivir a secas, que es la causa instrumental o inmediata por la que la ciudad es en primera instancia instituida y señala entonces que la causa de dicha institución es una nece-

²⁰ “Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experienciam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distincione, cuius continuo determinacionem aggrediemur.” (*DP*, I, iii, 5)

²¹ “Est autem civitas secundum Aristotelem 1° Politice capitulo 1°: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficiency, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi [...] vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime.” (*DP*, I, iv, 1)

sidad que se encuentra en la base de todo lo que es: todos los hombres carentes de impedimentos desean naturalmente una vida suficiente y rechazan todo lo que los daña, característica compartida con muchos animales²². La autoridad en la que se apoya Marsilio para hacer esta afirmación no es Aristóteles sino Cicerón²³, hecho en el que comienza a observarse cierto desplazamiento de la postura del autor: deja de hablarse del *complementum* del desarrollo de las comunidades y de la ‘causa final’ de la ciudad misma para pasar a un tópico que no estaba presente en el estudio aristotélico de la política: el *status* del hombre como animal con la necesidad de sobrevivir²⁴. Este aspecto del discurso de Marsilio es enfatizado al disertar sobre la situación natural del hombre, remarcando la debilidad originaria en la que se encuentra: el hombre nace desnudo y compuesto de elementos contrarios que permiten su corrupción²⁵, y por ello necesita de distintas artes para defenderse, artes que

²² “Est enim, ut diximus, cuius gracia civitas instituta est et necessitas omnium que sunt et fiunt per hominum communicationem in ea. Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandum omnium principium naturaliter habitum, creditum et ab ómnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod eciam nec solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere...” (DP, I, iv, 2)

²³ “Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum acquirat et paret.” (Cic., *De Officiis*, I, 4)

²⁴ El carácter que adopta el texto de Marsilio en estos pasajes, iluminados por el texto de Cicerón, es sospechosamente similar al origen de la *pólis* tal y como es presentado por Platón en el *Protágoras* (320c-323a). Aunque la idea del carácter indefenso del hombre en soledad probablemente circulaba entre los pensadores de la Edad Media, el particular carácter platónico de la posición del *De Officiis* se debe, probablemente, al acceso por parte de Cicerón a los textos de Platón y no así a los del Estagirita. Avalando esto, C. Lohr señala que antes del reingreso de los *libri morales* los intelectuales del Medioevo se valían de unos pocos textos para estudiar los tópicos morales: el *Timeo*, los primeros libros de la *Ética*, *De Consolatione Philosophiae* de Boecio y, precisamente, el *De Officiis* de Cicerón (1982: 85).

²⁵ “...homo nascitur compositus ex contrariis elementis, propter quorum contrarias acciones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substantia; rursusque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis, quemadmodum dictum est in scientia naturarum...” (DP, I, iv, 3).

no pueden ser practicadas por un hombre aislado sino que requieren un grupo de individuos; hecho que ocasionó la agrupación de los hombres²⁶. Se observa entonces que, como señala Bertelloni (2003: 203), aunque el modelo explicativo dice ser aristotélico, se configura en verdad como proto-moderno²⁷.

Marsilio señala que lo recién expuesto es la causa de la organización comunitaria y, cuando al sustentarlo, cita a Aristóteles (“*Omnes ferri ad ipsam, et secundum nature impetum propter hoc*”²⁸), origina un fenómeno remarcable para los estudios de historia de la filosofía: la misma frase, en boca de autores distintos pertenecientes a distintos contextos, adquiere un significado completamente diferente. Cuando Aristóteles señala que todos los hombres son llevados hacia la comunidad perfecta, que es fin de un impulso natural, lo que, como se ha señalado en el apartado anterior, pretende decir es que la forma que le corresponde al hombre en tanto especie le impone un fin natural particular que es el de constituirse en una comunidad política. Cuando Marsilio dice la misma frase, está planteando, en un sentido muy diferente, que la naturaleza indigente del hombre lo lleva a formar la comunidad política por cuestiones de necesidad e incluso de *supervivencia*. La ‘naturaleza’ de Marsilio no es, entonces, una tendencia metafísica, es meramente la necesidad material propia del hombre asociada a conservar la vida.

²⁶ “...indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum.” (DP, I, iv, 3)

²⁷ En lo que respecta a la historia de la filosofía, es interesante observar cómo ciertas nociones modernas, de línea contractualista, tienen su origen no en un espontáneo surgimiento de novedades filosóficas sino en desarrollos presentes en la interioridad del paradigma explicativo anterior, en este caso, la politicidad natural aristotélica.

²⁸ Marsilio está traduciendo directamente un pasaje de la *Política* (1253a 29), y la traducción no es mala, aunque la interpretación no sea, como se ha señalado, del todo adecuada. Una posible mejora sería la siguiente: “Así, el impulso hacia tal tipo de comunidad existe en todos por naturaleza.”

En este ‘formar comunidades para sobrevivir’ no hay ningún fin metafísico trascendente sino simplemente un instrumento más del hombre²⁹.

La presentación preliminar de las partes de la ciudad sigue por este sendero de causas instrumentales y necesidad: entre los hombres congregados surgen contiendas que, de no haber árbitros, ocasionarían luchas y disensión en las comunidades, y por tanto se instaura un guardián o ejecutor. Con esta lógica instrumental se definen acto seguido las otras partes de la ciudad y sus funciones: se necesita también una fuerza que haga efectivas las órdenes del guardián y proteja a la comunidad de los peligros exteriores, se necesitan agricultores para garantizar el sustento, artesanos para preparar nuestro cuerpo para los peligros del mundo (*e.g.* con ropas y protecciones) y tesoreros para guardar productos con vistas a las necesidades futuras. Con este contexto estatuido presenta finalmente Marsilio a la parte sacerdotal de la ciudad, su principal preocupación en el texto, de la que aún resta definir la función y cómo puede ser mejor alcanzada³⁰.

No vuelve a aparecer mención en el texto del *bene vivere* que había sido señalado como característica de la comunidad perfecta. Aquel había sido asociado con la práctica de las artes y éstas con las partes de la ciudad, pero la definición pasa, en última instancia, por cuestiones utilitarias. Lo interesante radica en que el ejercicio de la política no es más, como sí lo era en el caso de Aristóteles, una actividad que dignifica y lleva a su *complementum* al hombre *per se*, sino que se convierte en una actividad intermedia entre un agente y el fin de sobrevivir o vivir mejor, principalmente asociado con escapar a la indigencia natural que por necesidad le corresponde al hombre en tanto especie.

²⁹ Esto da lugar a pensar en la posibilidad de que en el planteo de Marsilio el único fin no utilitario del hombre sea uno ‘eterno o celeste’ como parece sugerir por momentos en el desarrollo del relato (*Cf. DP*, I, iv, 3).

³⁰ *Cf. DP*, I, iv, 4.

IV. CONCLUSIONES

Los dos relatos de la génesis de la ciudad, aunque uno inspirado en el otro, son, sorprendentemente, muy distintos. Evidencian una diferencia fundamental: la larga cantidad de siglos de pensamiento entre ellos, que hacen que Marsilio, mirando al mismo texto que podemos mirar hoy nosotros, plantee un desarrollo comunitario muy diferente al presentado por el Estagirita.

Una primera diferencia radica en el carácter que cada uno de los autores da a su narración: Aristóteles presenta una historia de características más metafísicas, que ni siquiera es necesariamente una historia en sentido temporal, pasible de ser leída como una explicación analítica de las partes y finalidades que componen una comunidad humana. Entonces, en el planteo aristotélico podría pensarse sin error interpretativo que una ciudad nace como ciudad sin pasar por las instancias anteriores tal y como son descritas, y sin embargo sus partes componentes serían las presentadas y se comportarían cómo se comportan en el relato genético. En el relato de Marsilio, casi en oposición, hay una fuerte pretensión de historicidad que se ve plasmada tanto en la forma expresiva seleccionada para narrar como en la idea de que el patrón presentado varíe “de lugar en lugar”. Este acercamiento por parte de Marsilio a la historia presuntamente real del devenir de las comunidades es simultáneo con un alejamiento del marco teórico más fuerte con que se mueve Aristóteles: el de la teleología como causa final metafísica y no intencional. En el relato de Marsilio, dichas causas finales aparecen, pero terminan configurándose como meros nombres, presentándose más por herencia filosófica que por formar parte de la lógica argumentativa del texto. La fuerza explicativa de las finalidades u objetivos que aparecen en el texto no se basan ni en ‘tendencias’ hacia fines metafísicos, tan caras al pensamiento aristotélico, ni mucho menos en su codificación en la forma o esencia del hombre asociada con una presunta politicidad natural: en el caso de Marsilio, la ciudad es fin natural porque es la forma comunitaria a la que *de hecho* tiende el hombre al intentar sobrevivir y no una fuerza que lo impulsa con prioridad ontológica, como bien señala G. Wieland (2000: 29-30).

Cumple, entonces, un papel diferenciador fundamental la visión del hombre que presenta Marsilio que, como ya se ha remarcado, no coincide en prácticamente nada con la aristotélica. El hombre es un ser indefenso que necesita agruparse para sobrevivir a las inclemencias del mundo, las artes surgen en primera instancia para garantizar dicha supervivencia y la política no es una característica natural sino algo que surge de una necesidad que sí es natural, la necesidad externa que impone la supervivencia. Este énfasis en el originario estado de debilidad del hombre y la subsiguiente caracterización de la ciudad como un medio humano para la supervivencia suscita, entonces, la caída del núcleo de los primeros capítulos de la *Política*: la *caracterización* del hombre como ‘*zoon politikón*’. En el relato de Marsilio ya no hay un *logos* que evidencie la especificidad del hombre, *i.e.*, ya no hay una forma que consumir mediante la vida política y ya no hay una fuerza metafísica que nos arrastre hacia la buena vida; hay necesidades externas e impulsos, y nuestras subsiguientes respuestas para subsistir. Wieland (2000: 29) remarca el hecho de que en el texto no se hace ni siquiera una mención nominal a esta idea de que el hombre es un animal político en tanto está dotado de *logos*: la dimensión metafísica de la filosofía aristotélica ha perdido mucho espacio en el pensamiento de Marsilio. El hombre en que piensa Marsilio tiene mucho más en común con los animales del *Protágoras* y el *De Officiis* que con el *zoon politikón* del Estagirita. Esto se ve reforzado por el hecho de que pareciera que el *bene vivere* puede identificarse con la práctica de las llamadas ‘artes’, asociadas con la comunidad perfecta. Ahora bien, si se identifica a dichas artes con las ‘artes liberales’, las disciplinas tradicionalmente agrupadas en el *trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), puede observarse que el *bene vivere* tiene poco y nada de político. La gran diferencia entre ambos relatos puede reconfigurarse entonces de la siguiente manera: en el caso de Marsilio, en oposición a lo que sucede en el texto de Aristóteles, la política se presenta más como un medio para lograr la paz y permitir el ejercicio de las artes que como un fin en sí mismo que por su propia actualización lleve al hombre a su finalidad natural.

Puede observarse entonces cómo las diferencias entre los relatos se encuentran íntimamente relacionadas: una caracterización del hombre que no

tiene en primer plano finalidades naturales intrínsecas sino un estado de indigencia originario y la necesidad de sobrevivir lleva a la concepción de la política como un medio para lograr dicha supervivencia y al abandono de la teleología como fuerza inherente de explicación de las cosas. La fuerza que impulsa el desarrollo humano no es más intrínseca sino externa: la inclemencia del entorno. En este proceso, que Bertelloni caracteriza como ‘extremo naturalismo’, colocando al hombre al mismo nivel que los animales (2003: 217), la causa final pasa a ser casi totalmente instrumental; si en el caso del Estagirita puede verse el relato tanto desde el punto de vista práctico como desde el metafísico o puramente teleológico, en el relato de Marsilio este último punto de vista queda prácticamente en lo nominal, en una sugerencia que no puede hacer encajar del todo en el planteo teórico.

Este cambio filosófico, que a simple vista puede parecer una particularidad comparativa entre dos textos afines, es en verdad un reflejo del ritmo de la historia de las ideas en Occidente. Marsilio de Padua nos muestra un momento crucial en la historia de la teoría política y de la filosofía: cree retomar a Aristóteles y sólo agregarle el conflictivo factor eclesiástico que éste desconocía, pero la distancia es tan grande que, al imitar su texto, lo interpreta de un modo tergiversado por ideas que podemos caracterizar de proto-modernas: ya no hay prácticamente lugar para causas finales puramente metafísicas, hecho que denota cómo la teoría aristotélica de las cuatro causas empieza a reducirse al paradigma ‘monocausal’ con que se manejará la modernidad; tampoco hay lugar para una politicidad natural, sino que los hombres hacen lo necesario, según sus capacidades, para sobrevivir en un entorno hostil, sugiriendo la posibilidad futura de teorías contractualistas. Hay pocos ejemplos tan vívidos en la historia de las ideas de cómo dos pensadores, mirando y queriendo describir el mismo objeto, la sociedad política, e incluso inspirándose uno en el otro, puedan presentar concepciones tan distintas acerca del hombre, su caracterización y la vida que ha de llevar adelante.³¹

³¹ Restaría observar cuál es la razón intelectual por la que los pensadores medievales se mos-

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

a) Texto original:

ARISTOTELIS, *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1956

MARSILII DE PADUA, *Defensor Pacis*, 2 vol., Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932

b) Traducciones:

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Trad. de J. Pallí Bonet (1985), Madrid, Gredos

_____ *Física*, Trad. de M. Boeri (1993), Buenos Aires, Biblos

_____ *Metafísica*, Trad. de T. Calvo Martínez (1994), Madrid, Gredos

_____ *Política*, Trad. de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (2005), Buenos Aires, Losada

MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, Trad. de L. Martínez Gómez (1989), Madrid, Tecnos.

traron tan reticentes a aceptar puntos básicos de la filosofía aristotélica, como sucede aquí con la teleología natural. En una posición interesante, C. Nederman (1996: 563) sugiere que es el cristianismo lo que impide a los autores aceptar por completo la filosofía del Estagirita.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BERTELLONI, F., “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”, *Cuestiones de antropología y ética en la filosofía patristica y medieval*, 2003; 203-23

CAMERON, R., “The ontology of Aristotle’s final cause”, *Apeiron*, 2002; XXV, 153-79

CHARLES, D., “Teleological Causation in the *Physics*”, 101-28, En: *Aristotle’s Physics: A collection of essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991

FURLEY, D. (1996), “What kind of cause is Aristotle’s Final Cause?”, en *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 59-80

GOTTHELF, A. (1987), “Aristotle’s conception of final causality: with Postscript 1986”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, New York, Cambridge University Press, 204-42

GUTHRIE, W. K. C. (1981), *A History of Greek Philosophy Vol. VI, Aristotle: an encounter*, New York, Cambridge University Press

JOHANSEN, T.K., *Plato’s Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

LOHR, C. (1982), “The Medieval Interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, pp.80-96

NATALI, C. (1999), “Problemas en la noción de causa final en Aristóteles”, *Anuario Filosófico* (32), 39-57

NEDERMAN, C. (1996), “The Meaning of ‘Aristotelianism’ in medieval moral and political thought”, en *Journal Hist. of Ideas* 57, pp. 563-585

QUERALTO MORENO, R. (1983), *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Universidad de Sevilla

ULLMANN, W. (1983), *Historia del pensamiento político medieval*, Trad. Cast. Barcelona

WIELAND, G. (2000), “La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, en *Patristica et Mediaevalia* 21, pp. 22-36.