

# El problema del orden social en Marsilio de Padua y J. J. Rousseau<sup>1</sup>.

Roberto Castillo Vallejos

## Resumen

En el presente artículo se exponen los argumentos de Marsilio de Padua y de Rousseau respecto al "problema" del orden social. Aun sosteniendo la tesis de que es en el Medioevo, y en particular en la obra del paduano, donde se encuentran los fundamentos de la democracia moderna, del ideal democrático moderno, se aboga aquí por los criterios que marcan la diferencia entre Marsilio y Rousseau, criterios que hacen al primero un hijo propio del Medioevo cristiano, y al otro un hijo de los ideales ilustrados. Y esta diferencia se materializa en la pregunta basal enfrentada por cada uno de estos dos pensadores. Mientras para Rousseau la pregunta, no formulada explícitamente por cierto, gira en torno a la "posibilidad del orden social", en saber o explicar "cómo es que el orden social es posible", en Marsilio el problema fundamental no son sino los obstáculos que condicionan, o que tensionan, el orden social en cuanto posibilidad dada por Dios.

---

<sup>1</sup> Universidad de Santiago de Chile, USACH. Agradecimientos Proyecto de Investigación DICYT, Código 031453CHE, Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo e Innovación.

Palabras Claves: Orden Social, Contrato Social, Comunidad Civil, Autonomía y Prescendencia de Dios.

## I. Introducción

Los aportes de Marsilio de Padua<sup>2</sup>, dados durante la primera mitad del siglo XIV, han exigido de una revisión respecto de los márgenes desde los cuales podemos reconocer los criterios propios de la modernidad<sup>3</sup>. Dicho con otras palabras: no hay que esperar los siglos XVI y XVII para advertir de la renovación del pensamiento respecto del Medioevo cristiano, pues dicha renovación, dicho giro, se advierte ya con nitidez en la obra de Marsilio. El principio de autonomía, por ejemplo, que se reconoce con plenitud en Kant<sup>4</sup>, bien se puede advertir en el núcleo de la obra de Marsilio, ahí, cuando distingue entre los márgenes de competencia del poder terrenal respecto de los límites del poder religioso y sus respectivos alcances coercitivos.

En lo que concierne a la filosofía política, la obra de Marsilio también exige de una ponderación respecto de la particularidad del contractualismo, desde Hobbes hasta Rousseau. Dicho de otra manera: no es necesario esperar hasta los siglos XVI al XVIII para encontrar los fundamentos de un orden social asentado en los alcances racionales del poder, y de una explicación respecto de la convivencia social cuyo fundamento se encuentra dado en la idea de “poder soberano”, de la mayoría, de la “parte prevalente”, o de la universalidad de los ciudadanos. Dirá Marsilio: “...lo que quieran todos irá al bien común, porque nadie se daña a sabiendas”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> En lo fundamental: De Padua, Marsilio. Sobre el poder del imperio y del papa. El defensor menor. La transferencia del imperio. Ed. De B. Bayona y P. Roche, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; El Defensor de la Paz. Ed. Tecnos, Madrid, 2009.

<sup>3</sup> A este respecto, Pannenberg, W. Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Ed. Sígueme, Salamanca, 2001. Pág. 149 y ss.

<sup>4</sup> Schneewind, J. B. La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

<sup>5</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 53 y ss.

No es casual, luego, que estas ideas se califiquen de antecedentes de la propia obra de Rousseau, por ejemplo<sup>6</sup>. Pero tampoco es casual que en estas ideas fluyan los aportes propios del Medioevo, y de Santo Tomás en particular, quien sostendrá que nadie, estrictamente hablando, dicta una ley para sus propios actos; o bien, y recurriendo aquí a Aristóteles, "que la intención de la ley es hacer bueno al hombre"<sup>7</sup>.

De aquí, luego, un criterio fundamental; a saber: que aun dándose en Marsilio un pensamiento que converge con el pensamiento moderno, o ilustrado, sigue siendo la suya un tipo de observación predominantemente medieval, es decir, un tipo de observación que condiciona la autonomía al principio fundamental de la revelación, o el problema del orden social a la "voluntad" de Dios.

En lo que sigue buscaré fundamentar esta última idea. Y lo haré sosteniendo lo siguiente: que, y a diferencia de Rousseau, para quien la pregunta fundamental no es otra que la de "¿cómo es posible el orden social?", en Marsilio el problema fundamental no son sino los obstáculos que condicionan, o que tensionan, el orden social en cuanto posibilidad dada por Dios. Lo notable en Marsilio, en tanto pensador del Medioevo, es que para él el factor predominante que condiciona la realización del orden social, y la consecuente convivencia pacífica, no es sino la interferencia del poder eclesiástico, interferencia que no se debe necesariamente a la deficiencia del ordenamiento racional de la sociedad, sino a lo que podríamos denominar el "desvío" que supone un poder religioso respecto de las atribuciones contempladas por Dios y las Escrituras.

Para tales efectos, me centraré en los fundamentos que tanto Rousseau como Marsilio dan respecto del orden social, en especial, en el estado original que ambos operacionalizan. De estar en lo correcto, advertiremos que es aquí donde

---

<sup>6</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 24, estudio preliminar de Luis Martínez Gómez. Así también en: Rousseau, J. J. El Contrato Social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen de la desigualdad. Ed. Losada, Buenos Aires, 1998, en Estudio Preliminar de Horacio Crespo, Pág. 7-26.

<sup>7</sup> Tomás de Aquino; Pedro de Alvernia. "Comentario a la Política de Aristóteles", Ed. EUNSA, Navarra, España, 2001, Pág. 479 ss.

ambos pensadores se diferencian, dándole a uno (Rousseau) su impronta ilustrada y al otro su impronta medieval. Pero debiéramos advertir a la vez que es aquí donde el propio pensamiento ilustrado se muestra deudor del medieval, o dicho de otra manera: que es aquí donde con más claridad se manifiestan los fundamentos medievales del ideal democrático moderno. Veamos.

## II. Rousseau y el “problema” del orden social.

En Rousseau, con más nitidez que otros autores contemporáneos suyos, se materializa la tensión fundamental en lo que dice relación con el pensamiento ilustrado; a saber: la búsqueda de una fundamentación general con prescindencia de Dios. Lo clave aquí, y que da sentido a lo que denominábamos “tensión”, es la idea de “prescindencia”. Lo común, es asociar esta idea con la de negación fundamental, esto es, con la “superación” de toda referencia de orden sacro-transcendental, tal cual lo pretende un contemporáneo de Rousseau, el barón de Holbach<sup>8</sup>. Pero en Rousseau la idea de “prescindencia” es distinta, dando cuenta de la premisa que nos dice que “el anticlericalismo no es ateísmo”<sup>9</sup>. En efecto, y tal cual se nos ha hecho advertir, y con acierto a mi modesto juicio, ya “antes de los ateos del siglo XVIII hubo quienes preguntaban lo que podríamos hacer juntos de nuestra vida de no introducir el cristianismo en nuestras opiniones”<sup>10</sup>. Prescindir de Dios, luego, no es negar a Dios, sino desplazarlo en tanto fundamento del orden natural general, y del orden social en particular.

El principio de la autonomía, por ejemplo, clave en el pensamiento ilustrado, y en Rousseau en particular, ha de comprenderse desde esta idea de prescindencia: la autonomía, así como da un sentido y fundamento al autogobierno, así también supone la posibilidad personal de aceptación de Dios en términos subjetivos. Así, y como lo destacará Pannenberg, “al convertir la subjetividad humana en una realidad autónoma y hacer de ella el fundamento de

---

<sup>8</sup> Dietrich, Paul Heinrich (barón de Holbach). “El cristianismo al descubierto”, Ed. Laetoli, Navarra, España, 2008.

<sup>9</sup> Schneewind, J. B. Op. Cit. Pág. 28.

<sup>10</sup> Schneewind, J. B. Op. Cit. Pág. 32.

la consciencia experimental, Kant (...) estaba provocando que el yo humano ocupara de hecho el lugar hasta entonces reservado a Dios”<sup>11</sup>.

Dios, insistamos, no desaparece, ni es objeto de una negación radical, sino que permanece en tanto realización subjetiva del principio de la autonomía. En el plano filosófico, como científico en general, esto se traduce en la idea de prescindencia explicativa del orden general (natural y social). El problema, luego, no es que Dios haya desaparecido o simplemente dejado de existir, sino el reto de una explicación y fundamentación del orden general sin el recurso de Dios. Para el caso específico de la filosofía política, esto se traduce en una pregunta fundamental: ¿cómo es posible el orden social si en tanto “posibilidad” su fundamento ya no descansa en algo como la voluntad de Dios?

En tanto “posibilidad”, el orden social, y a diferencia de lo que será en Marsilio, contiene su propia negación: preguntarse por la posibilidad del orden social es preguntarse, a la vez, por su permanente imposibilidad. Hay aquí, en la realización del orden, un misterio, una incógnita, que ha de explicarse y fundamentarse, no ya desde la voluntad de Dios, sino que desde los márgenes de la propia razón. No es casual, visto desde aquí, que la primera pregunta que establece Rousseau en El Contrato Social sea o de cuenta de una aparente contradicción; Rousseau dirá: “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas”<sup>12</sup>. El orden social, observado desde los límites de la razón, da cuenta de un estado no-natural, de un artificio que ha de explicarse; existe el orden, es cierto, ¿pero cómo se da? En Rousseau el problema no es el fundamento de la igualdad, o de la desigualdad en tanto condición natural –pues una lo es, la otra no-, sino el poder explicar la “transformación” de un estado al otro.

Pregunta: ¿es natural, entonces, el orden social tal cual lo observa Rousseau? La respuesta es negativa. El orden social no es algo dado por naturaleza, sino un “derecho”. Este giro, en apariencia leve, es el más fundamental de todos, pues lleva la discusión a las dinámicas que la propia sociedad, que el propio orden que

---

<sup>11</sup> Pannenberg, W. Op. Cit. Pág. 216.

<sup>12</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág. 42.

observa y trata de explicar, se da para tales fines. Por eso Rousseau dirá: el orden social, en tanto derecho, está fundado sobre convenciones. El objetivo, luego, es saber "cuáles son esas convenciones"<sup>13</sup>.

Quisiera añadir, a este respecto, una consideración más. Metodológicamente hablando, Rousseau está obligado a una fundamentación preliminar, y esto a consecuencia de la noción de orden social que se ha dado. Esta es: no siendo el orden social algo natural, ha de depurarse, o explicarse más bien, no las instituciones que le dan forma, sino la forma original que contiene a dichas instituciones. Rousseau, también a diferencia de Marsilio, debe comenzar por explicar, o "estudiar el acto por el cual un pueblo se constituye en tal, porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad"<sup>14</sup>. Y esta constitución, este llegar a ser "pueblo", no será sino la resultante, pragmática por cierto, de la suma de fuerzas entre los hombres habida cuenta de verse superados en su conservación en el estado natural. De aquí, luego, que el problema fundamental que viene a resolver el pacto social, el contrato, no sea otro que el de "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes"<sup>15</sup>.

El orden social, tal cual vimos, no es natural: es un derecho que obedece a un recurso superador de las vicisitudes a las que se ve enfrentado el hombre en su estado natural. Las formas e instituciones, así como los procedimientos que se dan al interior de la sociedad, como base para el orden social, son criterios que le harán converger con Marsilio.

---

<sup>13</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág. 42.

<sup>14</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág.46.

<sup>15</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág.54.

Ocorre, empero, que quienes se inclinan por ver en Rousseau un pensador anclado en la tradición judeo-cristiana, o católica propiamente tal<sup>16</sup>, lo hacen pensando en su idea de hombre, del hombre en su estado natural. Supone Rousseau que el paso de este estado natural al social constituye, junto con una necesidad de sobrevivencia, una transformación cargada de desvíos. La desigualdad, sin ir más lejos, es una prueba de ello. El hombre, en su estado natural, no puede ser desigual: está sólo; se es desigual respecto de otro: en interacción social. Así visto, esta idea de hombre en estado natural de Rousseau parece semejante al de Adán en el paraíso; y su transformación, o desvíos, semejante también a la condena del primer hombre ante la desobediencia de Dios. ¿Pero es éste un criterio que lo vuelva semejante al pensamiento medieval, al de Marsilio por ejemplo, o que lo ajuste a los fundamentos de orden teológico fuertemente influenciados, ya para el siglo XIV, por Aristóteles?

Mi respuesta, a este respecto, es negativa. Es más, y tal cual lo advertíamos en nuestra introducción, es precisamente en la idea de hombre, y como consecuencia, en la de sociedad, donde Rousseau se diferencia con Marsilio, dándole al primero su impronta ilustrada, y al segundo su impronta de orden medieval. Es cierto: el ideal democrático moderno encuentra sus fundamentos, sus raíces, en el pensamiento medieval, en especial en el de Marsilio de Padua, sobre todo en lo que dice relación con el criterio racional implicado en el ordenamiento social, así como en los límites de influencia eclesiástica, pero también es cierto que sus observaciones no pueden escapar de sus marcos de referencia, siendo para Rousseau el de la racionalidad ilustrada, orientado por la idea de prescindencia de Dios, y el principio de la autonomía, y para Marsilio el de la revelación y fundamentos teológicos. No es casual, luego, que para comprender mejor los alcances modernos de la filosofía política de Rousseau más útil resulte su "Discurso sobre el origen de la desigualdad" que "El Contrato Social". Es allí donde Rousseau, junto con detallar el estado natural del hombre, marca el criterio de diferencia, cuando sostiene que "a fuerza de estudiar al hombre, lo hemos

---

<sup>16</sup> Por ejemplo: Todorov, Tzvetan. "Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau", Ed. Gedisa, Barcelona, 2008.

colocado fuera del estado cognoscible”<sup>17</sup>. En Marsilio, tal cosa es imposible: en todas sus observaciones se presupone al hombre, y no sólo eso, sino lo que el hombre es.

### III. Marsilio y el fundamento del orden social.

Habría que comenzar por reconocer lo siguiente: el hombre, y la convivencia entre ellos, es manifestación de Dios. Dios no sólo se manifiesta en la totalidad de lo creado (por él), sino que, también, en las formas, sentidos y naturaleza de lo creado. Dios no sólo creó al hombre, sino que plasma su voluntad en el propio devenir del hombre. Y así también con la comunidad, el pueblo, con la sociedad, que es en donde se desarrolla este devenir. El hombre que observa Marsilio, a diferencia del que observa Rousseau, no peregrinó en soledad, sino que en compañía de un “otro”, o de una “otra”. La interacción con otros no es vista por Marsilio como castigo, sino como destino querido por Dios. Para su ilustración, recurre a Platón en *De Los Deberes* (Libro I): “No hemos nacido sólo para nosotros, parte de nuestro existir lo reclama la patria, parte los amigos”<sup>18</sup>.

La pregunta, luego, que trata de resolver Marsilio no refiere a la “posibilidad” del orden social, como en Rousseau, sino a los factores que alteran dicho orden, lo cual supone que: a) el orden social, la sociedad es sólo posible; b) que han de reconocerse los factores, no que puedan volver dicha posibilidad un imposible, sino que lo desvían de su fin, de su sentido ulterior. Esto nos lleva a la siguiente secuencia de análisis: el origen de la sociedad; su fin; y los factores que desvían este fin. Veamos.

Respecto al origen de la sociedad, o de las comunidades civiles, que es como lo denomina Marsilio<sup>19</sup>, el punto de partida lo dará Aristóteles: “Ni lo hombres saben de alguna cosa sino cuando conocen sus primeras causas y primeros

---

<sup>17</sup> Rousseau, J. J. Op. Cit. Pág.270.

<sup>18</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 6.

<sup>19</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 11.

principios hasta llegar a los elementos<sup>20</sup>, y esto según el criterio que nos dice que “el paso y el orden de la naturaleza y del arte imitador de ella es siempre de los menos perfecto a lo más perfecto”<sup>21</sup>. En semántica contemporánea, diríamos que el paso evolutivo en los tipos de comunidades se rige por la relación entre lo menos complejo a lo más complejo.

Así, luego, y como base argumentativa para reforzar el criterio de sociabilidad natural del hombre, Marsilio determinará, como primer de las uniones humanas, la que se da entre el varón y la hembra. Dirá Marsilio: “Porque de ésta se propagaron los hombres que primero llenaron una casa; a partir de ella se hicieron luego más amplias reuniones, y tan ancha propagación de los hombres, que no les bastase una casa única, sino que hizo falta hacer muchas casas, cuya pluralidad se denominó aldea o población”<sup>22</sup>.

La diferencia entre casa y aldea tiene una base jurídica, o en los requerimientos de aplicación de justicia que se dan en la aldea a diferencia de las que se dan dentro de una casa por medio del pater familias. El ideal de justicia, al salir de los límites de la casa, queda en entredicho y emerge el criterio de “venganza y reparación equilibradora de los daños inferidos”, que quedaba en manos del más anciano, o el más prudente entre los hombres allí reunidos.

Las aldeas, empero, carecían de la “distinción y organización de las partes componentes, ni el conjunto de las artes y ordenamientos necesarios para vivir, pues “alguna vez fue el mismo hombre príncipe y agricultor o pastor de ovejas, como Abraham y muchos otros después, lo cual en las comunidades perfectas ni conviene ni sería permitido”<sup>23</sup>

Para Marsilio, la comunidad perfecta no es otra que la ciudad, y esto en tanto aporta todo lo necesario para vivir y vivir bien, aportaciones estas frutos de la razón y experiencias del hombre<sup>24</sup>. Se inventaron aquí “las artes y las

---

<sup>20</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 12.

<sup>21</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Págs. 11-12.

<sup>22</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 12.

<sup>23</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Págs. 13-14.

<sup>24</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 14.

reglamentaciones y fueron más perfectos los modos de vivir y más distinguidas entre sí las partes componentes de las comunidades.

Y todo este proceso de diferenciación, y tal cual ya lo ha anticipado Marsilio, para vivir, pero más importante aún, para "vivir bien". Siguiendo a Aristóteles, su Política, Marsilio define la ciudad como "una comunidad perfecta, que llena por sí todos los requisitos de suficiencia, como es consecuente decir, creada ciertamente para vivir y persistiendo para vivir bien"<sup>25</sup>. He aquí la causa final perfecta de la ciudad: el vivir bien. Vivir es un común con las bestias, más el vivir bien da cuenta de una especificidad humana que, Marsilio, hace converger con los fundamentos de la revelación de Dios. En efecto, este vivir bien es la base para la creación de las artes liberales, como son las de la facultad del alma, tanto de la práctica como de la especulativa. Dirá Marsilio: "...todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña"<sup>26</sup>.

¿Pero a qué márgenes compromete esta causa final del vivir bien? No sólo a los de orden terrenal, temporal o intramundano, sino que también compromete a lo eterno, o a lo "celeste". Y todo esto, esta conjunción entre lo intramundano y lo eterno, orientado a hacer frente a los límites, y contradicciones presentes en el hombre. Dirá Marsilio: "Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones como que se corrompe continuamente algo de su substancia; y, además, por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos"<sup>27</sup>.

En base a tales consideraciones, sigue Marsilio a Aristóteles en el reconocimiento de las funciones de la ciudad, que son seis: agricultores, artesanos, soldados, tesorero, sacerdotes y jueces. De entre estas, la de los jueces, sacerdotes y tesorero se consideran "honorables". No me detendré en la

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 15.

<sup>27</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 16.

especificación de cada una de estas partes de la ciudad; antes bien, recordaré que este proceso de diferenciación, tal cual lo diríamos hoy día, se orienta hacia lo más perfecto, la ciudad, cuya causa final no es otra que la del vivir bien.

Recordado esto, una pregunta: ¿y qué es, a ojos de Marsilio, vivir bien? En la respuesta a esta pregunta se concentra el núcleo crítico del propio Marsilio respecto del poder eclesiástico, punto en el que gira su “Defensor de la paz”, al tiempo que la diferencia más honda respecto de Rousseau, diferencia que ya se ha vuelto evidente, según espero.

¿Y cuál es esta respuesta? La respuesta se encuentra al inicio de “El Defensor de la paz”. Tomando como base seis citas bíblicas, Marsilio abogará por la paz y la tranquilidad, y es que “debemos desear la paz, buscarla si no la tenemos, encontrada guardarla, y con todo el empeño rechazar la contraria discordia”<sup>28</sup>. Y como dijimos, su base de fundamentación no es otra que los evangelios. Rescatará a Job (Cap. 22): “Ten paz y por ella granjearás excelentes frutos”; a Lucas (2,14): “Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres que él ama”; a Juan (20, 19): “Vino Jesús y se quedó en medio de los discípulos y dijo: la paz a vosotros”; a Mateo (10,12): “y entrando en la casa, saludadla diciendo: la paz a esta casa”; y a Juan de nuevo (14,27): “La paz os dejo, mi paz os doy”.

Bajo consideraciones semejantes, no cabe sino reconocer, así como una voluntad de Dios respecto a la vida en sociedad, una orientación fundamental de toda comunidad hacia la tranquilidad, la paz, que no es sino voluntad de Dios. Y tanto así, que la intranquilidad, su opuesto, no será sino tinieblas a las que se precipitan los miserables por la discordia, que, como la enfermedad en el viviente, así se manifiesta ser la depravación del régimen civil<sup>29</sup>. O al contrario: “...la tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o el reino, en la cual cada una

---

<sup>28</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 6.

<sup>29</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 5.

de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a su naturaleza según la razón y su constitución”<sup>30</sup>.

¿Y qué perturba, qué altera esta tranquilidad, esta orientación fundamental de toda comunidad humana en tanto expresión de la voluntad de Dios? La respuesta no será la amenaza del “otro”, ni la incertidumbre respecto de mis bienes, como tampoco lo racional o no racional del tipo de orden que la comunidad se establezca, aun cuando puede, por cierto, influir; no, la amenaza estará dada por el no reconocimiento de una distinción fundamental por parte del clero, de la Iglesia, del papado, cual es la que se da entre la vida intramundana y la vida celestial, o eterna. La propia existencia de la ciudad da cuenta de la búsqueda del hombre de su felicidad, de su tranquilidad, de su querer vivir bien; el problema no está en la ciudad. El problema, la alteración de este orden, la perturbación respecto a la consecución de la paz y de la tranquilidad, estará dada por el alejamiento en el reconocimiento de la propia voluntad de Dios respecto al hombre y su vida en sociedad por parte del clero. Reconocido esto, el hombre, y sus comunidades, retomarán el tránsito natural, cual es el de vivir en paz.

---

<sup>30</sup> De Padua, Marsilio. Op. Cit. Pág. 112.

## Bibliografía

de Aquino, T., de Alvernia, P. (2001). Comentario a la Política de Aristóteles. EUNSA, España.

de Padua, M. (2005). Sobre el poder del imperio y del papa. El defensor menor. La transferencia del imperio. Biblioteca Nueva, Madrid.

de Padua, M. (2009). El Defensor de la paz. Tecnos, Madrid.

Dietrich, Paul Heinrich. (2008). El cristianismo al descubierto. Laetoli, Navarra.

Pannenberg, W. (2001). Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Sígueme, Salamanca.

Rousseau, J. (1998) El Contrato Social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen de la desigualdad. Losada. Buenos Aires.

Schneewind, J. (2009). La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México

Todorov, T. (2008). Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau. Gedisa, Barcelona.

**Roberto Castillo Vallejos**, Sociólogo, Licenciado en Sociología, Magister en Filosofía Política. Se ha desempeñado, por más de quince años, como profesor en distintas Universidades del país. Entre los años 2003 y 2006 fue Director de la Carrera de Sociología de la Universidad Autónoma de Chile, donde, además, creó y dirigió el Centro de Estudios e Investigación Social (CEIS). Autor de los artículos "*De la Compensación. Crítica a la Teoría de Sistemas de Niklas Luhmann*", Revista CUVIC, Talca, 2001"; "*Observación, Comunicación y Lenguaje*", Revista Alpha, Chile, 2007, y de los Libro: "*Los Límites del Pragmatismo: verdad, consenso y pluralismo*", Ed. Artnovela, Buenos Aires, Argentina, 2007; "*Las Contradicciones del Liberalismo Político*", Ed. Escaparate, Santiago, Chile, 2011. Actualmente se desempeña como Profesor e Investigador Experto de la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica de la Universidad de Santiago de Chile.