

NOTAS Y DISCUSIONES

El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua

BERNARDO BAYONA

IES Goya (Zaragoza)

RESUMEN. El trabajo expone el significado de la obra de Marsilio de Padua, la primera teoría medieval no clerical del Estado. Marsilio se propone combatir la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, porque la considera causa de la guerra civil en Italia a principios del siglo XIV. Se basa para ello en la unidad de la soberanía, frente al dualismo que caracteriza a otros defensores del poder secular, como Juan de Paris, Ockham o Dante. Sostiene que no existe fundamento espiritual para un poder diferente del poder del legislador humano y que el único poder supremo o *plenitudo potestatis* no corresponde al Papa sino al gobernante secular. De lo cual se sigue la completa absorción de la Iglesia por el Estado y la atribución al gobernante temporal de toda la organización eclesiástica. La filosofía marsiliana representa un esfuerzo sin precedentes por dar al poder un fundamento racional, pero está lejos de la idea moderna de soberanía, así como del liberalismo y de la voluntad general de Rousseau. No tuvo éxito en su tiempo, pero influyó en la reforma anglicana y en el erastianismo de Hobbes.

Palabras clave: dualismo, filosofía política, Iglesia, Marsilio de Padua, Papado, poder, soberanía.

ABSTRACT. This paper explains the meaning of Marsilius of Padua's work, the first medieval non-clerical theory of the State. Marsilius intends to fight the pontifical doctrine called *plenitudo potestatis*, which he says to be the cause of the civil war in Italy in the beginning of the 14th century. Then his thought is based on the unity of the sovereignty, in opposition to dualism, characteristic of other authors who defend the secular power, as John of Paris, Ockham or Dante. Marsilius states that there are no spiritual grounds to maintain a temporal power different from the power of the human legislator and that is why the only supreme power or *plenitudo potestatis* does not belong to the Pope, but to the secular ruler. From that follows the complete absorption of Church by the State and the secular ruler's authority on the whole ecclesiastical organization. The Marsilius's thought represents an effort with no precedents to base the power on rational grounds, but it is far from the modern idea of sovereignty, as well as from liberalism and from Rousseau's general will. Even though it was not successful in his time, it had a great influence on Anglican Reformation and «English erastianism», specially on Hobbes.

Key words: Church, dualism, Marsilius of Padua, Papacy, political philosophy, power, sovereignty.

El entierro del último, Papa fallecido —que coincidió con la redacción de este artículo— proporcionó las imágenes de la mayor concentración de jefes de Estado y de Gobierno jamás habida en la historia, en ceremonial que conmemoraba la función de consenso social y continuidad histórica que tenía el pontífice en la Edad Media¹. El espectáculo de los poderosos del mundo, reunidos en la plaza de San Pedro y alineados ante el féretro del difunto líder internacional para rendirle pleitesía, era una muestra del poder que aún mantiene el Papado, sobre todo, si se ejerce con la voluntad de proyección universal del incansable Juan Pablo II, que viajó sin cesar y multiplicó sus encuentros con todo tipo de gobernantes. Aquí no se analiza la gigantesca figura de este Papa, cuyo poder e inmensa popularidad obedecía al reconocimiento de su coherencia en esta época de grandes naufragios ideológicos y su capacidad de comunicar ideas tan simples en su elaboración como directas en su expresión. Si bien Karol Wojtyła se situó en un horizonte intelectual anterior a la Modernidad, rechazó la autonomía de la razón humana, en la mejor tradición del agustinismo, e influyó en decisiones políticas, lo hizo con la exhortación, la predicación intransigente y el incesante anatema contra la Ilustración², sin poder imponer sus leyes y condenas por la fuerza, porque el Papa no es ya el señor temporal armado que fue en otro tiempo, ni posee el poder coactivo que ejercía en el siglo XIV sobre los demás reinos, el sumo poder o *plenitudo potestatis* del Papado medieval, que es objeto de la crítica de Marsilio de Padua.

El defensor de la paz, la obra principal de Marsilio, constituye, a juicio de Hans Küng, «la primera teoría no clerical del Estado»³. Su autor eligió el bando imperial y se opuso con todo tipo de argumentos intelectuales a la pretensión papal de ejercer poder legislativo y juris-

dicción penal en este mundo. El significado y el alcance de la filosofía política marsiliana son comparables a la excelencia literaria de Dante o a la relevancia filosófica de Ockham, contemporáneos con los que Marsilio compartió la opción imperial y con los que se le suele emparejar. Por ello, resulta sorprendente que el pensamiento de este filósofo no haya sido apenas investigado en España⁴ y que sus obras no hubieran sido traducidas antes⁵. Su presencia en las programaciones académicas y en los tratados de Historia de la Filosofía es muy escasa y, cuando figura, se suele ofrecer una visión demasiado restringida y reductora de su pensamiento, pues, o bien se le trata dentro del capítulo dedicado a Ockham, como un epígono suyo⁶, lo cual es infundado y ha sido desmentido tanto en términos históricos como filosóficos⁷, o bien se le encasilla bajo el rótulo del «averroísmo político»⁸, denominación cuya inconsistencia se ha demostrado de modo suficiente⁹.

Tenemos pocos datos sobre la vida de Marsilio y sus obras apenas proporcionan información de interés biográfico, más allá de dar a entender que era paduano¹⁰ y de que visitó la Curia de Aviñón¹¹. Aún existen dificultades para cerrar el *corpus* marsiliano y es posible que escribiera otros textos que no han llegado hasta nosotros¹². Tampoco están claros los motivos por los que este notable ciudadano de una ciudad güelfa por antonomasia se pasó al bando gibelino, después de haber sido rector en París en 1312 y de que el Papa lo beneficiase con una canonjía en 1316. Los acontecimientos que siguieron a la muerte de Enrique VII en 1313, después de haberse hecho coronar Emperador en Roma y haber fracasado en su idea de restaurar el Imperio universal (que tanto había entusiasmado a Dante), definen el mundo en que vivió Marsilio: el papa Clemente V, responsable del traslado de la sede a Aviñón, se negó a

aceptar al sucesor electo, Luis de Baviera (Luis IV), y el siguiente Papa, Juan XXII, emprendió una dura batalla contra él, que no cesó ni siquiera después de ser derrotado el candidato papal, en 1322, ni de que el Emperador se aviniera a negociar y a aceptar todas las condiciones impuestas por la Curia, salvo la de abdicar.

No es difícil quedar atrapado en el misterio de la vida de Marsilio, que sigue en gran parte desconocida y tiene algunos ribetes novelescos: el abandono del estudio de la teología y la práctica de la medicina como medio de vida; su embajada, como emisario de Cangrande della Scala y de Visconti, para ofrecer a Carlos de la Marca la dirección de la Liga gibelina; su huida de París y el viaje a Roma con el Emperador en 1328; su participación en la designación del antipapa Nicolás V y nombramiento como vicario en Roma; la confusión como suya de la muerte de su amigo Juan de Jandún, que había sido condenado como coautor de *El defensor de la paz* sin serlo; la inicial colaboración con los franciscanos acogidos por el Emperador y su desencuentro con Ockham; el consiguiente ostracismo en la Corte imperial y su conversión en moneda de cambio en las negociaciones entre los dos poderes; la rehabilitación final y con su protagonismo en el divorcio y posterior matrimonio de la condesa Margarita Maultasch; o el anuncio de su muerte por Clemente VI en 1343 como la del «mayor hereje jamás conocido».

De la condena y el olvido al ensalzamiento

Después de morir Marsilio de Padua hubo muchas ocasiones para invocar su obra, pues no faltaron motivos de crítica a la monarquía papal ni escritos contrarios al poder temporal de la jerarquía eclesiástica, incluso a la existencia de tal jerarquía. Pero el radicalismo de sus tesis

impidió que las utilizaran de modo explícito aquellos que sólo reclamaban una reforma religiosa dentro de los límites de la ortodoxia, como los defensores del conciliarismo. Desde el lado pontificio se persiguió cualquier atisbo de inspiración en la doctrina profesada por el hereje paduano («de infausta memoria» dice Gregorio XI, cuando exige examinar las doctrinas de Wiclef en 1377) y Eugenio IV la volvió a condenar en 1441. La mala reputación acompañó a Marsilio hasta el punto de que tampoco se atrevían a reivindicarlo los teólogos de la Reforma, pese a que algunos emplearon sus tesis, como denunciarían los tridentinos. La atención preferente hacia la vertiente crítica y destructiva de su obra, más propia de la segunda Parte de *El defensor de la paz*, contribuyó a catalogar a Marsilio como un autor eclesiástico y peligrosamente extremista y pospuso *sine die* la consideración de los principios teóricos constructivos de su filosofía política, expuestos en la Primera Parte, mucho más breve.

Durante siglos ni siquiera se le consideró un filósofo político. Hubo que esperar al siglo XIX para que algunos historiadores interpretasen de manera democrática su filosofía, lo convirtieran en precursor de las ideas políticas modernas de Occidente y lo comparasen con Rousseau y Montesquieu¹³. Gierke destaca la figura de Marsilio de Padua sobre los demás autores medievales por la originalidad y la radicalidad de su pensamiento político, en aspectos como el origen racional del Estado, la soberanía del pueblo, el republicanismo, el consenso como criterio de legitimidad, la representación o la elección del gobernante, amén de la revalorización del papel de los laicos en la Iglesia¹⁴. Y es muy probable que Gettel tenga razón cuando afirma que *El defensor de la paz* es el tratado político más importante y original de la Edad Media¹⁵, al menos por lo que lo que repre-

senta defender en esa época la autonomía del hecho político y la legitimación racional del Estado. En los medios italianos se despertó la admiración por este compatriota que habría anunciado con cinco siglos de anticipación el *Risorgimento* o reunificación de Italia en un Estado y las concepciones liberales y democráticas que lo hicieron posible. Con tono romántico y exultante Labanca proclamó a Marsilio «sepulturero de la Edad Media», «profeta del porvenir» y «precursor no sólo de la Reforma», sino incluso «de la Revolución», porque entre sus ideas «se encuentran algunos principios del socialismo contemporáneo»¹⁶. La literatura italiana de la primera parte del siglo XX mantuvo, en general, esta orientación encomiástica y consideró a Marsilio «un profeta que se adelantó a los signos de los tiempos», un genial heraldo de la democracia moderna y de la tolerancia, el inventor de la separación de poderes y de la libertad de conciencia, el máximo iconoclasta de los valores de la Cristiandad, un ilustrado antes de tiempo, racionalista escéptico e incluso no creyente¹⁷.

La lectura de la obra de Marsilio se ha guiado con frecuencia, desde los primeros momentos de la Reforma hasta las recientes interpretaciones democráticas y republicanas, por intereses y presupuestos ideológicos anacrónicos. Con frecuencia se ha tratado de hacer una actualización forzada de su teoría y de buscar la validez de la misma *hoc praesertim saeculo*¹⁸; y hace sólo diez años se ha llegado a decir: «Marsilio puede servir no meramente como una inspiración, sino como una guía para la teoría política contemporánea»¹⁹. La capacidad crítica y de provocación que posee el texto marsiliano es aún tan fuerte que resulta difícil resistir la tentación de leerlo a la luz de las teorías políticas actuales, aislado de su proceso de elaboración y de las raíces históricas de las que brotó.

No obstante, contamos con algunas obras de referencia que, pese a sus divergencias y debates suscitados, permiten encontrar el equilibrio entre las raíces medievales de la filosofía marsilina y la audacia de su originalidad²⁰.

La mayoría de los estudiosos de Marsilio han tendido a seleccionar algún elemento de la obra marsiliana (filosofía teórica, reforma eclesial, ideología imperial, instituciones comunales...) y a considerarlo suficiente para interpretarla, según el diferente ámbito especializado (jurídico, político, teológico, eclesiológico...) al que cada uno ha restringido el estudio de la misma. En consecuencia, han encontrado incongruencias entre las dos partes de *El defensor de la paz*, de las que una sería un tratado de teoría política y la otra una propuesta de reforma eclesial; o han sugerido una ruptura filosófica entre el deslumbrante pensamiento democrático de este tratado y el férreo absolutismo de *El defensor menor*. También han concitado controversias sobre si Marsilio sostiene el republicanismo o el imperialismo, sobre si la motivación de su propuesta es espiritualista y religiosa o eminentemente jurídica y sobre el fundamento ético de su teoría política o la ausencia de valor filosófico de la misma. Estas polémicas han servido para iluminar mejor la obra marsiliana y han mostrado la complejidad de un pensamiento poco susceptible de ser reducido a fórmulas simples. Pero el hilo conductor que permite dar coherencia a toda su obra y evitar la unilateralidad de ese tipo de enfoques es la unidad de la soberanía. El antidualismo radical, en el doble sentido de ser la raíz y de ser intransigente con soluciones pragmáticas o posibilistas, es la originalidad de su teoría en el marco medieval de los dos poderes. El antidualismo es el fundamento de su pensamiento y tiene que ser el principio explicativo del mismo.

El valor filosófico-político de la obra marsiliana

La filosofía política marsiliana es deudora de su contexto cultural y político, en cuanto que en ella el problema sobre el poder es la lucha entre los dos poderes medievales. Marsilio escribe su obra desde la crítica de una práctica política y con la vocación de convertirse en programa para cambiar una situación histórica y lograr la paz. Pero construye una teoría racional del poder de validez general. Su obra es por completo filosofía política, en el mismo sentido que lo es la de Hobbes, que justifica el poder del soberano, o la de Marx, cuya crítica teórica de la sociedad de clases se orienta a la superación de la división social.

Estamos ya ante un filósofo político y no ante un autor medieval que dedica también alguna atención a cuestiones políticas dentro de su obra filosófica. Las obras de Marsilio son tratados políticos con carácter monográfico y están escritas por un filósofo, porque en su tiempo las cuestiones políticas incumbían de lleno al ámbito de la filosofía, al que pertenecía y desde el que escribe el universitario Marsilio. La originalidad de su obra estriba en ser sólo filosofía política, un ámbito intelectual que no existía como tal. El pensamiento político medieval no era un campo autónomo del pensamiento, ni una materia de enseñanza o estudio independiente, sino que era en gran medida un aspecto de la teología; por lo que hay que buscar el fundamento y la naturaleza del poder medieval en obras de teología moral, de las que emanaban consejos a los gobernantes. Por el contrario Marsilio trata de explicar la sociedad en que vive y superar los conflictos que suceden en ella a partir de principios que no sean en última instancia teológicos. Construye así un discurso de filosofía política como tal, un discurso racional que supera no sólo la

tradicción agustiniana del poder como resultado del pecado y mal menor, sino también las concepciones tomista y franciscana del bien común entendido como soporte metafísico y causa final de la convivencia civil.

En concreto, para la filosofía medieval de la ley la función del príncipe (en esencia juez) es «dictar el derecho» (*ius dicere*) y la esfera de su competencia se denomina *iurisdictio*. Ahora bien, la ley humana se concibe como intrínsecamente referida a un concepto de justicia objetivo: el de la «ley eterna», superior, inmutable e infalible, por la cual «todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas» y a la que, como dice Agustín en *De libero arbitrio*, ha de subordinarse la «ley temporal», mudable y, eventualmente, falible. Tomás de Aquino identifica esa Ley eterna con la racionalidad divina que gobierna el universo y de la que participa la criatura racional mediante la ley natural, la cual se convierte en el criterio objetivo al que debe conformarse la ley positiva; hasta el punto de que una ley que no concuerde con la ley natural «ya no será ley, sino corrupción de ley» y una ley que se desvíe de la recta razón será «inicua» y un acto de «violencia» más que una auténtica ley²¹. En cambio, para Marsilio la acepción «más propia» del término «ley» es precepto *coactivo*, que se establece y promulga para su observación bajo una pena de castigo en esta vida²². El carácter coactivo de la ley es el núcleo de su teoría sobre la naturaleza civil del poder y de su impugnación racional de la *plenitudo potestatis* papal. Y en *El defensor menor* llega a definir la ley sólo como precepto, sin referencia a lo justo²³.

La filosofía marsiliana constituye, por tanto, una estrategia intelectual para pensar el poder desde parámetros distintos de los tradicionales y representa un esfuerzo sin precedentes por dar un fundamento racional al poder, en una línea

de autonomía de lo político y de unidad de la soberanía similar a la desarrollada más tarde por Maquiavelo o Hobbes. Lo cual no quiere decir que Marsilio deje de ser un autor medieval, pues tanto los problemas que afronta como el lenguaje que emplea para hacerlo son los propios del Bajo Medioevo. Primero, porque la cuestión que ocupa el papel central en la obra de Marsilio responde al principal problema medieval sobre el poder: la relación entre los dos poderes, el Imperio y el Papado. En segundo lugar, porque adapta a las propias necesidades las fuentes convencionales y los modelos de argumentación comúnmente aceptados. Así, en la Primera Parte de *El defensor de la paz* cita con profusión a Aristóteles (casi desaparecido en el resto de la obra y en *El defensor menor*) y varias fuentes clásicas romanas que luego también abandona. En la Segunda Parte, algunas veces, ocupa un lugar destacado san Bernardo, otras muchas, usa el vocabulario franciscano propio de la querrela sobre la pobreza evangélica y, siempre, algunos textos del Nuevo Testamento que se repiten en *El defensor menor*; en esta Parte acude asimismo a materiales históricos o seudohistóricos, por ejemplo la Donación de Constantino, como volverá a hacer en *La transferencia del Imperio*. Por ello, más allá del eclecticismo en el uso de materiales, es preciso dar cuenta de modo coherente de tres componentes básicos de su obra de Marsilio: la causa de discordia civil, que motiva su reflexión y que no podía conocer Aristóteles, es decir, el poder del Papado; el intenso carácter eclesiológico de su obra, dado que el origen del problema es la ingerencia del clero en el ejercicio del poder temporal; y el programa que propone para destruir el poder pontificio.

Pero, aun cuando Marsilio sea todavía un autor medieval, convierte el problema medieval entre el poder temporal y

el poder eclesiástico en el problema filosófico del poder en general. Sin descuidar el contexto socio-político propio del conflicto que afronta, formula su discurso en términos filosóficos que van más allá de sus motivaciones y de su tiempo y con un alcance que no cabe diluir en las estrategias y las opciones políticas concretas adoptadas por él. Así, cuando explica el hecho histórico de la guerra civil en Italia por la estrategia de dominación universal del Papa, basada en la doctrina de la *plenitudo potestatis*; considera que hay que reaccionar contra esa dominación no sólo con otro programa político y estrategia adecuados, sino con una doctrina filosófica. Con ello responde a la pregunta esencial de la filosofía política: cómo establecer la legitimidad del gobierno y cómo garantizar que la necesaria fuerza coactiva del poder no comporte opresión sobre los ciudadanos. En fin, trata el hecho político con lenguaje filosófico.

Si bien la naturaleza polémica y partidista de la obra marsiliana, puesta al servicio del Emperador, impide considerarla como puro ejercicio teórico sobre la organización de la sociedad humana —al modo de los sistemas especulativos de otros filósofos escolásticos o de los idealistas modernos—, tampoco es la expresión jurídica de estructuras políticas históricas determinadas, sean éstas las propias del *comune* o las del Imperio. De hecho Marsilio no manifiesta preferencia por una forma institucional concreta y su pensamiento sirve para sostener cualquier forma de poder que esté bien establecido. Está convencido de que las maquinaciones del Papado, cuyos efectos se manifiestan de manera más clara e inmediata en su Italia natal, forman parte de una estrategia de dominación universal para someter a todos los gobiernos seculares, contra la que hay que reaccionar con otra estrategia adecuada en los fines

y en los medios. *El defensor de la paz* ofrece un gran dossier de argumentos en favor del poder secular para combatir el poder del Papado y la reflexión desborda las circunstancias particulares de la Italia medieval de las que nace, para establecer los principios filosóficos aplicables a cualquier sociedad y que él mismo aplica años más tarde, en *El defensor menor*, a aspectos concretos del conflicto entre poderes. El objetivo de la obra marsiliana no es proponer una determinada ordenación del gobierno, sino defender la exclusividad del poder temporal como condición de la paz. Una vez identificada la causa de la endémica guerra civil en la doctrina de la *plenitudo potestatis*, con la que el Papa justifica su supremacía en todos los órdenes, Marsilio construye un programa filosófico político para demostrar que en este mundo cualquier jurisdicción en manos del clero es ilegítima y que el Papa y los obispos deben someterse a la autoridad civil, porque la exclusividad del poder temporal es la única garantía de paz.

Es innegable que conceptos básicos en su obra, como la unidad del reino y la paz, son tópicos del pensamiento medieval. Pero, bajo estas expresiones, late en él una sensibilidad distinta y hay una filosofía diferente de la que se encuentra en otros autores medievales. La idea marsiliana de unidad se aparta de la noción de unidad en la especulación medieval: la unidad pierde el carácter abstracto e ideal de la unidad de la Cristiandad y no representa ya un teórico y supremo principio metafísico, sino la exigencia más fundamental de la realidad política. No tiene nada de espiritual ni de mística. La unidad se refiere en Marsilio a la unidad de soberanía como condición de la existencia misma de la *civitas* en tanto comunidad política, en virtud de la cual carece de justificación racional la pretensión eclesiástica de compartir el poder. Es la

expresión filosófica de la indivisibilidad del poder, indiferente al hecho de que éste sea ejercido por una persona o por más de una. Así que tampoco implica que la monarquía sea por sí misma la mejor forma de gobierno, como lo era para Tomás de Aquino y Dante.

Asimismo adquiere un significado nuevo la cuestión de la paz, que es un tema central y recurrente también en autores contemporáneos como Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, Engelberto de Admont, Dante, Petrarca o Catalina de Siena. Marsilio no auspicia la instauración de una «paz universal» en términos morales o religiosos, ni el «Defensor de la paz» es un enviado de la Providencia divina, sino que es el titular del ejercicio del poder. La paz marsiliana no es un ente abstracto e idealizado, sino que es política: se trata de la paz civil fruto de la *civitas*. La paz representa el ingrediente básico de la vida suficiente y el factor determinante de la construcción de la *civitas* misma, porque la exigencia de vida tranquila y suficiente se articula racional o políticamente. Fuera de la organización racional de la sociedad, fuera de la *civitas*, no existe más que inseguridad. La paz no es el «fin último» de la actuación del gobierno, superior a la propia actividad política, sino el correcto funcionamiento de las diferentes partes de la sociedad, es decir, la ordenación política de la comunidad. En suma, la paz no aparece como fin, sino como necesidad. Y su defensa es la defensa de la vida suficiente a través de la fuerza de la ley. Es difícil encontrar un autor medieval con una conciencia tan vigorosa de la dimensión política del hombre.

La incoherencia del dualismo

La información académica suele considerar a Marsilio el máximo defensor de la separación entre el poder temporal y el

poder religioso. Incluso se le ha llamado «paladín del dualismo» de poderes²⁴, porque en su obra la independencia del poder alcanzaría el máximo grado y no habría «un dualismo tan perfecto como el propuesto por Marsilio»²⁵. La mayoría de los autores que respaldan al poder temporal (Juan de París, Dante, Ockham...) lo hacen desde un sistema dualista, según el cual Iglesia y Estado son dos poderes diferentes, espiritual y temporal (*sacerdotium e imperium*), separados de raíz; dos esferas autónomas instituidas por Dios y no instituida una por la otra. La emancipación del gobierno implicaría, pues, su separación del poder eclesiástico y la delimitación de los dos ámbitos de actuación, el laico y el eclesial. Pero la radical defensa marsiliana de la indivisibilidad del poder y de que éste tiene un único origen, humano, desmiente la idea, acuñada en la literatura habitual, de que Marsilio distingue entre el poder temporal y el poder espiritual y de que habría roto, con mayor nitidez que nadie, la concepción unitaria de la Cristiandad medieval²⁶.

En el dualismo los dos tipos de autoridad están obligados a relacionarse, es decir, a distribuirse y disputarse los respectivos ámbitos de actuación. O, en el mejor de los casos, a coordinarse entre sí, de modo que su autonomía es relativa al grado y modo de coordinación que se establezca. Pero Marsilio no busca definir un mejor acoplamiento entre poderes, sino que combate cualquier relación que implique reconocer un poder espiritual en la sociedad. No escribe para deslindar el poder que corresponde al Emperador y al Papa, sino para abolir el poder de éste último. Considera que lo que impide la paz y enfrenta a Luis de Baviera y Juan XXII por la dirección de la *societas fidelium* es la existencia misma de dos poderes, porque la condición de la paz es la unidad del gobierno de la *civitas*. Por tan-

to, no le parece que el auténtico problema filosófico acerca de la naturaleza y fines del poder en la sociedad cristiana sea tanto el de definir la relación adecuada —de coordinación o de subordinación— entre lo político y lo religioso, cuanto el de establecer el exclusivo fundamento racional del poder temporal. No es una cuestión de jerarquía entre los dos poderes en este mundo, sino de incompatibilidad conceptual. No hay arreglo o componenda posible en su sistema: sólo hay un poder, el civil, y el poder detentado por la Iglesia es ilegítimo.

En sentido propio, «poder espiritual» sólo tiene Dios en la otra vida. En ésta, los sacerdotes tienen una misión evangélica, pero ningún poder. Los conflictos entre los «dos poderes» nacen de la confusión entre misión sacerdotal y poder eclesiástico. Cualquier afirmación de un poder efectivo de tipo espiritual reposa sobre un dualismo a su juicio inaceptable. En primer lugar, porque afirmar un poder espiritual distinto del temporal es desconocer el orden querido por Dios, que ha instaurado un único poder en la sociedad. Y, además, porque introduce el principio de la división y la semilla de la discordia civil, dado que no puede haber más que una autoridad en la sociedad cristiana. Lejos de abogar por un reparto de poderes en este mundo, Marsilio rompe con la interpretación de las dos espadas como doctrina legitimadora de dos poderes y sostiene que la lucha entre los dos poderes medievales no tiene solución sin suprimir uno de ellos, el mal llamado «poder espiritual».

El poder espiritual postula su superioridad sobre el poder civil, por analogía con la superioridad del alma sobre el cuerpo, y cimienta sobre ella la nefasta *plenitudo potestatis*, propensa a «introducirse subrepticamente en todos los reinos»²⁷. Marsilio reconoce aquí la pluralidad de reinos y les advierte a todos

ellos. Lo cual, de paso, significa que armoniza la Cristiandad universal con el hecho histórico de la diversidad de reinos, a pesar de haber tomado la opción imperial. Es probable que al escribir sobre el gobernante en una primera redacción de *El defensor de la paz*, algunos años antes de su composición final, no pensara tanto en la figura del Emperador sino en los *signori* italianos; o incluso en el rey francés, al que siempre se refiere con elogio²⁸. La experiencia política de Marsilio durante los años que vivió en la capital francesa habría contribuido de manera excepcional a su completa maduración²⁹. París era la capital de una monarquía decidida a aumentar su propio poder y a consolidar la autoridad estatal contra todas las fuerzas y tendencias particulares, y el programa político de la monarquía francesa se había enfrentado con firmeza a las prerrogativas del clero y a la doctrina teocrática. Su libro es un tratado filosófico que no estaba pensado, en principio, para el círculo imperial ni dirigido sólo a los lectores italianos, sino que su autor tenía mucho interés en ser reconocido por los intelectuales del entorno del rey de Francia, relacionados con la Universidad parisina en la que acababa de ser rector. Pero, si Marsilio pudo compartir el diseño francés para construir un poder centralizado y autónomo, pronto objetó la acomodación de esa monarquía con el Papado y estimó insuficiente el dualismo filosófico sobre el que se basaba. Lo cual le llevó a alistarse con los *signori* italianos (Cangrande de Verona y Visconti de Milán) y a dedicar la redacción final de su obra al Emperador con el título de *El defensor de la paz* (1324).

El dualismo de poderes defendido por los intelectuales de la Corte francesa le resultó a Marsilio una base filosófica insuficiente para enfrentarse con garantías al grave problema político planteado. Si la causa de la guerra es la ambición

pontificia de poder en nombre de la superioridad de los fines religiosos, la distinción entre los fines terrestres y los religiosos de la vida humana no significa que haya dos poderes, temporal y espiritual, sino que debe interpretarse como el punto de partida para excluir cualquier pretensión de poder en nombre de los fines espirituales. Por eso el dualismo de poderes no le parecía una buena estrategia para defender la independencia del poder temporal. Por otra parte, el pensamiento dualista no era, ni mucho menos, patrimonio de los que deseaban secularizar el poder temporal, sino que formaba parte de la cosmovisión más común, en la que «los fieles cristianos (príncipes o súbditos) eran dependientes de una doble sociedad, y se sometían a una doble autoridad»³⁰, porque «para la Iglesia Occidental estaba completamente claro que había dos grandes autoridades en el mundo, no una» y esta concepción de dos autoridades autónomas en la sociedad humana «es el principio de la sociedad que dejaron en herencia los Padres de la Iglesia»³¹. El mismo término «dualismo» tiene una cierta ambigüedad y, aunque los emperadores y los reyes combatían en nombre del dualismo la lógica hierocrática de la Curia, los Papas lo habían empleado frente al cesaropapismo de los emperadores bizantinos. El Papado podía aceptar el dualismo de poderes y se había sentido cómodo en él, supuesto el axioma de la superioridad del poder espiritual.

Por esa razón los principales defensores del poder civil de su tiempo, atrapados en la mentalidad dualista, sólo consiguen reivindicar una autonomía relativa para él, que a Marsilio le parece del todo insatisfactoria. Hasta entonces, tanto los aristotélicos franceses partidarios del poder secular (Jacobo de Viterbo, Juan de París, Pedro Dubois...), como los franciscanos críticos con la teocracia pontificia y refugiados en la Corte imperial, se habían li-

mitado a adoptar una posición filosófica defensiva, a la postre débil y vulnerable frente a la proclamación curial de que la Cristiandad era un «*regnum*» en el que la plenitud de poder correspondía al Papa como monarca eclesiástico. Marsilio pasa a la ofensiva y decide moverse en un plano filosófico nuevo, para legitimar el poder político desde una base que lo haga de veras inexpugnable por las tesis del Papado. Tal base es la unidad de soberanía, porque sólo si se concentra todo el poder y se arrebató la jurisdicción al llamado poder espiritual se puede escapar de los problemas implícitos en la solución dualista.

El carácter racional y laico del poder

Se busca una legitimidad sólo política del poder y nace así una filosofía según la cual la comunidad humana se organiza y dirige desde ella misma y no puede tener fundamento religioso ni dependencia sacerdotal. Por primera vez se argumenta la superioridad de la comunidad política y se justifica de modo racional el rechazo al ejercicio clerical del poder. En contraste con la tradición medieval, la filosofía marsiliana desvincula el poder político de cualquier dependencia teológica y presenta la organización de la sociedad como puro fenómeno natural y humano. Para justificar su apoyo incondicional al emperador bávaro frente al Papa, Marsilio no recurre al derecho divino como fundamento directo de la monarquía imperial. Lo que le preocupa es abordar el fundamento racional del poder en sí.

Marsilio combate la aplicación medieval del principio paulino «*non est potestas nisi a Deo*» y las consecuencias que se extraían de él. Y, aunque acepta que la voluntad divina es «causa remota» del poder humano, centra su reflexión en la «causa inmediata» de la institución de los gobiernos³². Al dar este paso, aplica al campo político el criterio formulado por

Alberto Magno, y sostenido también por su maestro y amigo paduano, Pedro Abano, de que hacer *scientia* significa estudiar las causas segundas y estudia la *civitas* como se estudia un fenómeno natural, es decir, inicia la «*scientia politica*». En ella la causa primera del poder ejercido por cualquier órgano de la *civitas* son todos los ciudadanos (*universitas civium*) asociados en comunidad política, de modo que el *imperium* y la *auctoritas* las tiene el pueblo como legislador humano³³. En esta concepción el poder es de institución humana y ningún poder cabe fuera de la ley humana, que es la expresión del ejercicio colectivo de la razón y de la voluntad de los miembros del cuerpo cívico. El legislador humano concentra de manera indivisible la titularidad de todo el poder, en lo que podríamos llamar unidad de soberanía. Ahora bien, el legislador concede al gobierno el ejercicio de esas funciones, incluida la facultad de legislar y juzgar, y éste a su vez delega competencias e instituye otras partes u oficios de la comunidad política. Según esta concepción de jurisdicción integrada verticalmente, la supremacía de la parte gobernante de la comunidad permite la autonomía relativa de las otras partes, con tal de que se mantengan siempre unidas en su referencia a un supremo legislador humano.

El rechazo de cualquier autoridad distinta de la civil no implica negar la existencia e importancia de la ley divina. Pero el juicio y sanción de la ley divina, cuyo autor inmediato y exclusivo es Dios, no tiene lugar en esta vida sino en la otra y, por tanto, la ley divina no da a nadie en este mundo un poder coactivo distinto del que le corresponde al legislador humano sobre todos los actos humanos civiles. El clero carece de competencia para legislar. Su pretensión de hacerlo no tiene fundamento y genera graves inconvenientes y problemas, el peor de los cuales es la disensión provocada por la

multiplicidad de poderes coactivos, que alimenta la confusión y la contradicción, porque da la sensación de que las leyes humanas son superfluas³⁴. No habrá paz mientras los clérigos sigan contraviniendo la ley divina y empeñándose en legislar, juzgar y castigar en este mundo³⁵. Para extirpar de raíz el mal y lograr la paz, hay que rechazar la supuesta identificación de la ley divina con el amplio y vago *ius naturale et divinum* que manejaban los canonistas de la época. El buen gobierno no depende de su subordinación a la ley religiosa ni a la ley natural, sino que se liga de modo directo al legislador laico como expresión de la razón y de la voluntad de los ciudadanos.

A juicio de Marsilio, la invocación a una ley natural como criterio racional de justicia es la coartada del poder eclesiástico, que se resiste a acatar la ley. «Algunos, dice, llaman derecho natural al dictamen de la recta razón en las cosas agibles y lo colocan dentro del derecho divino», como su fiel reflejo en la naturaleza humana³⁶. De este modo introducen la ley natural en el ámbito jurídico con la perversa intención de convertirse en intérpretes cualificados de la misma y en jueces de su cumplimiento. Hacen depender la ley humana de la ley natural, porque, al ser ésta reflejo de la ley divina, se arrojan la autoridad de interpretarla y desarrollarla y se sienten legitimados para ejercer, en su nombre, una jurisdicción por encima del legislador civil. Pero nuestro autor no está dispuesto a ceder la determinación de lo justo al derecho natural, para no conceder a los sacerdotes y obispos la función de establecer el límite de la ley humana, es decir, la facultad de limitar al poder civil. La ley tiene que ser clara y explícita para que pueda ser conocida, se pueda exigir su cumplimiento y no admita discusión el castigo a sus transgresores. Como esas características no se dan en la ley natural, Marsilio elude

la expresión «ley natural» y muy pocas veces habla del «derecho natural»³⁷. Es ley lo que decide el legislador humano, de modo directo, sin mediación de la ley natural, ni de una minoría experta y particular (o particularmente interesada). La ley tiene que estar escrita y promulgada, como lo están la ley humana y la ley divina contenida en la Sagrada Escritura. Pero no se puede hablar de ley no escrita y de obligaciones no promulgadas según legítimos procedimientos. El hipotético derecho natural no está escrito, es «equivoco» y resulta poco recomendable para fijar las reglas y obligaciones que deben regir los actos humanos. En síntesis, en este mundo no hay más ley coactiva que la dada por el legislador humano y alegar cualquier otra crea confusión, desdibuja el ámbito del poder civil y trae la guerra.

Por eso, en vez de basar la ley sobre el canon tradicional de la ley natural, ontológicamente anterior a las instituciones, Marsilio pone en primer plano la exigencia de la paz y establece como criterio de justicia el mantenimiento del orden, la convivencia pacífica, el equilibrio en las relaciones entre las diferentes partes de la *civitas* y el sometimiento de todas ellas a la ley. El gobernante no es, por tanto, el guardián de lo moralmente justo según un sentido de justicia innato en el hombre, ni el defensor de la verdad aceptada por la fe, sino el defensor de la paz, es decir, el responsable de hacer respetar la ley, que establece lo útil y necesario para preservar la sociedad. Todos están obligados a acatar la ley humana positiva, incluido el gobernante, y ninguna parte de la sociedad —mucho menos el clero o el Papa— se sitúa por encima de la ley, porque ésta no deriva de una racionalidad superior, cuyo conocimiento esté reservado a nadie en función de un acceso privilegiado. Este abandono de la concepción esencialista de la ley como expresión de la *recta ratio* entraña una ruptura

con la subordinación medieval de las leyes positivas a la ley natural y resulta excepcional en su época. La filosofía de Marsilio supera la jerarquía especular o participativa entre la ley natural y la ley positiva. No hay otras leyes en sentido propio que las leyes positivas. Puede haber otras normas de conducta moral, consejos, doctrinas, etc., a las que incluso se les denomine a veces «leyes», pero no son propiamente leyes. No hay en esta sociedad intérpretes privilegiados ni jurisdicción superior a la autoridad de la comunidad política. Con el rechazo de la ley natural Marsilio quiere desarmar a los que la utilizan de manera sofisticada, para dividir el poder civil y usurpar derechos del único poder legítimo.

La base sobre la que se sustenta la indivisibilidad del poder entre la Iglesia y Estado es la figura laica del legislador humano. El pueblo en tanto que supremo legislador humano es la fuente del poder que ejerce el gobierno por concesión suya. En otros términos, el gobernante es la causa «instrumental o ejecutiva» de la voluntad soberana del legislador, que es la «causa primera» e «instituyente» del poder. El legislador puede conceder al gobierno el ejercicio de las funciones del poder (legislativa, judicial y ejecutiva), porque las asume en sí mismo en origen. Por tanto, el fundamento del poder está siempre más allá de la persona y de la voluntad del gobernante. Pese a lo cual, no hay en la obra marsiliana una distinción clara de funciones entre el legislador y el príncipe, y en algún pasaje se llega a identificar al legislador con el Emperador. Por ello, antes de sacar conclusiones precipitadas sobre el carácter democrático de la identificación del legislador con los ciudadanos, hay que recalcar, más en consonancia con la realidad histórica y el análisis textual, que la inequívoca apuesta del discurso marsiliano por la unidad se orienta a fortalecer la jurisdicción de

los gobernantes temporales frente a los príncipes de la Iglesia.

En definitiva, el origen popular del poder es la expresión filosófica de la unidad de la soberanía con la que se legitima el programa marsiliano de excluir por completo al clero del poder y justificar la concentración del poder en el gobernante secular, porque la cuestión central atañe al origen de la autoridad legítima en la controvertida relación entre la Iglesia y el Estado (*Sacerdotium-Imperium/Regnum*). El esfuerzo teórico por identificar la única autoridad humana responde al propósito de impugnar cualquier jurisdicción sacerdotal en esta sociedad en virtud de un poder espiritual. La lectura de la obra de Marsilio desde esta perspectiva antidualista permite comprender el desarrollo que va de la primera Parte a la segunda de *El defensor de la paz* y la evolución desde esta obra hasta *El defensor menor*. Desarrollo sin ruptura, pues en cada fase de su argumentación (demostración racional y recurso a los Evangelios) se distingue la autoridad coactiva, propia del poder temporal, y la misión sacerdotal, carente de coactividad en este mundo y, por ello, de poder alguno. La continuidad del discurso radica en que no se puede reivindicar poder humano a partir de la ley divina o de una sabiduría especial y en que, por ello, resulta ilegítima la pretensión clerical de ejercer el poder en virtud del fin sobrenatural de la vida humana o de la correcta interpretación de la ley natural. Porque si el derecho natural fuera la instancia moral desde la que valorar la validez de la ley humana, ¿qué autoridad le quedaría al legislador humano?

La absorción de la Iglesia por el Estado

El programa marsiliano aplica a la Iglesia los principios filosóficos del poder político. En primer lugar, define la Iglesia en

su significado originario, como la asociación de todos los fieles creyentes, no como el colegio sacerdotal o conjunto de presbíteros y ministros del templo, que no es el significado «verdadero y más propio» de *ecclesia*³⁸. La Iglesia no son los obispos o sacerdotes que presiden las comunidades eclesiales, sino la comunidad entera. De modo que la noción de Iglesia no evoca la idea de jerarquía eclesiástica, sino la *universitas fidelium*, que es una manera distinta de nombrar la misma realidad material de la «*universitas civium*», pues llamamos Iglesia a la sociedad humana misma considerada en uno de sus aspectos, el religioso. La Iglesia es la sociedad civil, no una sociedad particular o una comunidad específica dentro de ella. Ciudadanos y cristianos son dos caras de la misma moneda. Y el poder en la Iglesia le corresponde al pueblo cristiano en su conjunto.

En consecuencia, los criterios de legitimación del poder en la Iglesia son los mismos que en el Estado: nadie tiene poder alguno sobre otro en razón de argumentos religiosos. Sobre ese axioma y la interpretación del Nuevo Testamento en sentido espiritual, se levanta la eclesiología marsilina. La desproporcionada extensión de la segunda Parte de *El defensor de la paz*, respecto de la exposición racional de la primera, se explica por la necesidad de rebatir los argumentos del Papado en su propio campo, el teológico, hasta dejarlos también sin fundamento en las Sagradas Escrituras, después de haberles quitado cualquier justificación racional. El sacerdocio no tiene *potestas* ni *dominium* en los asuntos de la *civitas*, sino que es una parte más de la sociedad cristiana, que debe estar gobernada en todos los aspectos de la vida por el poder temporal, único legítimo. La traducción efectiva de la concepción marsiliana de la *civitas*, su modo de organización y funcionamiento, sólo es posible si se desposee a los clérigos, de hecho y de derecho,

de la parte de poder público que se han arrogado ellos mismos o que se les ha reconocido. A tal efecto, Marsilio necesita socavar los argumentos de autoridad en los que el clero fundaba su reclamación de poder.

En lo que concierne a la organización eclesial rebate que haya justificación evangélica de cualquier jerarquía eclesiástica y sostiene la radical igualdad entre todos los sacerdotes: los obispos no tienen poder sobre los sacerdotes y el obispo de Roma no tiene potestad coactiva sobre los demás obispos, en virtud del poder sacerdotal. Por tanto, la estructura organizativa de la Iglesia y las diferencias en la jerarquía eclesiástica tienen sólo origen humano y no derivan de la voluntad divina ni de las Escrituras. Se disuelven así los cimientos de la consideración medieval de la Iglesia como *monarchia clericalis et spiritualis* y se mina su naturaleza de organización sacerdotal jerarquizada, en la que el poder y los cargos se distribuyen siempre dentro del clero y desde la fuente papal hacia abajo.

Sin embargo, a Marsilio no le mueve el espiritualismo propio de los reformistas religiosos, y su denuncia de las actitudes y doctrinas poco evangélicas de la jerarquía eclesiástica no nace de una vocación profética, sino de preocupaciones políticas. La insistencia en la naturaleza espiritual del sacerdocio y en la devolución de los símbolos cristianos y de los textos bíblicos al contexto religioso trascendente, del que habían sido sacados hasta convertirse en símbolos autoritarios de un poder ilegítimo, aunque se apoya en premisas religiosas, no tiene como finalidad restituir la Iglesia a su pureza evangélica, sino deslegitimar la existencia de dos poderes. Su propósito no es religioso, sino político: para que haya paz hay que extirpar cualquier poder distinto de la única autoridad legítima. La naturaleza espiritual del sacerdocio y la radical

despolitización del lenguaje teológico que lleva a cabo son el punto de partida de una renovada politización de la sociedad sobre un fundamento racional y popular, el de que sólo el legislador humano (o los gobiernos, por delegación) puede legislar en todos los ámbitos de la vida humana, incluido el ámbito religioso. Si todo el poder reside en el pueblo legislador, fuente primera y exclusiva de la autoridad, dada la identidad entre la sociedad civil y la sociedad cristiana, el único poder legítimo en la Iglesia es el del gobernante temporal. En suma, la sociedad cristiana se dota de una autoridad exclusiva, representativa del pueblo creyente, para organizar la convivencia en la comunidad civil que es asimismo comunidad eclesial. El poder civil y la dirección de la organización eclesiástica son el mismo poder coactivo; y no está en manos del clero, sino del poder temporal. Por ello, el gobernante secular asume también el gobierno de la Iglesia.

El poder espiritual se disuelve, puesto que en cuanto espiritual no es poder y en cuanto poder sólo puede ser secular. Pero pervive la comprensión medieval de la sociedad como Cristiandad y, al eliminar uno de los dos poderes en una sociedad que es al mismo tiempo comunidad de fe, se produce la absorción de la Iglesia por el Estado. En la sociedad cristiana quien obtiene el poder por concesión del legislador humano o del conjunto de los ciudadanos tiene todas las competencias eclesiásticas. De hecho, Marsilio atribuye al gobernante, en su caso al Emperador, la facultad para convocar el Concilio como órgano supremo de la Iglesia, administrar los bienes de la Iglesia, excomulgar a los herejes, dispensar de los impedimentos matrimoniales, nombrar sacerdotes y obispos e incluso nombrar y destituir al Papa. En suma, la exclusión de los sacerdotes del poder temporal y la concesión del poder eclesiástico al prín-

cipe diseña un modelo de Estado, en el que la unidad entre sociedad y Cristiandad adopta la configuración de unidad política incompatible con cualquier otro hipotético poder.

Lo excepcional de la filosofía marsiliana no es que se oponga a la *plenitudo potestatis* papal para defender al poder temporal de ingerencias, sino que afirma la autoridad única e indiscutible de éste en todos los campos, incluido el religioso. Porque resuelve el tradicional conflicto medieval sobre el poder fuera del marco dualista, al concentrar todo el poder en una única fuente de soberanía. No cabe, pues, hablar de separación entre la Iglesia y el Estado y es anacrónico convertir a Marsilio en un espíritu laicista en el sentido moderno. Al contrario, por una parte, esgrime los textos evangélicos y busca su verdadera interpretación contra la sostenida por la Curia y el clero, desde la inequívoca aceptación de la verdad religiosa de los mismos. Por otra, preconiza que el gobierno debe controlar la vida religiosa, defender la ley religiosa y organizar el culto. El príncipe secular tiene incluso que intensificar la función vigilante y represora, dado que a los sacerdotes, carentes de poder coactivo, no se les permite ir más allá de la predicación de la Palabra y de la impartición de los sacramentos. Una vez negada la jurisdicción o poder coactivo a los ministros de la Iglesia, el bien del hombre en este mundo y de la entera comunidad requiere que el poder secular ejerza ese papel de guardián de la verdad religiosa y del culto. La desclericalización del poder y su concentración ponen fin al reparto medieval de poderes y jurisdicciones, propio de las sociedades feudales. Pero en absoluto obedece a un intento de separar Iglesia y Estado, sino que refuerza el estatismo y el control de la Iglesia dentro de la *civitas*.

Como dice Gierke, Marsilio es el único autor del Medievo occidental que

sostiene como principio la completa absorción de la Iglesia por el Estado³⁹. El ámbito eclesiástico no carece de visibilidad mundana y de poder político en la filosofía marsiliana, pero está en manos del gobernante civil y no de los clérigos por razón del sacerdocio. Se invierte la doctrina hierocrática que reclama para el Papa la investidura del Emperador y subordina el ejercicio del poder temporal a la superior autoridad de la jerarquía eclesiástica. En el modelo marsiliano la organización eclesial es una institución integrante de la sociedad; los bienes de la Iglesia son bienes del Estado; el oficio sacerdotal, una función social; y el gobierno de la Iglesia con el nombramiento de cargos eclesiásticos (incluido el del Papa) forma parte del gobierno del Estado.

La filosofía de Marsilio viene a ser la contrateoría de la *plenitudo potestatis*, doctrina con la que Álvaro Pelayo, Agustín Trionfo o Egidio Romano defendían al Papado y negaban que la comunidad civil pudiera disponer de capacidad de organización y dirección propia, ni pudiera darse objetivos propios, porque la Iglesia lo explicaba todo y el *regnum* secular era una forma instrumental concreta de la Iglesia. Para Marsilio, a la inversa, la Iglesia forma parte de la *civitas* y las funciones particulares o específicas que ejerce en ella están subordinadas a la dirección política de la comunidad civil. *El defensor de la paz* viene a ser el reverso del *De ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano (1302), dos obras que coinciden en oponerse a la teoría de los dos poderes y defender la unidad de la soberanía. Si para Egidio el único poder legitimado por Dios y, por ello, legitimante de cualquier otro poder, es el sagrado poder eclesiástico, para Marsilio el único poder en este mundo es el poder político fundado racionalmente y, en consecuencia, quien gobierna en la sociedad civil ha de gober-

nar también la Iglesia, sin posibilidad de componendas pragmáticas de matriz dualista.

Sobre la modernidad del pensamiento de Marsilio

La concesión de todo el poder, incluido el eclesiástico, al príncipe gobernante diseña un modelo de Estado que parece anticipar el del absolutismo moderno. Pero no debemos olvidar que la unidad de soberanía de la que parte Marsilio radica en el conjunto de los ciudadanos, cuya autoridad es fundadora del poder y garante de su legitimidad. El monarca concentra todo el poder como consecuencia de la delegación por parte de la originaria e indivisible autoridad de los ciudadanos tomados en su conjunto, que excluye cualquier poder nacido de otra supuesta legitimidad, en concreto, espiritual. Los principios filosóficos expuestos se pueden plasmar tanto en una monarquía de corte hobbesiano como en un Estado construido según el modelo republicano clásico. Y, aunque las características que Marsilio atribuye a la autoridad del legislador humano en cuanto titular original y propio —indivisibilidad e irrevocabilidad— son los atributos de la moderna concepción del poder soberano, esos atributos no se definen en el sentido moderno de la soberanía del príncipe, sino en la específica confrontación marsiliana con el poder eclesiástico medieval. El poder *ab-soluto*, es decir, no vinculado o sometido a ningún otro poder, es el poder soberano del legislador o conjunto de ciudadanos, puesto que cualquier otro poder deriva de él. Pero el poder que ejerce el gobernante no es absoluto, no está *legibus solutus*, como el arbitrio personal del soberano moderno diseñado por Bodino o Hobbes. Ningún gobernante, ni siquiera el Emperador, posee un poder absoluto, porque no está desvinculado del titu-

lar que le ha concedido el poder, el pueblo, única fuente de poder legítimo. La atribución de un poder sin fisuras al príncipe se justifica como una exigencia política racional, para evitar la división frente a aquella parte de la sociedad, el clero, que dice tener otra fuente de poder: Pero el príncipe debe regirse por la ley, está sometido al control, a la temporalidad e incluso a la reversión.

Tampoco cabe la asimilación superficial de esta filosofía con las teorías modernas de la soberanía popular y del contrato social. Gewirth ha rechazado la atribución de la doctrina del contrato social a Marsilio, que había hecho Gierke⁴⁰, pero la comparación de Marsilio con Rousseau es recurrente en la literatura marsiliana⁴¹. La pregunta ¿cómo y dónde establecer la instancia que representa al conjunto de la sociedad?, básica para la filosofía política, sólo puede encontrar respuesta en el terreno de la filosofía práctica, es decir, en cada contexto histórico político; y el de Marsilio no era el de Rousseau. La expresión de la voluntad de la *universitas civium* no es el consenso constituyente que en el contractualismo moderno produce un orden político anterior al acto efectivo de legislar, sino que la legitimación y la legalidad del poder se establecen simultáneamente a través de la fundamentación natural-racional del mismo acto legislativo. Aunque Marsilio se aproxima al principio del carácter auto-legislativo del cuerpo social cuando argumenta que el conjunto del pueblo se impone a sí mismo la obligación de obedecer la ley, no llega a decir que la *universitas civium* «deba» legislar porque sólo ella tiene el poder de hacerlo como «derecho» inalienable, sino sólo que las leyes serán más perfectas y mejor obedecidas si todos participan en su creación o las hacen suyas por consenso. Rousseau quiere conciliar el poder del Estado con la libertad de los ciudadanos, por lo que la legitimidad de las normas constituyen-

tes del orden político es consecuencia del contrato en el que participan todos sin excepción y por el cual se obligan hacia ellos mismos, sin que el pueblo soberano pueda ser representado más que por sí mismo. Marsilio, en cambio, admite la representación y la delegación e incluso identifica la *universitas civium* con su *valentior pars*⁴², porque no se plantea el problema del yo individual como sujeto de derechos. Su apelación a la soberanía popular (*universitas civium*) como fundamento de la autoridad justifica la exclusión del poder del clero y legitima la unidad del poder, pero no los derechos de cada ciudadano.

La cuestión teórica que se plantea Marsilio está en relación con la realidad social a la que pertenece y el objetivo político de su obra, determinado históricamente, define los límites de su formulación filosófica de manera distinta a como lo hace Rousseau. La sociedad medieval se caracteriza por una cultura religiosa, que impone la convicción de constituir una comunidad de rango superior y de alcance universal, y por una estructura jerarquizada. El problema político que surge en la Cristiandad es el vínculo entre el poder espiritual del Papado («romano», como el Imperio) y el poder temporal del Imperio («cristiano», como la Iglesia), y la delimitación de la respectiva y conflictiva competencia de su dos «cabezas visibles». Marsilio elabora su teoría de la unidad de poder para consolidar el poder político secular frente a las ambiciones temporales del Papado. En cambio, la teoría moderna del contrato se propone la reconstrucción del orden social y político moderno tras la disolución de la sociedad estamental, la fragmentación de la Cristiandad y la emergencia del individuo libre y autónomo, dotado derechos propios e irreductibles; y, para ello, propone un pacto constituyente que anule las desigualdades basadas en la fuerza, garantice

la libertad individual y legitime la propiedad privada en un marco de igualdad para todos. En el caso de la *universitas civium* marsiliana, o de su *valentior pars*, los miembros que la componen no se corresponden, cualquiera que sea el correlato empírico que se le busque (los órganos colegiados de las ciudades italianas, los parlamentos nacionales de los incipientes reinos o los electores imperiales), con los ciudadanos individuales de la república moderna, sino con una estructura corporativa, cuya exclusión es, sin embargo, condición *sine qua non* tanto para el liberalismo individualista como para la constitución republicana de la voluntad general.

Por otra parte, hay que afirmar, frente a quienes encuentran en *El defensor de la paz* el precedente de la moderna teoría de la separación de poderes, que la distinción entre el legislador humano y el gobierno o príncipe no se corresponde, más que de lejos, con los conceptos modernos de poder legislativo y poder ejecutivo. La doctrina de la separación de poderes surgió orientada a responder al problema de la tiranía potencial de toda autoridad por medio de la delimitación de los tipos de poder, del equilibrio entre ellos y del control permanente de uno por otro. Marsilio estaba poco preocupado por ese problema y, aunque trate de la posible tiranía del gobernante, no concibe posible la tiranía del legislador ni ve la necesidad de controlar a éste. La distinción marsiliana entre el poder legislativo y el poder ejecutivo es una distinción conceptual, que no se deja traducir sin más en una separación neta de ambos o en la mutua independencia de actuación política. Además, no reduce las funciones del gobierno sólo a tareas ejecutivas, sino que incluye en ellas el poder judicial y otras tareas menos definidas. Las funciones y actuaciones que adscribe a la parte que gobierna la comunidad no son insólitas para los es-

quemados de su propio tiempo, pues Marsilio comparte la visión de su época del gobernante como segmento dirigente dentro de un todo orgánico, encargado de la especial responsabilidad de coordinar el funcionamiento pacífico de las demás partes en orden a alcanzar el bien común. No se propone dividir el poder, sino justificar la unidad originaria de la autoridad, excluyente de cualquier poder autónomo de ella.

El concepto de la unidad de soberanía es el punto de referencia para negar la posibilidad de fundamentación racional de una autoridad independiente de una parte cualquiera de la sociedad. El poder reside en la *universitas civium* y ningún grupo social puede tener jurisdicción por sí mismo. El argumento del origen popular del poder no es una deducción estricta del aristotelismo, ni una democratización del poder, ni una asunción de la autonomía del poder temporal frente al poder espiritual. Marsilio recurre a él no tanto para defender una sociedad democrática en el sentido liberal o republicano, sino para rechazar toda forma de jurisdicción eclesiástica y para imponer al clero la única jurisdicción legítima, la del gobernante temporal, la del poder popular que ejerce el príncipe. Lo que le interesa dejar claro es que ningún grupo (por ejemplo, el clero), ni un miembro de un grupo (por ejemplo, el obispo de Roma) tiene poder o jurisdicción coactiva alguna en la sociedad, ya que todo poder reside exclusivamente en el legislador humano, que es el pueblo (o su parte prevalente).

La continuidad histórica de las tesis marsilianas

El filósofo paduano no consiguió en vida ver plasmado con éxito su programa político y en el Medievo nadie le siguió hasta el final en la aplicación del mismo. Entre otras razones, porque la completa depen-

dencia de la Iglesia hacia el *legislator humanus* era ya inviable bajo la forma de un único poder imperial para toda la Cristiandad, al final de la Edad Media. Por paradójico que parezca, dada la adscripción de Marsilio al bando imperial, la lectura del discurso marsiliano adquirió relevancia en el contexto de consolidación de los modernos Estados nacionales. La proyección nacionalista de la filosofía marsiliana se constata ya en las consecuencias políticas del reformismo de Wiclef⁴³ o en las bases de una teoría monetaria nacional sentadas por Nicolás de Oresme⁴⁴. Pero puede decirse que la filosofía política de Marsilio no se realizó de forma histórica concreta hasta después de la ruptura de la unidad espiritual del Occidente cristiano. Diversos autores dieron soluciones monistas para superar el problema de las relaciones entre el *regnum* y el *sacerdotium*, que no podía resolverse felizmente a partir de la existencia de los dos poderes, y sostuvieron que el absolutismo papal sólo podría ser combatido con eficacia si se sustituía por un absolutismo semejante del Estado.

En efecto, las formas políticas como las teorías que justifican la subordinación de las iglesias nacionales a los poderes estatales, durante los siglos XVI y XVII, resisten, sin forzar mucho su significado, una interpretación a la luz del principio antidualista del poder, propio de la filosofía de Marsilio, y en algunos casos tuvieron conexión efectiva con su obra. Se ha estudiado la afinidad de preocupaciones entre Marsilio y Maquavelo y el similar sometimiento de la Iglesia al Estado que ambos propugnan⁴⁵. Parece clara la utilización de la obra marsiliana en la identificación de Iglesia y Estado llevada a cabo por el galicanismo francés; y el peso de sus argumentos en la resistencia de la República de Venecia, liderada por Sarpi, frente a la ingerencia del Papado en el *Interdetto*⁴⁶. En estos casos puede decir-

se que el empleo de la filosofía política marsiliana era «profundo», en el doble sentido de que servía de fundamento o raíz y de que era subterráneo o tácito, dado que Marsilio era una fuente de inspiración de la que no convenía presumir demasiado, de modo que los escritores franceses y venecianos combinaban tesis de neto sabor marsiliano con el silencio oficial sobre el hereje paduano con el que no querían ser confundidos.

Mucho más evidente y documentada es la presencia de sus tesis en la separación de Roma de la Iglesia anglicana y en la política de absorción estatal de la organización eclesiástica. Lo demuestra la decisión de hacer una edición inglesa del *Defensor pacis*, que fue costeada por el propio canciller Cromwell, laico nombrado después Vicario General para gobernar a la Iglesia de Inglaterra en nombre del Rey. Desde ese momento habrá relación entre la filosofía marsiliana, los teóricos del anglicanismo del siglo XVI y principios del XVII (Christopher Saint German, Stephen Gardiner, Thomas Starkey, John Jewel, Richard Hooker y Widdrington) y con los máximos representantes del llamado erastianismo inglés (Selden y Hobbes), que intensifican la naturaleza unitaria del poder civil y eclesiástico y la consiguiente absorción política de las estructuras de la Iglesia por el gobernante⁴⁷.

Pero la solución radical dada por Marsilio al problema de las relaciones entre el *regnum* y el *sacerdotium* se reveló también como una solución aplicable también en el interior de cada una de las nuevas iglesias nacidas de la ruptura de la Cristiandad. El antipapismo y antirromañismo por el que la Reforma recurrió inicialmente a Marsilio se tradujo pronto en anticlericalismo dentro de cualquier Iglesia, empezando por la anglicana. Y, dentro del calvinismo holandés, Grocio y Vossio apelaron explícitamente a Marsilio

para desbaratar el poder de las llaves, que era invocado por los intransigentes pastores calvinistas de modo muy semejante a los doctores de la Curia. Lo cual demuestra que el planteamiento marsiliano de las relaciones Iglesia-Estado no se agota en el tradicional conflicto entre la Curia romana y el Emperador, sino que el antipapismo de su obra es la forma histórica y contingente de un problema más profundo: el de las relaciones entre las instituciones civiles y eclesiásticas y el lugar del sacerdocio en la sociedad. El poder es único y suprema la soberanía secular. Por consiguiente, la pretensión de aprovechar el liderazgo religioso para traducir en términos históricos y políticos una verdad que trasciende la historia quebranta el legítimo ejercicio del poder, impide la construcción racional de la sociedad y trae la violencia a los hombres.

En definitiva, Marsilio renovó en profundidad la filosofía política medieval y elaboró una teoría cuyo valor reside en haber escogido la guía racional, exclusivamente humana y natural, para servir de fundamento al Estado y al poder en él instaurado, con el consiguiente rechazo de cualquier finalidad de orden metafísico, religioso o ético, como meta para alcanzar a través de la organización social. La concepción marsiliana de la autosufi-

ciencia del hecho político y del fundamento autónomo del Estado es la considerable contribución, no meramente crítica y destructiva, de Marsilio en la historia de la filosofía. No es fácil encontrar antes otro filósofo que haya sostenido que sólo el Estado tiene «derecho» a ejercer la violencia y Marsilio lo hace con una claridad no menor que Hobbes o Max Weber. En la filosofía marsiliana el poder aparece ya como la columna vertebral de la política y a quien gobierna le motiva el ejercicio mismo del poder, que no sólo es *dominium* sobre los bienes, sino que implica una relación de dominación sobre otros hombres, una relación que necesita que los dominados «acaten» la autoridad del poder establecido. La doctrina medieval justificaba la hierocracia y reivindicaba para el clero la *potestas* sobre la base de la «sabiduría» religiosa. Pero, según Marsilio, la misión de los sacerdotes no es la de gobernar, ni les corresponde en el ámbito político privilegio alguno que no provenga de las leyes propias de la constitución del Estado. Las justificaciones religiosas o morales del gobierno ocultan la verdadera naturaleza racional del poder y los verdaderos motivos por los que lo ambicionan los sacerdotes y el Papa que no dejan de ser hombres como los demás.

NOTAS

¹ Ver: Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 362-375.

² Ver: Flores D'Arcais, P., «Un desafío contra la modernidad», *El País*, 15 de abril de 2005; Vargas Llosa, M., «El espectáculo mas grande del mundo», *El País*, 17 de abril de 2005.

³ Küng, H., *Iglesia católica*, Barcelona, Debate, 2005, p. 151.

⁴ Antes de nuestra tesis doctoral (Bayona, B., «La soberanía en la perspectiva antidualista de Marsilio de Padua», Universidad de Alcalá, 2004) y de nuestro libro (Bayona, B., *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿la primera teoría laica del Estado?*, Biblioteca Nueva-

va-Prensas Universitarias, Madrid, 2007), los únicos trabajos eran: García Cue, J. R., «Teoría de la ley y de la soberanía popular en el "Defensor pacis" de Marsilio de Padua», *Revista de Estudios Políticos*, 43 (1985), pp. 107-148; Orella y Unzué, J. L., «Marsilio de Padua. Encuadre histórico de su aportación ideológica», en *Estudios del Derecho y de la Ciencia Jurídica en homenaje al Catedrático D. Luis Legaz y Lacambra (1906-1980)*, II, Centro de Estudios Constitucionales-Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1985, pp. 115-151; Roche, P., «La "plenitudo potestatis" en el "Defensor minor" de Marsilio de Padua», en *Éndoxa*, 6 (1995), UNED, Madrid, pp. 241-262; *Idem*, «La ley en el "Defensor mi-

nor” de Marsilio de Padua», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2 (1995), pp. 91-99; y el artículo del profesor argentino Bertelloni, F., «Marsilio de Padua y la filosofía política medieval», en *La Filosofía Medieval Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. XXIV, Trotta-CSIC, Madrid, 2002, pp. 237-262.

⁵ En 1989 se publicó la traducción del *Defensor pacis*: Marsilio de Padua, *El Defensor de la paz*, L. Martínez Gómez (tr.), Madrid, Tecnos, 1989; y hemos traducido *El Defensor minor* y *De translatione Imperii* en Marsilio de Padua, *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, estudio preliminar, traducción y notas de B. Bayona y P. Roche, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

⁶ Por ejemplo, Merino, J. A., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, BAC, 2001, p. 312.

⁷ Ver: Bayona, B., «Precisiones sobre la interpretación nominalista de la *civitas* en Marsilio de Padua», *Revista española de Filosofía medieval* (Zaragoza), 11 (2004), pp. 287-298.

⁸ Por influencia de Gilson que, al final del apartado «El averroísmo filosófico y político», dedica poco más de una página al *Defensor pacis*, «obra común de Marsilio de Padua y Juan de Jandún», considerada «un ejemplo de averroísmo político lo más perfecto que se podría desear», E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (2.ª edc. 1962), Madrid, Gredos, 7.ª reimpression, 1999, p. 672. Así Canals lo menciona sólo una vez, para decir que «Juan de Jandún, la principal figura del averroísmo político del siglo XIV (...) emigró a la corte imperial», porque era «amigo de Marsilio de Padua, el teórico de Luis de Baviera que escribió el *Defensor pacis* en su conflicto con el pontificado», Canals, F. *Historia de la Filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1992, p. 310. Como excepciones merece destacarse el espacio y tratamiento concedidos por Ramón, R., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1996, pp. 233-238; y Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 2001.

⁹ Ver: Bayona, B., «La incongruencia de la denominación averroísmo político», en *Actas IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Universidad de Córdoba, 2007, pp. 329-340.

¹⁰ Se presenta como descendiente de Antenor, príncipe troyano considerado fundador de la ciudad de Padua (*DP* I,1,6, p. 7). Citamos *El defensor de la paz* por las iniciales *DP*, seguidas de la Parte y capítulo (en números romanos), parágrafo (en números arábigos) y la página de la traducción.

¹¹ «A mí que lo vi y estuve presente...» (*DP* II,XXIV,17, p. 415).

¹² Ver: B. Bayona, «Precisiones sobre el corpus marsiliano. Las obras de Marsilio de Padua», J. Solana, E. Burgos y P. L. Blasco (eds.), *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004, pp. 159-182.

¹³ Tendencia iniciada por Stahl, F. J., *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (1830-1837); y continuada por Franck, A., *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen Âge-Renais-*

sance, Paris, 1864, pp. 131-151. Otros estudios tienen títulos elocuentes: Nimis, A., *Marsilius von Padua republikanische Staatslehre*, Heidelberg, 1898; Scholz, R., *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, *Zeitschrift für Politik*, 1 (1907), pp. 61-94.

¹⁴ Gierke, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 133, 166, 186, 194, 200-1, 220 y 241.

¹⁵ Gettell, R. G., *Historia de las Ideas Políticas*, I, Madrid, Labor, 2.ª edc. 1937, p. 207.

¹⁶ Labanca, B., *Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso del sec. XIV*, Fratelli Salmin, Padova, 1882. Llega a afirmar que en la obra de Marsilio «a los dioses muertos, representados por los papas y los Emperadores, les sucede la humanidad».

¹⁷ Ver: A. Cappa-Legora, *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma, 1906; Ruffini-Avondo, E., «Il “Defensor pacis” di Marsilio da Padova», *Rivista Storica Italiana*, XLI, fasc. IV (1924), pp. 113-166; Battaglia, F., *Marsilio da Padova e la Filosofia politica del Medio Evo*, Felice Le Monnier, Firenze, 1928. Más ecuanímenes resultan ya: Capograssi, G., «Intorno a Marsilio da Padova», *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 10 (1930), pp. 578-590; Passerin d'Entrèves, A., «Rileggendo il “Defensor pacis”», en *Rivista storica italiana*, 51 (1934), pp. 1-37 y Checchini, A., *Interpretazione storica di Marsilio*, Università di Padova, Padova, Cedam, 1942.

¹⁸ Expresión tomada del prefacio a la 4.ª edición del *Defensor pacis* en Fráncfort en 1612. La *peroratio* final de la 1.ª edición (Basilea, 1522) ya presenta esta obra como emblemática y actualísima y se dirige al «óptimo lector, que encuentra en esta obra la imagen más expresiva de los tiempos actuales».

¹⁹ Nederman, C. J., *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's “Defensor pacis”*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995, p. 147. Pese a esa frase, su análisis es riguroso. Sobre la evolución de las interpretaciones modernas de la obra marsiliana, ver: Bayona, B., «El periplo de la teoría política de Marsilio de Padua en la historiografía moderna», *Revista de Estudios políticos*, 137 (2007), pp. 111-152.

²⁰ Lagarde, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, II, *Marsile de Padoue*, III, *Le Defensor Pacis*, Louvain-Paris, eds. Nauwelaerts, 1934 (reedc. 1970); Gewirth, A., *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, London, Mc Millan, 1951; Segall, H., *Der “Defensor pacis” des Marsilius von Padua, Grundfragen der Interpretation*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1959; Pincin, C., *Marsilio*, Torino, Giappichelli, 1967; Quillet, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970; Piaia, G., *Marsilio e dintorni. Contribuiti alla storia delle idee*, Padova, Antenore, 1999. Cabe añadir el estudio de Nederman citado en la nota anterior.

²¹ *S. Th.*, I-II, q.95, a.2) *S. Th.*, I-II^{ae}, q.95, a.2; y *S. Th.*, I-II^{ae}, q.93, a.3, ad 2^{um}.

- ²² DP I,X,4, p. 43.
- ²³ *El defensor menor*, I,4, *op. cit.*, p. 85.
- ²⁴ Watt, J. A., «Spiritual and temporal powers», en Burns, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, Cambridge University press, 1991, p. 411. Pero el propio WATT reconoce más adelante: «Marsilius left the world old Dantean dualism—the logic of co-ordinate powers, combined with respect for the autonomy of the spiritual power and conceding to it certain superiority—and approached that of Hobbes, for whom: “Temporal and spiritual government are but two words brought into the world to make men see double and mistake their lawful sovereign”», *Ibid.*, p. 419.
- ²⁵ McIlwain, C. H., *The Growth of Political Thought in the West*, New York, Macmillan, 1932, p. 313.
- ²⁶ Ver: Bayona, B., «Marsilio de Padua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante, favorables a la autonomía del poder temporal», *Principios. Revista de Filosofía* (Univ. Río Grande del Norte. Brasil), 15-16 (2005), en imprenta.
- ²⁷ DP I,XIX,12, p. 115.
- ²⁸ «El rey de Francia, Felipe el Hermoso, de clara memoria» (DP I,XIX,10, p. 114 y II,XXI,9, p. 371).
- ²⁹ Vasoli, C. «Introduzione», en *Il Difensore della pace*, Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1960, 2.^a edc., 1975, p. 15.
- ³⁰ Lagarde, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, Marsile de Padoue*, Lovain-Paris, Nauwelaerts, 1970, p. 179, n. 1.
- ³¹ Carlyle, R. W. y A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, William Blackwood and Sons, 1903-1936 (London 1970²), VI, pp. 254-255.
- ³² DP I,IX,2-3, p. 35. Sobre el origen racional y laico de la ley ver: Bayona, B., «El laicismo de la teoría de la ley de Marsilio de Padua», *Revista de las Cortes Generales*, 64 (2005), pp. 7-62.
- ³³ Dedicó dos capítulos a demostrar que el legislador son los ciudadanos: DP I,XII-XIII, pp. 53-66.
- ³⁴ *El defensor menor*, II,5, *op. cit.*, p. 88.
- ³⁵ «Pero no contentos con esto, sino queriendo escalar la cima de los poderes seculares, contra el precepto y consejo de Cristo y los apóstoles se lanzaron a la promulgación de leyes, al margen de las que se dan para el conjunto de los ciudadanos, declarando al clero todo exento de aquéllas, causando así el cisma civil y pluralidad de principados supremos, lo que mostramos (...) ser incompatible con la paz de los hombres. Ésta es la raíz y el origen de la peste del reino de Italia (...) permaneciendo la cual, nunca se acabarán las contiendas civiles. Esta potestad, a la que se fue acercando poco a poco y con sinuosa prevaricación por la costumbre, o mejor, por el abuso, la detentó largo tiempo el obispo de los romanos...» (DP II,XXIII,11, pp. 402-3). Signo del carácter abusivo y prevaricador es que los obispos romanos «no se atrevieron a llamar leyes las «ordenaciones oligárquicas» que emitían, aunque con ellas pretendían obligar a los hombres bajo coacción como si fueran verdaderas leyes y, cometiendo un «crimen de lesa majestad contra los gobernantes y legisladores las llamaron decretales». (DP II,XXIII,13, pp. 403-4).
- ³⁶ DP II,XII,8, p. 239.
- ³⁷ Sólo una vez emplea la fórmula rebajada «ley cuasi natural», para referirse a un orden primitivo de exigencia racional más bien vaga, distinta de lo que es ley en sentido propio (DP I,III,4, p. 13). En cuanto al *ius naturale* es el derecho universal en cuanto su contenido es aceptado y practicado por todos los hombres y naciones. Pero considera que se trata de leyes humanas más que de ley natural en el sentido de las leyes físicas, puesto que son reglas de conducta en las que han coincidido los diferentes pueblos y naciones a lo largo de la historia, que pueden ser analizadas jurídicamente. Son de institución humana y constituyen «derecho» en tanto que su contenido lo establece el legislador. De modo que sólo metafóricamente se le llama «natural» (DP II,XII,7, p. 238-9).
- ³⁸ DP II,II,2-3, pp. 124-126.
- ³⁹ Gierke, O., *op. cit.*, pp. 99 y 250.
- ⁴⁰ Ver: Gewirth, A., *op. cit.*, I, pp. 89, 175, 215, 223, 258 y 304; y Gierke, O., *op. cit.*, pp. 315-316.
- ⁴¹ Ver: Scholz, R., «Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie», *Zeitschrift für Politik*, 1 (1907), p. 92; Battaglia, F., *op. cit.*, pp. 71 y 96; Stelling-Michaud, S., «De Marsile de Padoue à Jean Jacques Rousseau», *Bulletin de l'Institut National Genevois*, vol. LIV, Ginebra, 1951, pp. 3-37; Quillet, J., *op. cit.*, pp. 85-86 y 130-131; Sternberger, R., «Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua», en *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main*, 8 (1981), p. 146; Castello Dubra, J. A., «Algunas precisiones acerca del contractualismo de Marsilio de Padua», en *Veritas* (Porto Alegre), 41 (1996), pp. 493-510.
- ⁴² Ver: Bayona, B., «La laicidad de la *valentior pars* en la filosofía de Marsilio de Padua», *Patristica et Mediaevalia* (Buenos Aires), XXVI (2005), pp. 65-87.
- ⁴³ Ver: Tursi, A. D., «“Communitas aut valentior eius pars”. Un giro marsiliano en Nicolás de Oresme y la composición del “De moneta”», *Patristica et Mediaevalia* (Buenos Aires), 18 (1997), pp. 20-28.
- ⁴⁴ Ver: Fumagalli, M., «Marsilio e Wyclif: analogie?», *Medioevo*, 6 (1980), pp. 569-575; Black, A., *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Cambridge, Cambridge University press, 1996, pp. 123-125; Simonetta, S., «Due percorsi paralleli nel pensiero antiaristotelico del XIV secolo: Marsilio da Padova e John Wyclif», *Rivista di Storia della Filosofia*, 52 (1997), pp. 91-110.
- ⁴⁵ Ver: Bayona, B., «Marsilio de Padua y Maquiavelo», en Foro Interno, 7 (diciembre, 2007). Previtè-Orton sugiere que Maquiavelo había leído el *Defensor pacis* e indica en sus notas a la edición crítica del *Defensor pacis* varios paralelismos textuales importantes: Previtè-Orton, C. W., «Introduction», en P-O, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge

University press, 1928, p. XIV. La remisión de un autor al otro es frecuente: Villari, P., «Marsilio da Padova e il «Defensor pacis»», *Nuova Antologia*, Serie V, vol. CLXIV, colecc. 218 (1913), p. 373; Benoist, C., *Le machiavélisme avant, pendant et après Machiavel*, vol. I, Paris, 1907, pp. 330 y ss.; Ullmann, B. L., *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1955, p. 38; SASSO, G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, 1958, p. 323; Mesnard, P., *Il pensiero politico rinascimentale*, L. Firpo (tr.), Bari, Laterza, 1963-1964, p. 119; Sabine, G., *Historia de la teoría política*, Mé-

xico, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 235 y 271. Hay una monografía comparativa de la filosofía política de ambos autores: Toscano, A., *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna, Longo Editore, 1981.

⁴⁶ Ver: Piaia, G., *Marsilio nella Riforma e nella Controriforma*, Padova, Antenore, 1977.

⁴⁷ Ver: Simonetta, S., *Dal Difensore della Pace al Leviatano. Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milano, Unicopli, 2000; e Idem, *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, Milano, LED, 2000.