



CENTRO DE ESTUDIOS DE GOBIERNO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

PROYECTO: PI-CEGOPP-02-2020

INFORME FINAL:

Parte II:

La filosofía política de Marsilio de Padua

Autor: Alejandro F. LAMADRID

Abril 2022

TIPO DE PROYECTO: Proyecto de Investigación (PI)
CÓDIGO: PI-CEEPYD-02-2019

TÍTULO: Fundamentos del gobierno del pueblo en el siglo XIV. Jean de Paris y Marsilio de Padua

DIRECTOR: Alejandro F. LAMADRID
EQUIPO DE INVESTIGACIÓN:
AUXILIAR ESTUDIANTE:

LINEAMIENTO ESTRATÉGICO 2016-2021: Gobierno local
PRIORIDAD DE INVESTIGACIÓN Y TRANSFERENCIA 2021-2023: Desarrollos teóricos y estudios de caso

FECHA DE INICIO: 01/04/2020
FECHA DE FINALIZACIÓN: 31/03/2022

UNIDAD DE LOCALIZACIÓN: Programa de Estudios de Gobierno (PEG)

APROBACIÓN: Res. UNM-R N° 220/20

La filosofía política de Marsilio de Padua

Introducción¹

1. Contexto previo y militancia imperial

Marsilio no es un observador alejado de las luchas políticas, sociales y religiosas de su tiempo. Scott R. Simpson define tres eventos significativos de la vida de Marsilio, las repúblicas italianas, sus estudios en París y la controversia de los Fraticelli. “Mientras que la historia de las ciudades republicanas puede haber proporcionado Marsilio la forma ideal de gobierno en acción, la legitimidad filosófica de estas repúblicas se puede encontrar en las obras de Aristóteles” (Simpson, 2002: 7). A diferencia de Juan de París, que, aunque no militante político puede considerarse por sus ideas como un güelfo francés, Marsilio claramente es un gibelino antipapal diferente de Dante que expresa un gibelinismo no antipapal (Cipolla)

Nuevos reinos y comunas, pero el viejo trasfondo de las dos espadas. A dos siglos de la Baja Edad Media se dibuja con relativa claridad la aparición de nuevas formas políticas, lo que serán los estados nacionales y las Comunas (o ciudades-estado). Distintas fórmulas del naciente derecho constitucional de esos futuros estados nacionales nos indican la gradual aparición y consolidación de poderes soberanos sobre poblaciones y territorios de la Cristiandad. Las nacientes monarquías nacionales, en España, Francia e Inglaterra, empiezan a reclamar el ejercicio de la *plenitudo potestatis* en sus reinos, como lo expresa el axioma político que define al rey nuevo: *rex est imperator in regno suo*. La forma elíptica para atribuir al “rey nacional” aquello que de suyo es el atributo esencial del emperador —el *imperium*— revela que la política transcurre en un período de cambio. Acercándonos un poco más a Marsilio, la forma de gobierno dominante en las ciudades del norte de Italia, en lo que había sido el *Regnum Italicum* del viejo imperio Carolingio, era las famosas *comunas republicanas* que habían adquirido independencia política del imperio y pretendían tenerla también del papa, una posición entre los dos fuegos que se llamaban partido gibelino y güelfo.

Pero estas transformaciones no alcanzan a opacar un conflicto de varios siglos atrás, la lucha entre las dos espadas. Marsilio es testigo y actor del cuarto acto del conflicto Iglesia-poderes temporales: las acusaciones y amenazas cruzadas entre Juan XXII (y luego otros papas) y Luis de Baviera entre 1323, coronación en Alemania, hasta la muerte de Luis en 1347: el primero había sido la cuestión de las investiduras (siglos XI-XII); el segundo el enfrentamiento entre Gregorio IX y Federico II (siglo XIII), quienes sostenían a canonistas y civilistas; el tercero, el momento la disputa entre Felipe el Hermoso de Francia y el papa Bonifacio VIII y

¹ Nota técnica

Se ha trabajado sobre la traducción española confrontando algunas frases y palabras con la edición crítica de Scholz.

Las referencias a las obras van precedidas de las siglas de las obras tratadas (*Defensor Pacis*, *Defensor Minor* y *De Translatione Imperii*) y se detalla su Parte o Discurso o *Dictio* (número romano), capítulo y párrafo (número arábigo). Cuando no hay posibilidad de ambigüedad en que se trata del *Defensor Pacis*, se omite *DP*.

el último acto que se desarrolla en vida de Marsilio. Si bien el ideal de gobierno monárquico, con jurisdicción sobre parcialidades de las poblaciones y territorios de Europa, empieza a cobrar forma, la cuestión del momento marsiliano es otra, anterior y preliminar. Esa cuestión, “teóricamente” previa, es la dependencia del poder secular a la plenitud de potestad que el Papado alega detentar, la *plenitudo potestatis*. Ésta es la cuestión disputada que enmarca la confrontación con el Papado. Paradójicamente, la disputa no va a dirimirse a favor del Imperio, ya que éste está virtualmente muerto, sino en beneficio de la independencia y autonomía de las comunas (autonomía que van perdiendo por cuestiones internas: la emergencia de los principados “fuertes” que reemplazan a las repúblicas “en desunión”) y de los estados nacionales emergentes.

Noticia sobre Marsilio. Marsiglio dei Mainardini (1275/80- 1342/43) nacido en la güelfa Padua, sin certeza sobre la obtención de títulos, su primera noticia data de 1313 como Rector de la Universidad de París, un cargo de tres meses de duración (diciembre 1312-marzo 1313), dato que supone que era magister regente en Artes apoyado para el cargo por los otros maestros, y que su magisterio en artes debe haber sido obtenido en 1310 o antes después de, al menos, dos años de estudios en París (Courtenay, 2012: 58-59). Courtenay propone la hipótesis de la posibilidad de que Marsilio haya estado durante el enfrentamiento entre Felipe IV y Bonifacio VIII (1300-1306) y haya conocido el texto de Juan de París *De potestate regia et papale*. De todos modos, “París en 1309-14 era todavía mucho el mundo de Felipe IV, y una curia papal que se mantenía consciente de la victoria de Felipe sobre Bonifacio y las implicaciones político-eclesiológicas de esa victoria” (*ibid.*: 60). Marsilio estuvo viviendo un tiempo, incierto, en Padua dado que se conoce su estancia allí como testigo de la profesión de fe de Pedro de Abano, su antiguo maestro, en mayo de 1315. Posteriormente, se conoce una carta del nuevo papa Juan XXII (Jacques Duèze) de octubre de 1316 asignándole una canonjía en la diócesis de Padua, adonde posiblemente residía desde 1315, con probable prebenda, la cual se hizo efectiva el 5 de abril de 1318. Las mismas probablemente fueran producto de una peregrinación colectiva a Aviñón en agosto o principios de septiembre de 1316 de peticionantes de beneficios al nuevo papa Juan XXII, de los cuales sólo fueron dos los maestros parisinos complacidos, Marsilio y Reginaldo de Besançon, ambos bajo el patrocinio de dos cardenales italianos a los que Marsilio debe haber llegado por intermedio de Nicolás Ceccano, un noble conocido de la güelfa Padua. La coyuntura de una nueva coronación papal y el interregno por la muerte de Luis X de Francia, pudo haber sido aprovechada por algunos para recuperar el patronazgo papal de la Universidad (*ibid.*: 66-67). En esos meses o casi inmediatamente después es posible que Marsilio haya empezado a militar con la Liga Gibelina (el imperio estaba vacante desde 1313 y en disputa entre Luis el Bávvaro y Federico de Habsburgo) porque hay dos cartas del papa (29 de abril de 1319) alertando sobre dos gibelinos enviados en contra de él, uno de ellos un “italiano llamado Marsilio” y el otro Hugo Morcelle, prior de una abadía en Francia, siendo una de las cartas enviada al futuro rey de Francia Carlos IV (1322-1328) avisando que le van a ofrecer ponerse al frente de la Liga (Godthardt, 2012: 14-18). Marsilio, aprovechando sus contactos en París, parece haberse reunido con Carlos para promover el intento gibelino, luego fallido, de tomar

Padua por el veronés Cangrande della Scala y Mateo Visconti en 1318.

De resultas, Juan se va de Padua a una segunda estancia en París, ya bajo el reinado de Carlos IV, con probables interrupciones, en donde da clases como maestro de artes, continúa sus estudios en teología y se sostiene dando clases de filosofía y practicando medicina. Allí conoce a Juan de Jandún, cabeza del averroísmo en París, y donde termina de escribir en junio 1324 (según sus manuscritos) el *Defensor Pacis* sin su nombre pero con una vaga referencia a un "antenórida" (de Antenor, fundador mítico de Padua). Respecto al año de su partida a la corte de Luis de Baviera, la usual opinión de que fue en 1326 al conocerse su autoría, que en realidad no era difícil concebir del propio texto, y junto con Juan de Jandún se van a la corte de Luis de Baviera (elegido emperador por la dieta de Núremberg en 1323 pero no reconocido por el papa), sin que quede claro si fue una huida o una libre decisión. No obstante, Godthardt, sostiene que lo más probable es que la salida de París haya sido en 1324 mismo (2012: 26).

Luis IV antes de la llegada de Marsilio. Luis o Ludovico IV, en alemán Ludwig (1282 - 1347),² de la dinastía Wittelsbach, **duque de Baviera desde 1294 (muerte de su padre) hasta 1301 (hasta 1329 junto con su hermano Rodolfo I, conde del Palatinado).** Luis tuvo desavenencias desde 1301 con su hermano Rodolfo en referencia a la herencia paterna. En junio de 1313 Luis y Rodolfo firmaron la paz en Munich, pero esto no satisfizo a los nobles de la Baja Baviera, que llamaron en su ayuda al duque Federico I de Austria, el Hermoso. La victoria de Luis sobre Federico en Gammesldorf, en noviembre de ese año, le proporcionó una gran reputación. Durante la elección del sucesor de emperador Enrique VII en 1314, los príncipes electores no pudieron ponerse de acuerdo. Unos designaron a Federico de Habsburgo, el Hermoso, otros a su primo Luis el Bávaro, pero Luis fue coronado en Aquisgrán el 25 de noviembre. Comenzó entonces una guerra, en la que el emperador obtuvo el apoyo de las ciudades y los distritos del bajo y el medio Rin. La situación se complicó con la reanudación de la querrela entre los hermanos, que duró hasta 1317, año en que Rodolfo fue depuesto y renunció a sus aspiraciones a cambio de una pensión anual. Luis IV pudo retomar la guerra contra el duque de Austria con nuevos aliados y gana la batalla de Mühldorf (septiembre 28 de 1322).³Federico el Hermoso fue tomado prisionero, su hermano

² Hijo segundo de Luis II el Severo, duque de la Alta Baviera y conde palatino del Rin, y de su esposa, Matilde, hija del rey alemán Rodolfo I. A la muerte de Luis II (1294) Luis heredó los alodios paternos, junto con su hermano mayor, Rodolfo. Se crió en la corte de los Habsburgo de Viena y tuvo sus primeros contactos con la guerra durante las campañas de su tío, el emperador Alberto I. En 1309 casó con Beatriz, hija del conde Enrique III de Glogau, con quien tuvo dos hijos. Se casó en segundas nupcias con Margarita, hija del conde Guillermo III de Holanda con quien tuvo cinco hijos.

³Federico, animado por previos éxitos, se decidió a dar batalla y se reunió en Mühldorf, entre Austria y el Ducado de Baviera, con sus aliados, el obispo de Passau y el arzobispo de Salzburgo. Los bávaros al mando del rey Luis y los austriacos a las órdenes de Federico. Los ejércitos se encontraron el 24 de septiembre de 1322 en las cercanías de Mühldorf (o Ampfing) a orillas del Eno. A Federico, las tropas de su hermano Leopoldo no llegaron a tiempo de ayudarlo, en tanto que Luis disponía de un ejército poderoso gracias a su alianza con Juan I de Bohemia y el burgrave de Núremberg Federico IV de Núremberg. El combate se inclinó pronto a favor de Luis IV, que hizo un millar de prisioneros entre los caballeros austriacos, entre ellos a Federico IV de Lorena y al propio Federico el Hermoso. La batalla de Mühldorf es considerada hoy en día como una de las

Leopoldo I continuó con la lucha, hasta su propia muerte en 1326.⁴

Su título de rey no solo fue impugnado por Leopoldo el hermano de Federico de Habsburgo sino sobre todo por el papa Juan XXII, apoyado por Felipe V de Francia (1316-1322), quién no reconoció la elección de Luis ni de Federico y reclamó su derecho a disponer del Imperio mientras se diese una vacancia. A finales de 1322 Luis envió a Italia al conde de Marstetten, Berthold de Neifen, que obligó a disolver el cerco papal a la ciudad de Milán. El papa amenazó con la excomunión si Luis (quién también había recibido a los rebeldes franciscanos llamados fraticelli), no renunciaba a su reino en el plazo de tres meses y, el 23 de marzo de 1324 hizo efectivo el anatema. En un documento conocido como la Apelación de Sachsenhausen del 22 de mayo de 1324, Luis contesta a Juan XXII calificándolo de “hereje que falsamente se designa a sí mismo como el Papa Juan XXII” y le enrostraba haber herido de muerte la pobreza franciscana. La Apelación puede haber tenido el aporte de los franciscanos de la facción espiritualista Bonagrazia, Ubertino de Casale y de Pietro de Giovanni Olivi. Su Apelación le ganó a Luis de Bavaria la definitiva excomunión el 11 de julio de 1324, decretando que Luis había perdido todo derecho a la corona. Ese mismo año Juan XXII prohibió terminantemente que nadie cuestionara sus bulas sobre la pobreza franciscana, “Cum inter nonnullos” y “Ad contidotrem”.⁵

Marsilio en la corte de Luis IV. La primera noticia de Marsilio después de abandonar París, data de la bula *Quia iuxta doctrinam* de abril de 1327 en donde lo mencionan como autor, junto a Juan de Jandun, “dos inútiles hombres, hijos de la perdición y alumnos de la maldición” cuyo libro dedicado a Luis contiene “no solo muchos errores sino varias herejías también”, de donde Godthardt determina el *terminus ante quem* de su estadía en la corte en Alemania a fines de 1326 no después. En enero de 1327 comienza la campaña de Italia. Una razón dada de su salida de París junto a Juan de Jandún es el supuesto descubrimiento de su autoría del *Defensor Pacis* y su llamado a comparecer frente al arzobispo de París, aunque la bula *Quia iuxta doctrinam* no menciona nada que pudiera hacer sospechar que en París se haya discutido el texto. Lo cual llevaría a asumir que la partida de París fue inmediatamente después de terminar el *DP*, en 1324. Además de los fraticelli y Marsilio, Luis acogió en su corte a Guillermo de Ockham y Miguel de Cesena, grandes críticos de la Iglesia del momento y, sobre todo, del papado. Es importante señalar que el papa comienza a proclamar una serie de bulas contra Luis IV *posteriormente* a esta bula contra Marsilio y Juan. Si Marsilio quería acabar

últimas en que se enfrentaron caballeros sin armas de fuego.

⁴Al cabo de tres años de negociaciones, Luis IV tuvo que poner en libertad a Federico y reconciliarse con él. Entonces, ese año, el duque Federico regresó a Austria y abandonó la disputa, reconociendo a Luis IV.

⁵ El capítulo general franciscano se reunió en Lyon el 20 de mayo de 1325 y allí, Miguel de Cesena, quien lo presidía, prohibió toda expresión irrespetuosa hacia el papa. Pero el asunto se empezó a complicar, cuando el 8 de junio de 1327 Miguel de Cesena fue convocado a presentarse ante Juan XXII en Avignon. Ya estaba allí en diciembre. El inteligente Miguel de Cesena se percató de que Juan XXII no había olvidado ninguna de sus quejas viejas. El Papa le reprendió en público el 9 de abril de 1328 por su actuación cuando el capítulo general de Perugia de 1322. Miguel presentó una protesta en privado, cuatro días más tarde. En Avignon estaban los franciscanos Bonagrazia de Bérgamo y Guillermo de Ockham de Oxford, Inglaterra, quienes se escaparon de Avignon.

con la peste de la pretensión papal ¿por qué no se sumó a las filas del rey de Francia? La dinastía Capeto ya no tenía la fuerza que tuvo durante el reinado de Felipe el Hermoso (1285-1314) y Carlos necesitó que el papa accediera a anular su matrimonio, lo cual lo descarta para encabezar una lucha contra el papado. Por ello, no se puede deducir que la elección del emperador y no del rey obedezca a un principio político imperialista. Como se observa en el capítulo 2 del DP, el modelo político de Juan es un régimen templado (*regiminis temperatis*), el cual puede tener diversas formas, al menos todas aquellas descritas por Aristóteles y puede abarcar una sola ciudad o muchas.

Juan XXII, al parecer, disparó el conflicto cuando reclamó el derecho de aprobar al rey romano-alemán y Luis se negó a renunciar, por lo que el Papa excomulgó al rey. Como respuesta, Ludwig inició su expedición italiana. Con Marsilio y Juan en su corte, en 1327 Luis IV comienza una campaña sobre Italia en donde se va a proclamar rey de Italia. Primero en Trento se junta con los jefes Gibelinos en la península, luego el 31.03.1327 le dan la Corona de Hierro de Lombardía. En Milán, el emperador actúa como jefe de la iglesia local con diversos nombramientos, entre ellos el de Marsilio como juez clerical y administrador del arzobispado de la región de Milán *in temporabilis*, es decir, en cuestiones no eclesiales. Juan es condenado el 23 de octubre 1327 por la bula *Licet iuxta doctrinam* del papa Juan XXII, junto con Juan de Jandún, por cinco artículos del DP proclamados heréticos y un largo listado de errores y poco tiempo después es mandado arrestar por el papa.⁶ Ese año el papa había comenzado una nueva ofensiva contra Luis IV, cargándole entre otras cosas haber dado asilo a Marsilio y Juan. En Milán los Visconti volverán al poder y se alinearán con el papa previa declaración de los ciudadanos en contra de Luis y de las heréticas enseñanzas de Marsilio de Padua a través de libelos, no siendo mencionado Juan de Jandún ni ningún otro. Es posible que uno de esos libelos sea *De translatio imperii*, compuesta en Milán.

Luis IV pretende ser coronado pero el papa, en Aviñón, se niega. Se constituye un nuevo gobierno y Luis es recibido en Roma jubilosamente y coronado emperador el 7 de enero de 1328 por tres obispos anteriormente depuestos por el papa, uno de ellos Sciarra Colonna, *capitano del popolo* romano, quien había participado de la humillación de Bonifacio VIII en Agnani, con la presencia también de cuatro aristocráticos ciudadanos romanos. Marsilio llegará a Roma, tras los pasos del emperador, a comienzos de 1328 y es posible que haya participado de la preparación política de la coronación y de intentar que los sacerdotes no obedezcan la interdicción papal previamente sancionada, así como es menos posible que, a partir de un escrito papal que lo menciona como recibiendo un *vicariatus* papal del emperador, haya recibido una potestad *in*

⁶ Previamente la bula *Quia iuxta doctrinam* del 3 de abril los había señalado como los autores del DP y *sospechosos* de herejía, advirtiendo que Luis IV había permitido en Trento que expusieran sus ideas ante un auditorio. Unos días después, la bula *Dudum propter notorios* del 9 de abril de 1327, excomunicó a una serie de clérigos que se habían asociado al excomunicado rey Luis, incluidos Marsilio y Juan de Jandún. En particular, de los cinco artículos, los tercero y cuarto se refieren a atribuciones del emperador sobre el papa (hasta su deposición) y sobre la autonomía de los clérigos. El tercero alcanza a II.xxi.25, II.xxii.11, III.ii.41, y el cuarto a II.xv.4, II.xvi.5 y III.ii.17. El 15 de abril de 1328 el papa emite un mandato de arresto de Marsilio y Juan (Godthardt, 2012: 25-36).

spiritualibus, es decir, eclesiástica, ya que en su doctrina “Marsilio no asignó la administración de sacramentos a los mandos seculares o a sus diputados”.⁷

El 18 de abril de 1328 Luis publicó un decreto declarando al Papa Juan XXII depuesto por herejía y por traición al emperador, sin llamar a una asamblea, consejo o sínodo aunque el documento menciona el consenso del pueblo y del clero de Roma, siendo discutida la influencia o no de Marsilio.⁸ Como respuesta, el papa inició seis procesos contra el emperador en los cuales menciona especialmente que Luis no ha tenido vergüenza en permitir a Marsilio como propagador de herejías y en implementarlas, especialmente el principio de que el emperador puede deponer a un papa (Godthardt, 2012: 44-48).

En lo que es considerado “el pico de la influencia de Marsilio en la política imperial”, posteriormente, después de que un cuerpo de electores de trece clérigos romanos electos y un número desconocido de laicos lo eligió, y donde Marsilio participó directamente en el proceso de selección de los electores eclesiásticos, Luis invistió y coronó, con una simple birreta escarlata, a un franciscano espiritual, Pedro Rainalducci de Corbara, como papa Nicolás V. “Ningún otro contemporáneo había ido tan lejos en definir la relación entre los poderes seculares y eclesiásticos” (Godthardt, 2012: 50), como de subordinación casi absoluta del segundo al primero. Sin embargo, esta medida no solo le restó apoyos locales sino que le salió mal, puesto que Pietro pronto abandonó Roma y unos años más tarde se sometió al otro Papa Juan XXII (1330), acusando a la influencia herética y teórica (en su investidura) de Marsilio y Juan de Jandún, acusación que repitió el pueblo de Roma en su reconciliación con el papa.

Mientras tanto, Roberto, rey de Nápoles, había enviado una flota y un ejército contra Luis y su aliado Federico II de Sicilia. Luis se va de Roma y pasa el invierno 1328/29 en Pisa quedándose luego en el norte de Italia. Cuando su co-gobernante Federico de Habsburgo murió en 1330, Luis regresó de Italia. Su campaña ha sido evaluada primero como un desastre porque no pudo alcanzar sus objetivos frente al papado, como tampoco otras metas territoriales que le enfrentaron con parte de la nobleza germana, pero últimamente se han considerado ciertos éxitos como su reconocimiento como emperador en Alemania y en todos aquellos lugares de Europa no alineados firmemente con el papa y, en términos globales, su campaña a Italia como la única vía por la fuerza que tenía para llegar a un balance de poder

⁷ “Marsilio, nefastamente, aceptó de Luis el Bávaro el oficio de vicario papal que el obispo de Viterbo había tenido, como si hubiera sido titular del ministerio y de administrar los sacramentos” se escribe en los *Annales ecclesiastici* publicados en 1652. Sin embargo, el cargo del obispo de Viterbo, *vicarius in spiritualibus in urbe*, fue ejercido entre 1325-1334 por Angelo Tignosi y no hay ninguna evidencia de que Marsilio haya alguna vez celebrado misa o administrado los sacramentos (Godthardt, 2012: 27-43).

⁸ El decreto tiene elementos del *Defensor Pacis*: el emperador actúa, autorizado por el *legislator supremus*, el legislador fiel, es decir, los ciudadanos y el clero. Un testigo de la época, antiguo amigo pero ahora un güelfo paduano enemigo político de Marsilio, Albertino Mussato, expone que el emperador “ha hecho mucho uso” de los consejos de Marsilio y Ubertino de Casale, un monje franciscano “espiritual” de Génova *similiter astutus et ingeniosus* que Marsilio --dice con sentido negativo Mussato-- adjudicándoles también la redacción de edictos luego promulgados por el senado y pueblo de Roma, que “siguen el consejo de unos pocos hombres depravados” que, también, han aconsejado al emperador para la deposición del papa. Aunque los partidarios del emperador achacan la responsabilidad a estos dos “compinches y depravados consejeros más que a Luis mismo, la excusa no es suficiente para reivindicarlo” (Godthardt, 2012: 45-48).

con el papa que no le fuera desfavorable (Godthardt, 2012: 52).

Últimos tiempos en la corte de Luis. Ya en Alemania, Luis quiso entablar conversación de reconciliación con el papa, primero rechazada por éste (con razones que siguen recriminando al emperador haber recibido en su corte a Marsilio) pero luego aceptadas para entablar negociaciones (con demandas del papa y contrademandas del emperador), aunque las mismas, que abarcaron tres papados (Juan XXII, en 1334 Benedicto XII y en 1342 Clemente VI), nunca tuvieron éxito hasta la muerte del emperador en 1347 debido en gran parte a la presión contraria del rey de Francia durante lo que algunos llamaron “el cautiverio de Aviñón” (1309-1378). Durante el año 1331, la primera demanda que aparece es la de hacer jurar a Marsilio y a los franciscanos lealtad a la iglesia o, caso contrario, que el emperador los castigue como heréticos a lo que el emperador contrapropone un debate sobre las teorías entre los cardenales, algo que por supuesto nunca sucedió. La protección del emperador sobre Marsilio continuó hasta su muerte (Godthardt, 2012: 53-55). La última intervención política de Marsilio se realiza ante la negativa papal a otorgar la anulación de matrimonio a la Condesa de Tyrol Margarita Maultasch con Felipe VI de Valois para que se casara con el hijo de Luis IV Luis de Brandeburgo. El emperador disolvió, *sic et simpliciter*, el precedente matrimonio y declaró que se dispensaba cualquier otro impedimento al celebrar el nuevo matrimonio a pesar de la firme oposición del Papa. Estos son los antecedentes históricos del tratado donde Marsilio identifica quién debe decidir sobre el divorcio y los impedimentos de consanguinidad: *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*.

El emperador Luis también se alió con el rey Eduardo III de Inglaterra en 1337 contra el rey Felipe VI de Francia, el protector del nuevo Papa Benedicto XII en Aviñón. El rey Felipe VI había impedido cualquier acuerdo entre el Emperador y el Papa. Así, el fracaso de las negociaciones con el papado llevó a la declaración en Rhense en 1338 por seis electores imperiales en el sentido de que la elección de todos o la mayoría de los electores automáticamente confería el título real y el gobierno sobre el imperio, sin confirmación papal. El rey Eduardo III fue invitado del Emperador en la Dieta Imperial en la Kastorkirche en Coblenza en 1338 y fue nombrado Vicario General del Sacro Imperio Romano Germánico. Sin embargo, en 1341, el emperador abandonó a Eduardo III, pero llegó a un acuerdo con Felipe VI solo temporalmente. Porque faltaban los pagos ingleses esperados y Luis tenía la intención de llegar a un acuerdo con el Papa una vez más. En 1342 volvió a entrar en guerra con la casa de Luxemburgo a propósito de la sucesión en el Tirol, pero la contienda tomó grandes dimensiones cuando el papa se unió a Carlos IV de Luxemburgo, nombrado rey alemán en 1346 pero no llegaron a tener un enfrentamiento armado porque Luis IV falleció accidentalmente el 11 de octubre de 1347 tras sufrir un golpe en el transcurso de una cacería de osos.

Cuando el papa Clemente VI el 10 de abril de 1343 anuncia la muerte de Marsilio, lo hace remarcando que había desaparecido “el mayor hereje jamás conocido”; a los supuestos pensadores subversivos -Wyclif, Hus, Lutero- los acusaban de compartir las ideas del “infame Marsilio”. A pesar de todas sus miradas altamente controversiales, Marsilio adhirió a la religión cristiana ya que no se encuentran evidencias en contrario en sus escritos y, más aún, Sweeney

(2012) lo considera más un teólogo cristiano que un filósofo político que es sincero en su tratamiento de la iglesia como una institución espiritual con una misión sobrenatural. No obstante, fue condenado por la iglesia que quiso reformar, marginado en la corte del emperador a cuyo servicio se entregó en cuerpo y alma y Padua “solo en el siglo XX puso su nombre a una pequeña calle que atraviesa el palacio del tirano Ezzelino” (Bayona-Roche, 2004: 25).⁹

La actuación de Marsilio en la corte del emperador fue muy sobresaliente, especialmente para el papado que identificó en él a un herético y perverso enemigo de la cristiandad, aunque hasta su muerte (1342/43) Marsilio gozó de la protección imperial.

Además de sus escritos políticos, que trataremos acá, se le atribuyen *Questiones super Metaphysice libros*, sobre los primeros seis libros de la *Metafísica* de Aristóteles y dos *sophismata*, todo en un solo manuscrito, aunque se discute su autoría con Juan de Jandún. Las ideas mantenidas en las *Questiones* “difieren substancialmente de aquellas expresadas en el Defensor Pacis y de posiciones mantenidas en uno de los dos *sophismata*” (*ibid.*: 63).

Lucha de clases y violencia en las comunas del norte italiano. Marsilio presenció “de primera mano los problemas entre el gobierno de las ciudades y la intromisión de la Iglesia en los asuntos del *Regnum Italicum*. El hecho de que haya nacido de Bonmatteo dei Mainardini, notario de la Universidad de Padua y abogado, indica que su familia probablemente era consciente y activa en las luchas políticas de su época” (Simpson, 6). Particularmente importante para analizar su término de *melior pars*, puede ser el caso de Milán en donde las luchas por la hegemonía tienen un punto de aparente acuerdo con la intervención del emperador Otón IV se dictan una serie de *Providenzi* que llevan a la pacificación: “en el 1212 viene, de hecho, sancionada la subdivisión de los cargos [políticos] entre las dos *partes*”, la *pars nobilium* y la *pars populi* (Bertazzo, 2009: 28-31).

El *sodamento magnatizio* como muestra de la importancia de la *pace*. Así como el sodamento y otras medidas contra la violencia que se toman en el siglo XII en las comunas italianas y en otras regiones pueden ser vistas como intentos de las monarquías francesa, germana y otras “para apropiarse del ejercicio de la alta justicia” (Bertazzo, 2009:56), así también el *Defensor Pacis* puede ser visto con el mismo objetivo del emperador.

Marsilio probó sin suerte la vía política del rey de Francia cuando aparentemente le propuso apoyar la toma de Padua por los gibelinos. La respuesta que podría darse ante la pregunta de **por qué, si nacido en una comuna libre, termina siendo un soldado intelectual del emperador, es que Marsilio debe haber considerado peor para Italia la peste del papa que la del emperador.**

2. Todo es derecho humano.

Naturaleza humana (simplemente) y la historicidad de la naturaleza humana. En la construcción de los argumentos marsilianos se advierte el fuerte influjo de Aristóteles y Cicerón, por una parte, y, como es claro, de las Sagradas Escrituras, la

⁹Marsilio de Padua eligió luchar por la causa del emperador mientras todas las ciudades del norte de Italia, incluido Padua, luchaban por deshacerse de su imperio.

patrística, la doctrina de los canonistas y la nueva teología y filosofía en la síntesis de Tomás de Aquino, que reorienta al pensamiento cristiano medieval, salvando el dilema agustiniano que impedía la armonización entre el mundo natural de la humanidad y el mundo sobrenatural de la salvación. Aun cuando Marsilio no se refiere explícitamente a Aquino, podemos decir que en sus argumentos reconocemos como trasfondo dos ideas capitales, expresadas por aquél. 1) existe un doble orden de la realidad, dos esferas de realidad (*duplex ordo rerum*), natural y sobrenatural. Esta concepción dual de la realidad le confiere a la naturaleza su propia entidad y autonomía, algo que no se sigue de las premisas teológicas de Agustín de Hipona. 2) la naturaleza no es suprimida o anulada por la gracia, sino elevada y perfeccionada por ella (*gratia non tollit naturam sed perficit*).

Se hizo mayoritaria una mirada sobre el *Defensor Pacis* a partir de 1932, cuando Georges de Lagarde lo calificó como una simple *adaptation* de Aristóteles, idea que en general, comparten muchos autores. Frente a la misma, surgió una contraria que intenta mostrarlo a Marsilio de Padua como un proto-moderno y diferenciado de Aristóteles. Entre ellos, F. Bertelloni quien, aun señalando que quizá sea el tratado más generoso en sus referencias a Aristóteles y “aunque allí Marsilio cita reiteradamente al Filósofo y lo llama *divus*, *sapiens* y hasta *philosophorum eximius in civili scientia*, su tratado expone más una interpretación libre de la *Política* que un fiel uso de ella”, dice Bertelloni (2009: 4).

En primer lugar, Bertelloni señala una diferencia en las causalidades de lo político según los dos autores, “un radical distanciamiento respecto de la concepción aristotélica del nacimiento del *regnum vel civitas*... Recordemos que Aristóteles fundamenta el nacimiento de la *civitas* en la afirmación de que el hombre es ‘político por naturaleza’ o naturalmente político’. Marsilio, en cambio, en lugar de recurrir a la *natura* como fundamento metafísico último del surgimiento de la *civitas*, recurre a la acumulación de la experiencia de los hombres y a su racionalidad: esta racionalidad, teniendo en cuenta esa experiencia acumulada acerca de la conveniencia de la existencia de la *civitas*, mueve a los hombres hacia la construcción de la *civitas* para alcanzar en ella la *sufficientia vitae*” (*ibid.*: 5-6). Sin embargo, Bertelloni interpreta lo “natural” de Aristóteles como opuesto a lo “humano” y esto lo lleva a contraponer cosas que sólo se diferencian por el grado de detalle o desarrollo y no por su “naturaleza”. Cuando Aristóteles, y los griegos en general, distinguen lo que es por naturaleza y lo que es por convención, no distinguen lo que acontece fuera del hombre, y lo que le pasa al hombre. La experiencia y racionalidad del hombre son para Aristóteles por *naturaleza*, como lo es la guerra, el conflicto, y todo lo que acontece fuera de las cosas que suceden por *convención*, por acuerdo entre los hombres. La diferencia entre Aristóteles y Marsilio está en que Marsilio desarrolla el concepto de Aristóteles de que el hombre es por naturaleza político. Las cosas que “llegan a ser” por el cambio (movimiento y reposo) como *causa* en sí misma, son “por naturaleza”; algo por naturaleza “tiene en sí misma un principio de movimiento y reposo... [tiene una] tendencia natural al cambio”, pero no accidentalmente sino por sí misma (*Física* II.1, 192b14-23). Todas las cosas que llegan a ser *por naturaleza* o son contrarias o provienen de contrarios” (*ibid.* I.5, 188b25). Lo que llega a ser *por convención*, es lo opuesto a lo que llega a ser por naturaleza, por lo tanto, es aquello que proviene,

no de contrarios, sino de no contrarios, de acuerdos, de consenso.¹⁰ Así, que la naturaleza humana sea por naturaleza, *política*, significa, no que nace con algún gen o cualidad que lo lleve a vivir en *polis* sino que su desarrollo *histórico* en comunidades cada vez más amplias lo lleva “naturalmente” a asociarse no sólo para vivir (causa eficiente) sino para vivir bien (causa final). Las carencias anatómicas del hombre (frente al equipamiento animal) tanto como la capacidad de la palabra (que no tienen los animales), le inducen a vivir socialmente. De este error de interpretación de lo que es “por naturaleza” se derivan varios malentendidos.

¿Vivir o vivir bien? En segundo lugar, Bertelloni destaca en Marsilio un “naturalismo [que] se aleja sensiblemente del *bene vivere* que Aristóteles identifica como el *telos* de la *polis*. Así, para Marsilio los hombres no parecen reunirse en la *civitas* para alcanzar un fin específicamente humano (*bene vivere*), sino solo para satisfacer la vida suficiente (*sufficiencia vitae*)”. Bertelloni parece no haber reparado que cuando Marsilio trata sobre las causas de la *civitas*, en el mismo párrafo que menciona la *sufficiencia vitae* pero inmediatamente antes, Marsilio sigue claramente a Aristóteles mencionando la causa eficiente y la causa final: “así definida la ciudad [por Aristóteles] por el vivir y el bien vivir como fin, conviene tratar primero del mismo vivir y de sus modos” (I.IV.2). Es decir, la “vida suficiente” de Marsilio dice seguir el concepto aristotélico y, si no le creyéremos, literalmente la “vida suficiente” no se “aleja sensiblemente” del “vivir bien” de Aristóteles. La posible diferencia reside en el receptor y en lo que crea que es vivir bien y vivir suficiente, pero el autor es claro, los considera sinónimos.

Simpson sostiene que “la creencia de que Marsilius debe ser visto como el precursor y profeta de los tiempos modernos es probablemente más el producto del optimismo histórico moderno en lugar de la verdad” (2002, 13). Dejando de lado el origen divino de las cosas, podemos decir que Marsilio no escapa en casi nada al modelo epistemológico aristotélico de lo político. No obstante, hay al menos dos aspectos, una ruptura radical en los valores y una profundización en un aspecto no desarrollado por Aristóteles, efectivamente lo ponen en un lugar distinto: el fundamento popular de la legitimidad política y el análisis de las condiciones cristianas del “vivir bien”.

1. **Cuál es el tema del DP: ¿teoría imperial, teoría eclesiástica o teoría política?**

La asamblea general del pueblo es la *auctoritas* suprema. Los párrafos más importantes del *Defensor Pacis* están el capítulo 12 cuando define, magistralmente, a la autoridad suprema, tanto en el orden secular como en el eclesial. Conviene la transcripción del texto y luego su análisis.

“Conviene decir de quién o de quiénes sea la autoridad [*auctoritas*] de dar tal precepto [coactivo] y de castigar a sus transgresores. Lo que equivale a indagar el legislador o autor [*legislatores sive factorem*]... El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley [*causam legis effectivam primam et*

¹⁰Además de ser por naturaleza (*physis*) o por convención (*nomos*), las cosas son por otras causas: por *tekhne* (arte o técnica), por *týche* (azar) y por *automaton* (casualidad).

propriam] es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos [*populum seu civium universitatem*], o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos [*generalis civium congregacione*] imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal; digo la parte prevalente, atendida la cantidad y la calidad de las personas en aquella comunidad, para la cual se da la ley, ya lo haga esto la totalidad dicha o su parte prevalente por si inmediatamente, ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primer legislador. Y digo consiguientemente que por la misma autoridad primera [*auctoritate prima*], no otra, deben las leyes y cualquiera otra cosa instituida por elección, recibir la aprobación necesaria" (I.12.2-3).

En primer lugar, el pueblo o su parte prevalente (que habrá que ver de qué se trata) es la causa *eficiente, primera y propia* de la ley, es decir es la *auctoritas* suprema. El grado absoluto de supremacía no se discute en ningún lugar del *Defensor Pacis*. En segundo lugar, esta autoridad incluye la fuerza coactiva para imponerla. En tercer lugar, el pueblo puede delegarla su autoridad pero nunca serán "el legislador" excepto para aquello delegado. En cuarto lugar, así como el pueblo legisla, es decir, decide y crea también, cuando delega, tiene la autoridad para aprobar las leyes o cualquier otra cosa instituida por aquellos en que se delegó la autoridad, es decir, el pueblo puede no aprobar lo hecho por el príncipe. Estos principios son universales y no escapan a ellos ningún otro tipo de autoridad, ni eclesiástica ni secular, ni el papa ni el emperador.

El legislador humano es el soberano, no el legislador humano fiel. Es cierto que Marsilio relaciona, no separa, los órdenes temporal y eclesial, a través de la integración y subordinación del segundo al imperio de la ley, pero no es el "Concilio General de la iglesia" el medio de integración de ambos "reinos", *imperium y sacerdotium*,¹¹ sino que es el "consentimiento de la multitud sometida o del legislador" (III.3).

¿Soberanía del pueblo o máscara política? Strauss sostiene que Marsilio plantea, pero retira la doctrina de la soberanía popular. Si tuviera razón, podríamos decir que ¿Marsilio presenta el principio de la soberanía popular pero la efectiva arquitectura política en que esta soberanía se plasma termina negándola? Causas probables: a) su apego a la "autoridad" de Aristóteles, ¿para quién "soberano es quién gobierna" ?; b) según Strauss, anticlericalismo 276. ¿Su deseo de una iglesia... "los prudentes"? Strauss, al igual que hace con Maquiavelo, descalifica a Marsilio a través de un argumento *ad-hominem*: si Maquiavelo es un blasfemo, "Marsilio, como un político o abogado [es], tal vez hábil, pero bastante poco escrupuloso" (1987: 276).

La peste. El *Defensor Pacis* deja bien en claro cuál es la intención política del texto en su primer capítulo: siendo que la tranquilidad (*tranquillitas*) o paz de los

¹¹ Koch, 2012.

pueblos es uno de los más preciados bienes del hombre y la ciudad, y constatando que ha surgido lo contrario, la *discordia*, la contienda (*litis*), que tiene variada causalidad pero una causa originaria “singular y oculta... en extremo contagiosa... una cierta opinión perversa... [que] con su sofisma y cara de honestidad y conveniencia existió para mal del género humano y es apta para traer mal intolerable a toda ciudad y patria si no se le cierra el paso”, se trata de ponerla al descubierto, quitarle el velo que la oculta y propagar la verdad sobre esta peste (*pestis*) para disuadir a los opresores, aún más, para ponerle remedio y extirpar (*extirpare*) su mal (DP I.1). Tal vez alguno no comprendió a que peste se refería, aunque aclara que Aristóteles no la vivió y después de él no la tomaron en consideración, por lo cual, luego de desarrollar en la primera parte su filosofía política en los marcos clásicos aristotélicos, su último capítulo aclara: “algunos obispos en la sede apostólica o episcopal romana, máxime en el tiempo posterior a Constantino, Emperador de los romanos, se dicen y afirman estar, en razón de la autoridad total de jurisdicción, sobre todos los demás obispos y presbíteros del mundo; y los más recientes de ellos, no sólo sobre aquéllos, sino sobre todos los príncipes, comunidades y personas particulares” (I.19.8).

El imperio, un instrumento accidental. Cuando Marsilio convoca en su texto a Luis IV, no es para edificar ningún régimen político sino para terminar con la nefasta acción introductora de la discordia en Europa, especialmente en Italia. Las palabras con que define la tarea o el objetivo final del emperador no deja lugar a dudas de que se trata de esa idea, recreada en los Comentarios de Pedro de Auvernia a la Política de Aristóteles, de que primero hay que erradicar el mal, la “peste”, el “espíritu maligno”: “cortar del todo su efecto funesto”, “caer”, “derribar”, “extirpar las herejías”, “extinguir las contiendas”, que “pueda ser fácilmente eliminada” (DP I.14, 5, 6, 7), “eliminar de los reinos la antedicha peste y su causa sofística y cerrar su paso en adelante a ellos y a las otras ciudades” (III.1). El objetivo a defender no es ningún régimen político de poder concentrado, mucho menos absoluto, sino “el régimen civil”, “reinos y comunidades”, “reinos y sociedades civiles” (I.1.3, 5), en fin, “el reino y cualquiera otra comunidad civil templada” (párrafo final del libro), nunca el imperio.

Como veremos con más detalle, la obra de Marsilio se inscribe en la intención de terminar con la intranquilidad que deviene de la pestífera pretensión de los obispos de Roma de ser la *plenitudo potestatis* en todos los ámbitos, el celestial y el terrenal. Esta definición del *Defensor Pacis* como un texto político, casi podríamos clasificarlo hoy como un *manifiesto* personal, no ha sido excusa para considerarlo una de las grandes obras de la filosofía política. Sin embargo, su *anticlericalidad* (que no llega al antiteologismo de Maquiavelo según L. Strauss) es decir, su rechazo a todo tipo de pretensión de poder secular de las autoridades de la iglesia y aún su afirmación a la legitimidad de la jurisdicción secular sobre las cuestiones eclesiales, así como su elección del Sacro Imperio Romano Germánico en la figura de su *emperador como el instrumento político* para “extirpar” esa peste que son los obispos romanos (léase, papas, DP I.1) ha llevado a algunos a calificar al principio sostenido por Marsilio de la soberanía popular como “bastante poco escrupuloso” (cfr. respectivamente, Strauss, 1963: 276; Garnett, ; Koch). No obstante, que la *intentio* principal del *Defensor Pacis* y de sus otras obras políticas de Marsilio no

haya sido en primer lugar desarrollar una filosofía política y que su fundamentación de la legitimidad popular del poder haya sido secundaria, no alcanza para dudar de su honestidad o poner en cuestión externamente a la teoría, mucho más teniendo en cuenta de que hubiera sido más coherente con su propósito político una defensa de la legitimidad de una monarquía y del imperio al menos cristiano, dos cosas que de ninguna manera hace. No son contradictorias las dos posturas, considerar al imperio como el sujeto político de la liquidación de la *plenitudo potestatis* y de sus defensores romanos y defender la soberanía del pueblo, como se verá inmediatamente, ni tampoco Marsilio “de manera categórica plantea y al mismo tiempo literalmente retira la doctrina de la soberanía popular” (Strauss, 1963:275-276). Son perfectamente compatibles en el plano teórico si las consideramos como dos momentos de un proyecto político, aunque pueden ser criticadas, claramente, desde el punto político, desde la perspectiva, por ejemplo, tanto de patria natal de Marsilio como de las otras comunas del norte italiano que se defendían de las pretensiones de poder del emperador. Una inferencia probable es que su elección de trabajar para el emperador es indicio de su “imperialismo” dado que existía también el principado francés, se refuta en que los capetos sucesores de Felipe IV el Hermoso dejaron su enfrentamiento con el papa para pasar a ser más bien aliados. Sin embargo, también desde un punto de vista político, Marsilio podría decir que primero hay que extirpar el mal y luego construir el bien.

Pero no defiende el imperio como gobierno único. Marsilio apela al imperio como actor para la lucha contra la pretensión hegemónica del papado pero no defiende ninguna supremacía global, ni sobre todo el urbe ni sobre la cristiandad. Su unidad política independiente en el origen es el “reino” y luego del origen es el “gobierno” entendido en sentido muy general como régimen político independiente y detalla que pueden ser de muchos tipos como una única ciudad o varias (DP I.2). Pero el emperador nunca es el “legislador” soberano de ningún régimen político de los que habla Marsilio. Por si quedara alguna duda de que Marsilio no es pro-imperialista, veamos que dice en sus conclusiones resumidas:

“Ningún príncipe y menos un colegio parcial o persona singular, de cualquier condición que sea, tiene la plenitud del imperio, o la potestad sobre los actos privados o civiles de otros, sin la determinación del legislador mortal” (III.2.13).

Extirpar el mal y, luego, construir el bien. Marsilio podría haber estado siguiendo un principio cuya fuente es una interpretación del Apocalipsis sumado a las epístolas de San Juan, en la cual antes del triunfo de Cristo es necesario vencer al Anticristo, de forma que según alguno (el abad benedictino Adso de Montier en Epistola del siglo X *Adsonis ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi*) será asesinado. Esta idea aparece claramente en el marco de filosofía política en los *Comentarios a la Política* de un rector de la Universidad de París, Pedro de Auvernia, que complementan a los de Tomás de Aquino. Donde Aristóteles dice que “el político debe ser capaz de encontrar los remedios necesarios para los defectos de las constituciones realmente existentes” (IV. 1289a) se lee un comentario de Pedro de Auvernia: “quien quiera reformar una

comunidad política, *elimine primero el desorden que hay en ella para poder así después introducir un nuevo orden*", el cual va más allá de la propuesta aristotélica. Pedro de Auvèrnia sustituye los "remedios" de Aristóteles por la "eliminación" del desorden e introduce un curso de acción innovador ("introducir un nuevo orden") que la frase de Aristóteles no poseía. Bien podría haber leído o escuchado este comentario de Pedro, de pocos años antes de la estadía de Marsilio en París. Posteriormente, podemos encontrar esta idea en el cura Girolamo Savonarola: "es necesario, antes, excluir el mal, y luego edificar el bien sin más" y "hablando como cristiano, el gobierno tiránico es permitido por Dios para castigar y purgar los pecados del pueblo; los cuales, luego de purgados, es necesario que cese".¹² Esta idea es también la que resume el plan de Maquiavelo: primero un príncipe para fundar, luego un pueblo para gobernar.¹³

En definitiva, aún si nuestra interpretación fuera equivocada, como no había en ese momento un problema de lucha contra un imperio, al menos en los términos del siglo XIV, al cual el texto de Marsilio pudiera frenar o desviar, es perfectamente válido y valioso para la filosofía política, estudiar las obras políticas de Marsilio centrados en su particular propuesta de régimen político que reconoce como legislador al pueblo.

¹² Savonarola (1498), *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, Buenos Aires, Winograd, 2007. Las citas son del Proemio y de la Segunda parte, cap.3.

¹³ Cfr. A. F. Lamadrid, *El plan de Maquiavelo*, presentado a revista *Symploké*.

3. Esquema del *Defensor Pacis*, Discurso I.

			Cap-Parr.
		DICTIO 1	
		Intención y causa de la intención	1
AUCTORITAS. El tipo de Régimen y el Legislador (el pueblo)	a	<u>ORÍGENES</u> Genealogía y causalidad de LA CIUDAD	
		El REINO	1. Objeto 2
		Origen de la comunidad civil	2. Origen 3
		Causa final	3. Causas a 4
		Partes de la ciudad	5
		Parte Sacerdotal y su causa final	6
		Otras causas de la ciudad	3. Causas b 7
	b	<u>PRESENTE</u> Institución y causalidad de UN RÉGIMEN POLÍTICO	
		GOBIERNO o Régimen político	1. Objeto 8
		Modos de instituir un gobierno	2. Origen 9
		LEY	10
		Necesidad de la ley	11
	c	Causa eficiente de las Leyes: EL LEGISLADOR La AUCTORITAS es del PUEBLO	3. Causas 12
		Objeciones a y Fundamentos de la <i>auctoritas</i> del pueblo	13.1-7
Modo de instituir un régimen, nombrar representantes y sancionar leyes		13.8	
POTESTAS. El príncipe	Cualidades del gobernante perfecto	14	
	Causa eficiente de la mejor institución del gobierno	15	
	Elección regular o sucesión hereditaria	16	
	Unidad numérica	17	
	Corrección y castigo del príncipe	18	
Causas de la tranquilidad y la intranquilidad-Transición de Dictio 1 a Dictio 2			19
		DICTIO 2	

4. El tema de este trabajo

El presente trabajo pretende desarrollar un bosquejo de la filosofía política de Marsilio de Padua. La estructura expositiva es fiel en su comienzo a la línea temática de quién es el principal referente filosófico expreso de Marsilio, o sea, Aristóteles. Aristóteles en *Política* comienza exponiendo la genealogía especulativa de la *polis* y explicando sus causas (libro I). Dado que Marsilio remarca una diferencia de jerarquía y legitimidad de los derechos a la dominación que en Aristóteles sólo es una diferencia menor de intensidad del poder,¹⁴ el capítulo dos trata lo que modernamente se ha llamado el “soberano” que en Marsilio, como muchos autores de la época, se identifica con el nombre de autoridad, mientras que el capítulo siguiente desarrolla las notas características del poder delegado o el “gobernante”.

El enfoque de Marsilio es propiamente de derecho, no sociológico, por lo cual siempre que se hable de dominación, poder o gobierno se está refiriendo a un mando *legítimo*, un *derecho* al mando de que se trate, no a la capacidad o potencia intelectual o física de la dominación.

¹⁴ Kurios generalmente identifica un poder superior al *kratos* o *arkhé*.

Primera parte. EL PUEBLO, LA SUPREMA AUTORIDAD

1. Genealogía y causalidad del régimen político

*Origen de la comunidad civil.*¹⁵

Marsilio adopta el modelo aristotélico del camino natural-artificial, de lo menos a lo más perfecto: 1. Familia. 2. Casa. 3. Aldea. 4. Ciudad, y le agrega el Reino.

Significados de la palabra reino.¹⁶ [1] “Pluralidad de ciudades o provincias comprendidas bajo un régimen; según esta acepción no difiere reino de ciudad en la especie de la política, sino más bien en la cantidad... [2] Una especie de política o régimen templado al que llama Aristóteles *monarquía templada*. Y así lo mismo puede existir un reino en una única ciudad que en muchas, al modo como se dio en el comienzo de las comunidades civiles en que, por la mayor parte, había un rey en una única ciudad. [3] La tercera significación junta la primera y la segunda. [4] La cuarta es algo común a toda especie de régimen templado, sea en una o en muchas ciudades, y según esta significación la tomó Casiodoro en la proposición que pusimos al comienzo de este libro, y de la cual usaremos también cuando tomemos este nombre en las resoluciones de las cuestiones” (DP I.2.2).

Causas de la ciudad

ORIGEN I.3	Camino natural.
FINALI.4.1-2	Comunidad perfecta, autosuficiente, creada para vivir y persistiendo para vivir bien.

Tranquillitas ¿causa final?

“La tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a su naturaleza según la razón y su constitución, y como el que bien define, significa igualmente su contrario, la intranquilidad será la mala disposición de la ciudad o del reino, como la enfermedad del animal” (DP I.2.3).

¹⁵Desarrolla la concepción de Aristóteles de la ciudad como una comunidad natural. En la casa, el gobierno del más anciano es discrecional, pues no se ajusta a ninguna ley o norma, sino al libre arbitrio del *pater familias*. En cambio, la aldea es ya una comunidad que no tolera la sola autoridad discrecional del más anciano: en ella se impone el gobierno de acuerdo a “lo justo y útil con arreglo a algún ordenamiento racional”⁵, pues sus normas interpretan a todos, emergen de una cierta equidad y son el resultado de un “común dictamen racional”.

A partir del nacimiento de la aldea, la ley es el fundamento de la comunidad. El énfasis de la función de la ley como una norma racional que ordena y regula la existencia de la ciudad, en la definición aristotélica de la ciudad, nos permite reconocer la presencia de Cicerón y el influjo de su concepción de la *res publica*, ampliamente generalizada en la Edad Media. Cruza y hace interactuar entre sí ideas aristotélicas y ciceronianas, siguiendo una tendencia intelectual de la época.

¹⁶Entiende “el reino o la ciudad” (I.2) desde tres ángulos: a) es una pluralidad de provincias y ciudades bajo un régimen; b) es una monarquía moderada, es decir, un régimen cuyo gobernante tiene poderes limitados por el imperio de la ley; c) es una comunidad suficiente o perfecta para la felicidad de los ciudadanos. De este modo, para Marsilio el reino solamente difiere en cantidad respecto de la ciudad-Estado que Aristóteles tuvo a la vista. La ciudad, desde el punto de vista de su extensión ya no es una comunidad de casas y aldeas, sino, además, de provincias y ciudades.

I.19 De las causas eficientes de la tranquilidad de la ciudad o del reino, y de aquella que de un modo insólito perturba en particular a los reinos

Causas de los oficios o partes de la ciudad

	OFFICES/PARTS		
	HÁBITOS of the body or of the human <u>mind/soul</u> . Motive, theoretical soul.	OFICIOS. Functions defined and institute in the <u>city</u> . Active, practical soul	GOBERNANTE O JUDICIAL
FINAL I.6.10, I.7	The WORKS which are of themselves their immediate results.	The advantages and sufficiencies which PERFECT human ACTIONS and PASSIONS: libertad, abrigo, gracia. ¿VIRTUD, JUSTICIA?	[La misma]
MATERIAL I.7.1	(preexiste a la forma) INCLINACIONES naturales	Hombres experimentados en las artes y disciplinas: a) Prudentes, b) Vigor y Audacia, c) Prácticos y Especulativos. TODOS los h.	Sujeto Gobernante. I.10.2 EL pueblo, su Valentior Pars, o a quien se lo otorgare. I.12.9
FORMAL I.7.2	HÁBITOS de la mente-VIRTUD	NORMAS DIRECTIVAS (de la c. eficiente) transmitidas o impresas en aquellos designados para determinadas obras. LEY	La Regla (Ley) es la forma del gobernante. I.10.1
EFICIENTE I.7.3	The Minds and Wills of men expressed through THOUGHTS AND DESIRES, either individual or collective"	[a) Remota: Necesidades de Vida (Aristóteles)] [b) Inmediata] LEGISLATOR	EL LEGISLADOR, I.10.2 = PUEBLO o su VALENTIOR PARS, I.12.
ORIGEN I.8.3	The movements and exercise of bodily members		

2. La auctoritas constituyente del pueblo (el legislador)

Una primera acepción de los términos autoridad y poder en Marsilio se refiere a que considera dos niveles del derecho a la dominación, tanto en el orden temporal como en el espiritual, un poder constituyente que es el pueblo que tiene el derecho de legislar, causa eficiente y autoridad absolutamente primera, y un poder constituido que es el gobernante, que tiene jurisdicción hasta donde la autoridad del legislador o la ley se lo ha delegado:

“El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos... La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquél del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente que representa a la totalidad” (I.12.3 y 5).

“Sólo el gobernante, con la autoridad del legislador, tiene jurisdicción coactiva, tanto real como personal, sobre toda persona singular mortal de cualquier condición que sea y sobre el colegio de laicos o de clérigos”

(III.2.15).

Semejantes usos tienen los términos “autoridad” y “poder” en el orden espiritual: Jesucristo transmitió la *autoridad* de las llaves (“a ti te daré las llaves del reino de los cielos” dijo a Pedro y “cuanto atareis sobre la tierra atado quedará en el cielo” a los apóstoles), autoridad cuyo alcance incluye las *potestades* del bautismo, la penitencia (que limpia, absuelve y reconcilia) y la excomunión. Por ejemplo, en el caso de la eucaristía, “esta *auctoritas* es un cierto carácter del alma, como la de las llaves, y se denomina la *potestas* de realizar el sacramento de la Eucaristía” (II.6.14). Una segunda acepción reconoce en la secuencia autoridad, potestad y potencia un grado descendente de *derechos* de gobierno pero uno ascendente de *poder efectivo*.²⁰ Hay un orden decreciente en cuanto a significar “pura fuerza” --*potencia, potestas, auctoritas*-- en donde la autoridad es casi puro *ius*, que se invierte cuando se quiere significar “derecho”: *auctoritas, potestas, potencia*, y en este caso la potencia es puro *de facto*, no tiene nada *de iure*. *Potestas* se refiere tanto al específico derecho delegado al príncipe o gobernante por la *auctoritas* del pueblo, como al uso efectivo de la *auctoritas* delegada que se posee. Se observa en el tratado, respecto al ámbito secular, que el poder tiene autoridad, pero una autoridad que se recibe por delegación (de otra autoridad superior), y esa autoridad constituida o delegada, de alguna forma, posee una potencia para poder hacer efectiva su capacidad coactiva. El poder sería la investidura legal de una autoridad recibida que tiene una potencia propia, potencia que sería la «capacidad» específica para hacer algo, en el caso de un príncipe secular, *armata potencia* (I.14.8). Respecto al poder sacerdotal, toda la autoridad que pueden tener los sacerdotes está vaciada, no sólo de potencia sino de poder coactivo como pasa, por ejemplo, con el poder de las llaves: “el sacerdote conforme a su oficio... tiene autoridad para enseñar y obrar a la manera del médico pero no con potestad coactiva sobre ninguno” (II.7.5).

La relación entre la ley (*lex*), la autoridad del pueblo y el poder del gobernante (*principans*, participio presente del verbo *principor*, gobernar, mandar) en el orden temporal está explicada en el capítulo 15:

“Porque como el calor innato del corazón mismo considerado como sujeto, por medio del cual el corazón o su forma realiza todas sus operaciones, es dirigido y medido en su obrar por la forma o virtud del corazón, y de otra manera no obraría en orden a su debido fin; y todavía, como el calor que llaman espíritu, como instrumento para realizar las operaciones, es dirigido a través de todo el cuerpo por la misma virtud, porque de otro modo ninguno de esos dos calores iría en su acción a su fin debido, porque el fuego obra en menor medida que los instrumentos, como en 2.º del *De la generación y el Del alma* se dice, así también la autoridad del gobierno dada a alguno de los hombres es análoga al calor del corazón tomado como sujeto, igualmente su poder instrumental o coactivo, análogo al calor que llamamos espíritu, debe ser regido por la ley en el juzgar, en el mandar y en el ejecutar lo que es justo y útil para los ciudadanos” (I.15.7, subr. autor).

La ley es la forma o virtud, la autoridad es el sujeto y el poder el instrumento. *Auctoritas* se usa principal y reiteradamente para el derecho de mando y de fuerza del poder constituyente, es decir “el legislador” que es el pueblo, pero a veces también para el derecho de mando y de coacción del poder constituido, el

príncipe: “a la sola autoridad del príncipe fiel pertenece el designar las personas, su calidad y número, para los oficios de la ciudad” (III.2.12).

Significados de la palabra ley.

“[1] La natural inclinación a alguna acción o pasión, como la llamó el apóstol a los Romanos, 7º, cuando dijo: *Pero veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley del espíritu* (Rom., 7, 23). [2] Cualquier hábito operativo y, generalmente, de toda forma de cosa factible, existente o en la mente, de la que provienen, como de su ejemplar, la medida de la forma de los artefactos, como dice Ezequiel, 4º: *Esta es la ley de la casa, éstas las medidas del altar* (Ez., 43, 12-13). [3] Regla que contiene las normas de los actos imperados humanos, según que son ordenados a la gloria o a la pena en el mundo venidero, a tenor de la cual significación la ley mosaica se dijo ley, en cuanto a una parte de ella, mientras la ley evangélica toda ella se dice ley... Las sectas o religiones se dicen leyes, como la de Mahoma o la de los persas, todas o algunas de sus partes, aunque de éstas sólo la mosaica y la evangélica, es decir, la cristiana, contiene la verdad. [4] Importa este nombre *ley*, como lo más notorio, la ciencia o la doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos.”

[2 aspectos, semejanza con el alma]

	CIUDAD	LEGISLADOR
Promueve la Ciudad por medio del Legislador	Orden	Modo
	Razón	Coacción (fuerza)
	Conocimiento-Intelecto (Materia y Forma)	Voluntad-Apetito (Formateador)
Evita:	Ignorancia	Malicia

La ley es forma universal, es *virtus*.

a. La autoridad del pueblo, causa eficiente de la ley. [cap. 12]

De la causa eficiente de las leyes humanas (el legislador) y de aquella que no puede evidenciarse por demostración; lo que equivale a inquirir sobre el legislador. La sola elección, sin otra confirmación, da la autoridad.

En la explicación de la parte gubernativa, Marsilio expone la idea de que en ella la potestad gubernativa, en sentido estricto, está radicada en los que juzgan los asuntos públicos, el *legislador* y, en forma derivada, el *gobernante* ejecutivo y los *jueces*. Este punto es capital porque Marsilio sostiene que el poder coercitivo, cuyo instrumento es la *milicia armada*, está bajo la autoridad del gobierno y éste, en última instancia, del legislador. Y que, en consecuencia, también el *sacerdocio* está bajo la suprema y plena autoridad del gobierno civil.

El legislador, según Marsilio, es el pueblo. Esta tesis le atribuye al pueblo, en lenguaje post-medieval, el principio de la soberanía. Esta tesis marsiliana podría inducirnos a atribuirle a Marsilio una modernidad que no tiene. En efecto, el pueblo es el legislador, pero el pueblo no es una agregación de individuos, dotados de iguales derechos políticos, sino **un cuerpo, una *corporatio***:

“mantenemos de acuerdo con la verdad y la opinión de Aristóteles que el legislador o causa eficiente de la ley es el **pueblo o corporación de los ciudadanos**”, I, XII, 3. El concepto romano de *corporatio* se origina en el derecho privado. Es una *fictio iuris*, una creación ficticia de la ley civil para atribuirle derechos y obligaciones legales a un conjunto de personas naturales vinculadas entre sí en torno a algún fin o utilidad común. La unidad conformada por esa pluralidad de individuos es cualitativamente distinta a ellas y constituye un “cuerpo” artificial, que piensa y opera como si fuera una persona natural. Por esta razón, los individuos que lo componen integran una *universitas* con las características de una persona ficta. La *corporatio* como persona tenía, para los medievales, dos rasgos adicionales especiales. El primero es su perpetuidad (*perpetuitas*), tenía comienzo pero no fin, gozando así de un estado similar al de la eternidad y el *aevum*, Ernst Kantorowicz, *Los Dos C Cuerpos del Rey* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), 206-297. Y, en segundo término, pertenecen a ella sus miembros, presentes, pasados y futuros; o sea, es una *universitas* transtemporal (*universitas non moritur*). Posteriormente esta doctrina de la corporación tuvo importantes aplicaciones políticas, que van en la dirección de la idea marsiliana de autonomía del gobierno civil. Por ejemplo, los constitucionalistas ingleses del siglo XV la aplicaron a la dinastía reinante. Su efecto fue extraordinario, pues permitió darle estabilidad, continuidad e independencia a la monarquía con sucesión hereditaria, pues impedía el vacío de poder producido a la muerte del rey y eludía la transferencia del poder mediado por la Iglesia, *Ibidem*, 297-420. Gracias a la concepción y la práctica de la casa reinante o corona como una *corporatio*, el rey nunca moría, porque tenía dos cuerpos, uno físico y otro místico, que pervivía como miembro de la *universitas* familiar o dinástica. Así, la corona recaía inmediatamente, sin vacío de poder que pudiese ser ocupado por la Iglesia, en el miembro de la *corporatio* que por sucesión biológica y legal correspondía. Ahora bien, naturalmente las decisiones y operaciones de la persona ficticia las toman y ejecutan sus miembros activos y presentes (en el caso de una dinastía monárquica, es un individuo, el rey gobernante). Pero ellos “representan” a la universalidad o totalidad de sus miembros (pasados y futuros). En el caso que la corporación tenga muchos miembros presentes y en acto, las decisiones se adoptan a través de la deliberación colectiva y la regla mayoritaria. Marsilio de Padua concibe al pueblo como una *corporatio*. O sea, como una persona ficticia, compuesta de partes. La división del pueblo en partes se entiende de dos modos. En general, son partes de la corporación denominada “pueblo” todos los varones libres, habilitados como ciudadanos; o sea, dotados de derechos políticos para participar en las decisiones e instituciones públicas. Al cuerpo configurado por todas estas partes ciudadanas, Marsilio llama *universitas civium*. Pero, en particular, la corporación “pueblo” está compuesta por dos partes o clases de ciudadanos: la *maior et melior pars* y el resto; la parte calificada y la parte sin calificaciones. La *maior et melior pars* (también conocida como la *sanior pars*), que los traductores al español llaman sintéticamente “parte prevalente”, denominan al conjunto de los más capaces y mejores, aquellos que tienen “más peso”.

¿Concepto restrictivo de ciudadanía? Esta distinción entre la totalidad del pueblo y su *valentior pars*, supone un criterio selectivo basado en la calidad y no en el

número, pero este criterio selectivo no llega a constituir una “noción restrictiva de ciudadano” (Lecon, 2017:111) porque la calidad sólo puede ser sancionada como tal, para Marsilio, en contexto democrático, en asamblea, no entre los ricos, educados y nobles: la soberanía del pueblo se ejerce por “elección y voluntad expresa de palabra en la asamblea general de los ciudadanos” (I.12.3). Se supone que el resto de la universalidad ciudadana –la parte “no prevalente”– está integrada por los menos dotados y más ignorantes o carentes de educación y que no tienen habilidad para expresarse en asamblea. Sin la unión de estas dos partes, configurando la unidad del pueblo y su mutua interacción, la parte “no prevalente” solamente sería “plebe” o masa inorgánica, *vulgus*. La *maior et melior pars* también es denominada *valentior pars*, queriendo significar Marsilio a aquella parte esencialmente comprometida con la preservación y desarrollo de la ciudad, compuesta por los ciudadanos virtuosos, animados por el amor al servicio público y la grandeza del reino. Esta parte también recibe la apelación de *principans pars*, por ser ella el núcleo esencial desde el cual despliega sus efectos la causalidad eficiente que anima la existencia, unidad y continuidad de la ciudad. Finalmente hay que decir que esta parte –*maior et mellior, valentior et principans*– “representa” a la *universitas civium*. La idea de representación aparece aquí relacionada con la pertenencia a un mismo cuerpo, del cual se es una parte principal que asume o puede asumir el ejercicio de la voluntad del todo. Esta concepción de la representación no es asimilable a la representación democrática moderna, pues supone que una parte de los ciudadanos son desiguales y que eventualmente les corresponde ejercer mayores poderes que al resto.

¿Cómo legisla el pueblo en la práctica? Nuevamente es necesario hacer un rodeo. Marsilio le atribuye al pueblo, sin distinción de sus partes, una facultad general: es capaz de juzgar el contenido de las leyes y discernir si son buenas o malas. Pero, en cambio, no es capaz de crear o “descubrir” la ley, en su acepción sustantiva de “medida de los actos humanos civiles”. Bajo estos dos supuestos Marsilio sostiene que el pueblo ejerce su función legisladora en la Asamblea, que es la reunión de la totalidad de los ciudadanos. Ahora bien, el procedimiento que propone es el siguiente, 1) que la totalidad de los ciudadanos o la *maior et mellior pars* (parte prevalente) elija a expertos y sabios en cuestiones legislativas para que estos diseñen el o los proyectos de ley. 2) El segundo trámite es que la *maior et mellior pars* evalúe el proyecto de ley y establezca una propuesta final. Esta última debe ser sometida a la Asamblea de todos los ciudadanos, para que cada miembro individual de ella, sea cual fuera su pertenencia a esta o aquella parte, exprese su juicio, pida enmiendas, por agregación o supresión de las disposiciones que ella contenga, y, en definitiva, apruebe o rechace el proyecto de ley. Este modelo tiene variantes, pues se puede dar que tanto la Asamblea como la parte principal o prevalente asuman más protagonismo que el indicado en las fases anteriores a la aprobación final de la ley. De allí que Marsilio siempre presente la opción para que el pueblo legisle: o lo hace la totalidad de los ciudadanos o la parte prevalente. Esta opción es razonada, pues la elección de una u otra vía, según Marsilio, depende de que se venzan o no los obstáculos que la ignorancia o la carencia de talento puedan poner a la “común utilidad” de todos los ciudadanos. Si esos obstáculos son invencibles, opera la parte prevalente: por una “irracional

contestación u oposición no puede impedirse u omitirse lo útil a todos". Pero, en cualquier caso, la decisión legislativa última siempre le corresponde a la universalidad de los ciudadanos (*universitas civium*) reunidos en Asamblea. Así, con cierta ambigüedad, Marsilio intenta sostener una doctrina del legislador fundada en la participación de los ciudadanos y el consentimiento. Marsilio incluye en su teoría de la ley todas las características establecidas por el derecho romano y la doctrina vigente en la época, como es v.gr. su promulgación. En esta tarea no hace sino seguir el canon. Donde hay un destello de originalidad es en la argumentación que expone para fundamentar la mayor legitimidad de la ley que se origina en el consentimiento popular. En efecto, el mayor peso de su argumento radica en que ese consentimiento es la mejor garantía de la sujeción ciudadana a la ley, pues cada cual, al obedecerla, no hace sino obedecerse a sí mismo. Como ha sido destacado por muchos comentaristas del pensamiento del paduense, esta tesis tiene claras resonancias modernas.

Principio de soberanía

Jerarquía

1. Gobernante
2. Magistrados
3. Consejo de los pobres y Colegio de la Nobleza
4. Asamblea

"2. [a] La causa eficiente demostrable de las leyes humanas... es competencia de cualquier ciudadano, aunque más conveniente y adecuadamente puede hacerse partiendo de la observación de los que tienen posibilidad de vacar a ello, de los ancianos y experimentados en las cosas prácticas, los llamados prudentes, más que de la consideración de los de oficios mecánicos, los que se aplican a procurar con su trabajo las cosas necesarias para la vida... [b] Conviene decir de quién o de quiénes sea la autoridad de dar tal precepto y de castigar sus trasgresores. Lo que equivale indagar el legislador o autor de la ley...

3... [A.] El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos [*civium universitatem*], o la parte prevalente [*valenciozem partem*] de él, [B. Elección] por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal; digo la parte prevalente, atendida la cantidad y la calidad de las personas en aquella comunidad, para la cual se da la ley, ya lo haga esto la totalidad dicha o su parte prevalente por sí inmediatamente, ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador. [C. Aprobación] Y digo consiguientemente que por la misma autoridad primera, no otra, deben las leyes, y cualquiera otra cosa instituida por elección, recibir la aprobación necesaria... [D. Reforma o revocación] Mas, de la misma autoridad deben las leyes y las otras cosas establecidas por elección recibir añadidos, supresiones o total mutación, interpretación o suspensión, según las exigencias de los tiempos, lugares y demás circunstancias, en las cuales fuere oportuno algo de eso por la común utilidad. [E. Promulgación] Con la misma autoridad deben promulgarse o proclamarse las

leyes después de su institución, a fin de que no pueda ningún ciudadano ni ningún forastero delincuente excusarse por su ignorancia.

4. Llamo ciudadano, según Aristóteles... a aquel que en la comunidad civil participa del gobierno consultivo o judicial según su grado. Por esta delimitación quedan fuera de la condición de ciudadano los niños, los esclavos, los forasteros y las mujeres, aunque por razones diversas... La parte prevalente de los ciudadanos conviene fijarla con arreglo a las honestas costumbres de las comunidades civiles, o determinarla según la opinión de Aristóteles, en el 6º de *Política*, cap. 2º (*Polit.*, l. 6, c. 3-4; 1318 a 4).

Demostración.¹⁷

5. [1] La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquél del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas... La primera proposición de esta demostración es muy próxima a las por sí evidentes, aunque su fuerza y última certeza puede tomarse del cap. V de esta Parte.¹⁸

[2] Esa es la totalidad de los ciudadanos [*civium universitas*] o su parte prevalente [*pars valentior*], que representa a la totalidad... Pruebo la segunda proposición, a saber, que la ley óptima sólo sale de la auscultación y del precepto de toda la multitud,

[a] suponiendo, con Aristóteles, 3º de la *Política*, cap. 7º, que la mejor ley es la que se da para la utilidad común de los ciudadanos. De donde dijo: *Lo recto es, se entiende, de las leyes, de seguro lo tocante a lo útil para la ciudad y el común de los*

1. ¹⁷ Porqué el pueblo debe ser el Legislador. Carlos Castillo. 1. Los hombres, no tardos ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña; por eso tienen una inclinación natural a formar comunidades, ya que comprenden que es la única manera de alcanzar lo que buscan. Esta inclinación natural que tienen los hombres les confiere el derecho de legislar ¿????; pues si no perteneciera a todos tal derecho, habría que suponer que no está en ellos (o en la mayoría de ellos) la natural inclinación por la suficiencia de vida, por lo que no se formarían comunidades civiles. La existencia de éstas es prueba de la presencia del deseo natural, y éste del derecho de todos a legislar.

El pueblo integrado por todos los grupos de la política o de la sociedad civil es más grande, y por ello su juicio más seguro que el juicio de alguna parte a solas. Aunque algunos sean menos doctos, y por tanto, no puedan determinar tan bien lo que es necesario para establecer la ley, pueden, sin embargo, juzgar si lo que se les propone en realidad se ajusta al bien común. Marsilio considera que con la ley ocurre lo mismo que con la creación de objetos, es decir, que a veces es mejor juez de ellos aquel que los usa, aunque no sepa hacerlos, que aquel que los hace.

El participar en la determinación de la ley hace que todos los ciudadanos puedan estar seguros de que están hechas para el bien común; sí sólo unos pocos la instauraran, siempre existiría la duda de si la ley está estructurada para el beneficio de la minoría. Al no haber sido convocados todos para la institución de la ley, serán frecuentes las quejas y las protestas, lo que podría producir una rebelión..

En resumidas cuentas, la propuesta de Marsilio es novedosa con respecto a las demás teorías políticas propias de su tradición, que consideran que todo poder se fundamenta en la autoridad de Dios. Deja atrás todas las propuestas dualistas y restaura la unidad del poder político, asignando la autoridad al conjunto de ciudadanos, que para la solución de los problemas no tiene que recurrir a otro tipo de instancias. Del mismo modo, de la comunidad de los fieles emana toda posible autoridad que pueda tener el papa como su representante, pero dicha autoridad no supone, de ninguna manera, la posesión de un poder coactivo.

¹⁸ I.5: "1... las partes de la ciudad, en cuya acción y comunicación perfecta entre sí, con la exclusión de los impedimentos exteriores, dijimos que consistía su tranquilidad...".

ciudadanos...

[b] De aquello [¿la utilidad común?] se juzga mejor la verdad y se advierte más diligentemente la común utilidad, a lo que toda la universalidad de los ciudadanos aplica su entendimiento y su afecto.

[c] Y más en condición está de advertir un defecto en la ley que se va a proponer y establecer la gran muchedumbre que cualquiera de sus partes, como *toda totalidad*, al menos la corpórea, en la mole y en la fuerza es mayor que cualquiera de sus *partes* tomada por separado.

[d] Además, toda la multitud atiende más a la utilidad común de la ley, porque nadie se daña a sí mismo a sabiendas.¹⁹

[e] Cada uno podrá ver allí si la ley propuesta se inclina más al bien de alguno o de algunos que al de otros o de la comunidad, y contra eso protestar; lo que no se haría si la ley fuera dada por uno solo o por pocos más atentos a su bien particular que al común. Reforzará esta opinión lo que de la necesidad de la ley señalamos en el cap. XI de esta Parte.

§ 6. Todavía, volviendo a la conclusión principal; de aquél ha de ser solamente la autoridad de dar leyes, por el que a aquéllas mucho más perfecta y absolutamente se les da cumplimiento. Esto es sólo la universalidad de los ciudadanos, de ella es por tanto la autoridad de dar leyes. La primera proposición es muy próxima a las por sí evidentes, pues ociosa sería la ley si no se cumpliese. De donde Aristóteles, 4º de la *Política*, cap. 7º: *No es buena disposición de las leyes el poner bien las leyes y luego no obedecerlas. El mismo en el 6º de la misma, cap. 6º: Ningún provecho, dice Aristóteles, en el pronunciar sentencias sobre lo justo, pero no llevarlas a término (Polit., l. 6, c. 8; 1322 a 5). La segunda proposición la pruebo; porque aquella ley mejor se cumple por cualquiera de los ciudadanos que parece ser la que cada cual se ha impuesto a sí mismo; tal es la ley dada después de la auscultación y precepto de la multitud entera de los ciudadanos.* La primera proposición de este silogismo se muestra casi evidente por sí misma, pues siendo la ciudad la comunidad de los hombres libres, como se escribe en el 3º de la *Política*, cap. 4º, todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el *despotismo* de otro, es decir, un dominio servil (*Polit.*, l. 3, c. 6; 1279 a 21). Y ello no ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley serían *déspotas* de los otros. Y por eso los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera, y protestarían de ella víctimas del desprecio y, no convocados a su proclamación, de ningún modo la guardarían. Pero la dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, fácilmente cualquier ciudadano la guardaría y la toleraría, porque es como si cada cual se la hubiera dado a sí mismo y por ello no le queda gana de protestar contra ella, sino más bien la sobrelleva con buen ánimo. Todavía pruebo la segunda proposición del primer silogismo por otro argumento así: a

¹⁹ "Argumento de la aceptación de la ley: si el pueblo en su totalidad instaure las leyes, éstas se llevarán a cumplimiento de manera más perfecta, pues la ley dada con la audición y el consenso de toda la multitud, aun siendo menos útil, es más tolerable; cada uno considera que se la dio a sí mismo y por ello no protesta contra ella sino que la sobrelleva con buen ánimo. Si, en cambio, la ley fuera dada por unos pocos, es posible que los restantes ciudadanos no la acepten, lo que sería funesto para todo el conjunto, ya que esto impediría llevar a cabo el objetivo básico de la comunidad civil", C. Castillo.

aquél pertenece el poder de hacer observar la ley que tiene exclusivamente el poder coactivo contra los trasgresores; pero eso lo es la totalidad o la parte prevalente de ella, luego de ella sola es la autoridad de dar las leyes.

§ 7. Todavía al asunto principal arguyo así: aquello práctico en cuya debida institución consiste la mayor parte de la suficiencia de vida de los ciudadanos en este mundo, y de cuyo mal establecimiento amenaza un mal común, ha de establecerse sólo por la universalidad de los ciudadanos; eso es la ley, luego a la universalidad de los ciudadanos pertenece exclusivamente su institución. La mayor de esta demostración es próxima a las por sí evidentes y se sitúa entre las verdades inmediatas que se pusieron en los caps. IV y V de esta Parte. Pues se juntaron los hombres en una mutua comunicación civil para su utilidad y para conseguir una suficiencia de vida y evitar lo contrario. Mas lo que toca a la conveniencia o inconveniencia de todos, por todos debe ser conocido y oído para que puedan alcanzar lo conveniente y rechazar lo opuesto. Tales son las leyes, como se asumía en la menor. Porque en ellas, bien establecidas, consiste gran parte de toda la común suficiencia de vida humana, y en las inicuas la servidumbre, la opresión y la miseria, intolerables para los ciudadanos, de lo que finalmente viene la ruina a la comunidad política.

§ 8. Todavía, como compendio y suma de las anteriores demostraciones: o la autoridad de dar leyes pertenece a la totalidad de los ciudadanos, como dijimos, o a uno solo o a pocos. No a uno solo, por lo que dijimos en el cap. XI de esta Parte y en la primera demostración que adujimos para ello; podría efectivamente por ignorancia o por malicia o por ambas cosas dar una ley mala, mirando más al propio provecho que al común, por lo que sería tiránica. Por la misma causa tampoco pertenece a unos pocos; podrían, en efecto, pecar al dar la ley lo mismo que antes, con la mirada puesta, no en el bien común, sino en el de pocos, como se echade ver en las oligarquías. Pertenece, pues, a la totalidad de los ciudadanos o a la parte prevalente, para lo que vale otra y contraria razón. Pues dado que todos los ciudadanos deben medirse con la ley en la proporción debida, y nadie a sabiendas se daña a sí mismo ni quiere para sí lo injusto, por ello todos, o los más, quieren la ley conveniente para la utilidad de todos los ciudadanos.

§ 9. Por las mismas razones queda demostrado que la aprobación, interpretación, suspensión de las leyes y las demás cosas propuestas en el parágrafo 3 de este capítulo pertenecen a sola la autoridad del único legislador. Y lo mismo habrá que admitir de todo aquello que se establece por elección. Porque el que tiene la autoridad primera de elegir, él mismo aprueba o reprueba, o bien aquél a quien él le otorgare el poder de elegir; si no la parte sería mayor que el todo, o al menos igual a él, si lo que fue establecido por el todo pudiese ella anularlo. El modo de reunirse para legislar será expuesto en el capítulo siguiente.

Objeciones y sus refutaciones. Una más amplia exposición del intento

b. El legislador efectivo o la valentior pars del pueblo.

En el primer Discurso de *Defensor pacis*, la interpretación de su relato general depende en gran medida qué se entiende por la "parte principal y valiente" de la ciudadanía a la que se otorgan todos los poderes legislativos y electivos. Algunos argumentan que hay suficiente evidencia textual para creer que el término anterior

se refiere no a un pequeño grupo de élite sino a la totalidad de los ciudadanos o a la inmensa mayoría de ellos. También argumentan que su gobierno imaginario reúne todas las condiciones necesarias que cualquier régimen político debe cumplir para que se lo caracterice como esencialmente democrático. Sin embargo, la identificación del *valentior pars* es difícil de precisar aunque el solo hecho de su repetida mención junto a “pueblo” y su asociación con los “prudentes” parece excluir a la mayoría del pueblo. En el *DP* los identifica como “los llamados prudentes, más que de la consideración de los de oficios mecánicos, los que se aplican a procurar con su trabajo las cosas necesarias para la vida” (DPI.12.2), siendo indudable que acá se apega a la opinión antipopular de Aristóteles que ya había citado anteriormente sobre que no es conveniente hacer sacerdotes ni al campesino ni al obrero manual (*Política* 1329a.28), cita que sigue a la consideración de Aristóteles de que “las propiedades deben estar en las manos de estas dos clases [militar y deliberativa-judicial] pues es necesario que tengan abundancia de recursos, y los ciudadanos son estos. La clase de los trabajadores manuales no participa de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea artesana de la virtud”. Pero en el *DM*:

“el poder y la autoridad para castigar a los gobernantes negligentes o que actúen indebidamente, con la imposición de una pena sobre sus bienes o su persona, pertenece sólo al legislador humano, como se demostró en los capítulos XV y XVIII de la Primera Parte. Y digo, además, que si tal castigo a los gobernantes fuera propio de alguna parte u oficio particular de la ciudad, no correspondería, de ninguna manera, a los sacerdotes, sino a los hombres sabios o ilustrados e incluso, mejor aún, a los herreros o a los peleteros y demás artesanos” (*DM* 2.7).

Marsilio primero menciona a los hombres sabios e ilustrados y después a los trabajadores por lo cual no cabría duda de que hay un orden de mérito: primero los hombres sabios e ilustrados y luego los trabajadores. Pero ese “mejor aún” parece cambiar el orden y poner primero a los trabajadores. Ver *DP* I.5.1 (*Política* VII.8, 1328b.2). Ver *DP* las partes necesarias de la ciudad. Ver...

El legislador no sólo dicta las leyes, es también quién *instituye* el régimen y *elige* a los gobernantes.

La *valentior pars* del pueblo es quién instituye “las reglas, leyes futuras y estamentos de lo justo, útil y nocivo, lo que toca a las cargas comunes y cosas semejantes, el buscarlas o descubrirlas y examinarlas” (I.13.8). Pero ¿quién y como se elige un gobernante.

c. La armata potentia.

El principio ya está en Azo de Bolonia (1150-1230): “La gente no está excluida [del ‘poder de hacer leyes’], sino simplemente los miembros individuales que componen el cuerpo del pueblo. En este sentido, la gente es similar al conocido ejemplo de Escipión. Escipión solo actuó para liberar a toda la *civitas*. Sin embargo, el pueblo no fue excluido de este acto... De hecho, es más cercano a la verdad decir que el pueblo en su conjunto actuó, mucho más que cualquier individuo en particular separado de los demás. Los individuos son excluidos por esta razón, pero no las personas consideradas como un todo [*universitas sive populus*]...”

Aunque el emperador tiene mayor poder que cualquier miembro individual del pueblo, no tiene mayor poder que el pueblo como totalidad”.²⁰

d. Fundamentos de iure y de facto de la soberanía del pueblo [cap. 13 1-7]

Fundamentos *de iure*.

- i. La multitud quiere la comunidad civil
- ii. Es superior tanto en virtud activa (prudencia) como en la acción, el hacer.
- iii. Y si no es superior en inventar, lo es en juzgar

De facto: Armas Si la capacidad coactiva la tiene sólo el príncipe y no el legislador, la *auctoritas* suprema del pueblo deviene abstracta porque se quedaría sin potencia; sin poder coactivo armado sería una entelequia, pura perfección sin potencia.²¹ Por eso Marsilio se preocupa de destacar que ...(I.14.8).

Uno de los grandes aportes de Marsilio de Padua es haber garantizado perfectamente la soberanía del pueblo estableciendo que la *armata potencia* del gobernante no puede ser mayor que la del pueblo (I.14.8).

La autoridad suprema, temporal y espiritual es el pueblo. La definición de la autoridad del pueblo (I.12, II.*passim* y III. 2 y 3) determina un nivel de autoridad semejante al de Juan de París (el consenso del pueblo “instituye” al régimen político y “elige” a sus ocupantes), es decir, el pueblo es la suprema *auctoritas* en el orden secular. Pero el pueblo no sólo tiene suprema autoridad sobre las cuestiones del orden temporal sino también sobre los más importantes temas del orden eclesiástico. Marsilio da un ejemplo muy importante como antecedente: Pedro “después de la pasión, resurrección y ascensión de Cristo a los cielos vino a Antioquía y allí fue hecho *obispo por el pueblo*” (DP I.19.7, subr. autor).

Respecto al orden secular:

1. Sólo el legislador humano único de una ciudad o reino, no el legislador humano fiel, puede: *legislar* (I.12); *elegir* un príncipe o cualquier oficio electivo y *confirmar y aprobar* sus actos (III.2.9, 10,); dispensar en las leyes humanas (III.2.8);
2. “En la ciudad o el reino ha de haber sólo un único principado supremo” (III.2.11).
3. “Con la ley humana y el juez, el de la tercera significación,²² han de regularse los actos humanos transeúntes que ceden en provecho o en daño de uno distinto del que los hace. A la cual jurisdicción coactiva han de someterse todos, seculares y clérigos” (II.8.9). Por ello, “los clérigos... son también ellos sujetos de la venganza o jurisdicción de los jueces... Siendo pues posible que un

²⁰ Azo, Lectura 44 [en C.1.14(17).12(11), *Soli Imperatori* §§51–2] y Azo, C.8.52(53).2, en Lee, 2016: 38. Este principio de la superior fuerza del pueblo, que Juan no incorpora, sí será expresamente dicho en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua.

²¹ En cierta forma, la *ἐντελέχεια*/entelékheia aristotélica se refiere a un cierto estado o tipo de existencia en el que una cosa está trabajando activamente en la perfección de sí misma pero sin potencia para la acción exterior, es el estado opuesto a la *energeia*.

²² “Se dice este nombre *juez* del príncipe o gobernante, y el nombre de *juicio* de la sentencia del gobernante cuya autoridad, en efecto, está precisamente en juzgar de lo justo y lo útil según las leyes o las costumbres y en dictar y ejecutar con la potencia coactiva las sentencias dadas por él mismo” (II.2.8).

- sacerdote sea... un transgresor de la ley humana, debe someterse al juicio de aquél... A quien pertenece la potestad coactiva de la ley humana sobre los transgresores de ella... es el príncipe de este mundo" (II.8.7).
4. "No le pertenece al obispo romano ni a otro obispo, sacerdote o cualquiera otro ministro sagrado, en cuanto tales, el cargo de gobierno coactivo sobre cualquier persona particular de cualquier condición que sea, comunidad o grupo como lo hemos demostrado en el capítulo 15 y en el 17 de esta Parte" (I.19.12). "A ningún obispo o presbítero o clérigo de cualquier clase pertenece la jurisdicción coactiva de ninguna cosa en este siglo" (II.11.1). "Al sacerdote y al obispo... no se le ha concedido por su legislador inmediato, a saber, Cristo, el castigar a nadie en este mundo" (II.9.3). "Cristo... se quiso excluir y se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa, del régimen o juicio coactivo cualquiera en este mundo" (II.4.4). Distinto ocurrió "en la Ley Antigua con Moisés, al cual Dios, con su mensaje dicho en palabras suyas y no por boca de hombre instituyó príncipe y juez coactivo de los judíos" (II.9.9). "Nadie puede ser forzado en este mundo con pena o suplicio a observar los preceptos de la ley evangélica, principalmente por un sacerdote" (II.9.7).
 5. "Por la doctrina *evangélica* o por su legislador no se prescribe que alguien sea coaccionado *en este mundo* para la observancia de aquellas cosas que en la ley se mandan a los hombres hacer u omitir", por lo cual "debe decirse doctrina, no ley" (II.9.3, subr. autor). Por ello, se es totalmente libre de: "observar los preceptos de ley divina" porque "no se manda en la ley evangélica que se fuerce a nadie por medio de pena o suplicio" (III.2.3). La ley evangélica no ha sido dada "para los actos contenciosos civiles... En modo alguno nos enseña cómo tenemos que contender o reivindicar en el juicio, aunque no lo prohíba" (II.9.12).

Los estrechos límites de la *potestas* eclesiástica. Si bien el principio de la suprema autoridad del pueblo tal como se fundamenta en la Dictio I, especialmente en el capítulo 12, es suficiente para des-autorizar cualquier otra pretensión de "soberanía" de cualquier otro actor, la explicación de la naturaleza y alcance del poder eclesiástico es desarrollado detalladamente en la Dictio II (3,5 veces más extensa que la parte I) y resumido parcialmente en la parte III, capítulo 2. A continuación resumimos su argumentación diferenciando primero los aspectos decisivos del poder secular y luego los principios específicos del poder eclesiástico, conteniendo ambas partes razones tanto filosóficas como teológicas. Parecería superfluo, para nosotros, toda la argumentación que se basa en la ley (mejor, dirá Marsilio, la doctrina) evangélica y mosaica habiendo sido ya establecida filosóficamente la autoridad suprema del pueblo y no del papa en la primera parte; sin embargo, el argumento teológico es el más importante en la coyuntura histórica de comienzos del siglo XIV porque es la crítica interna desde el propio cristianismo la que es decisiva para la lucha intelectual.

De las prescripciones sobre el alcance del poder temporal y los límites del eclesiástico vistos arriba, deviene una absoluta limitación de las autoridades y sacerdotes de la iglesia sobre todo poder que no sea el específicamente eclesiástico (poder de las llaves y ¿???). No obstante, Marsilio expresamente detalla aquellas

prohibiciones que constituyen las más importantes demandas de legitimación de poder de la Iglesia. Respecto al orden religioso, entonces,

1. El criterio de verdad cristiana no lo tiene el papa sino el concilio. "Sólo es cierta la divina o canónica Escritura y cualquier interpretación suya que de ella se deduce necesariamente hecha por el concilio común de los fieles, y creer en ella, si es debidamente propuesta a alguien, es necesario para alcanzar la bienaventuranza eterna... Definir los sentidos dudosos de la ley divina, sobre todo en los que se llaman artículos de la fe cristiana y en los demás que hay que creer de necesidad para la salud, pertenece solo al concilio general de los fieles o a su multitud o parte más prevalente, y ningún otro colegio parcial o persona particular, de cualquier condición que sea, tiene autoridad sobre tal definición dicha" (III.2.1-2).
2. Ningún poder de coacción, que no sea psíquico o moral, tienen los miembros de la iglesia, ni siquiera contra los grandes enemigos de la fe. "El juicio contra los *herejes*, cismáticos o cualesquiera de otro modo infieles, y el poder de castigar y someter a pena o suplicio temporal y de aplicarlo a una persona o grupo, no a otro, pertenece solo al gobernante, con la autoridad del legislador humano, no al presbítero o a obispo alguno" (II.10.8, subr. autor). Marsilio da una razón por la cual, aunque la herejía sea un tema religioso, el sacerdote no puede juzgar coactivamente: "también sería el orfebre juez coactivo y como gobernante respecto del falsificador de piezas esculpidas en oro, lo que sería bien absurdo; así, por lo mismo, el médico podría castigar a los que se conducen torpemente en el arte de la medicina; y *habría tanta abundancia de gobernantes como de oficios de la ciudad* contra los que se comete algún desacato" (II.10.8, subr. autor).
Pero el sacerdote debe ser convocado como experto: el gobernante con poder coactivo "debe usar y fiarse del juicio de los peritos... Así de los herejes o de otro modo infieles, debe juzgar el médico de las almas, es decir, el sacerdote bien entendido, debe juzgar según la primera significación de juicio, a saber, discerniendo entre la expresión o acto herético y el no herético" (II.10.9).
3. Por lo anterior, "no todo lo que en el Viejo Testamento o Ley judaica estuvo aconsejado o mandado guardar están igualmente obligados a guardar los cristianos fieles a Cristo: más aún, ciertas observaciones les están prohibidas, como lo tocante a ceremonias y ritos obligados bajo pena de perdición eterna" (II.9.10).
4. "De otro modo se relaciona la Escritura o la ley evangélica con los hombres en orden a su estado *en el otro mundo*, en el cual sólo y no en éste, serán sancionados con pena y suplicio los que la hubieren infringido durante la vida presente; y así le cuadra el nombre de ley propísimamente dicha" (II.9.3, subr. autor). "Cuando el hereje, el cismático, o el de otro modo infiel, o quienquiera sea transgresor de la ley evangélica, persiste en su crimen, será castigado por... Cristo que juzgará a los vivos y a los muertos o por morir, pero esto *en el siglo venidero* [juicio final, Mt 25], no en éste... Pero en el caso que por la ley humana estuviera prohibido al hereje o de otro modo infiel permanecer en la región, al que se le encontrare como tal, en cuanto transgresor de la ley humana, deberá ser sancionado en este mundo con la pena y suplicio en la misma ley" (II.10.2-3).

5. El legislador humano o el concilio general, debe conceder la autorización para que las decretales o decretos del pontífice romano (o de cualquier pontífice) sea obligatoria factibles de culpa o pena temporal o espiritual (III.2.7);
6. "Ningún mortal puede *dispensar* de los preceptos y prohibiciones de la ley evangélica" como tampoco "en las uniones conyugales o matrimoniales prohibidas por la ley divina". Pero solo el concilio general o el legislador humano fiel puede "*prohibir* dentro de lo que está permitido, obligando a la culpa o a la pena para el estado de la vida presente o futura" y puede "*dispensar* en las uniones conyugales o matrimoniales... prohibidas por la ley humana" (III.2.5 y 19)
7. Sólo el concilio general o el legislador humano fiel puede: declarar "cierta la divina o canónica Escritura y cualquier interpretación"; "definir los sentidos dudosos de la ley divina" (III.2.1 y 2);

Pura opinión religiosa de Marsilio de Padua.

1. Para la salud eterna sólo han de ser observados "los preceptos de la ley evangélica o los que se siguen de ella con necesidad o los que, según la recta razón, conviene hacer u omitir... no todos los de la Antigua Ley" (III.2.4);

e. Alcance del poder imperial.

El emperador no es el legislador universal, es el *defensor pacis*!!! Es el instrumento contra la causa de la discordia que impera en Europa, especialmente en Italia, el que viene a "extirpar" la peste. "En la ciudad o el reino ha de haber sólo un único principado supremo" (III.2.11). Es que hay **dos órdenes legales, dos legisladores inmediatos**

En este mundo el legislador inmediato es el pueblo (I.12), en el otro mundo el legislador inmediato es Cristo.

5. La potestas o iurisdictio constituida del príncipe (el gobernante).

Es muy claro Marsilio en definir que el gobierno (*principatus*) o el gobernante (*principans*) es un poder instituido por otro superior, el legislador:

"Una vez expuesta la causa eficiente de esta parte de la ciudad [el gobierno], nos cumple decir... la causa eficiente, instituyente y determinante de los otros oficios o partes de la ciudad. A la primera la llamamos legislador, a la segunda, como instrumental o ejecutiva, llamamos gobernante por la autoridad a ella concedida por el legislador... Porque aunque el legislador, como primera y apropiada causa, es quién ha de determinar por quiénes y cuáles oficios hayan de ejercitarse en la ciudad, la ejecución de los tales, como de las demás cosas legales, es la parte gobernante la que las prescribe y si es preciso las prohíbe" (I.15.4).

Si el legislador sanciona un gobierno democrático (buscar), el pueblo es también el gobernante. Pero aún si no lo hiciera, como el que puede lo más puede lo menos BUSCAR, también puede directamente intervenir en la ejecución de las leyes si así lo resuelve en Asamblea (buscar alguna cita, p. 66 u otras)

El sustantivo "poder" o "potestad" es una palabra abundantemente utilizada

en el *DP*, cuyo término remite a potestades seculares tanto como eclesiásticas,²³ y ya se ha visto su relación con autoridad. El príncipe tiene una autoridad delegada por el pueblo: ver cap. 14--- o también, “juzgar de lo justo y lo útil según las leyes y las costumbres y en dictar y ejecutar con potencia coactiva las sentencias dadas por él mismo” (II.2.8). ¿Y cuál es su poder?

De las cualidades o condiciones del príncipe perfecto. De donde también se deduce la materia conveniente, es decir, el sujeto de las leyes humanas.

[El príncipe o gobernante es] “la materia o el sujeto de dicha regla que denominamos ley. Pues ella es la parte gobernante a la que corresponde regular, según ley [del pueblo], los actos políticos y civiles de los hombres”, I.10.2.

PUEBLO (Legislador) ⇒ LEY ⇒ PRÍNCIPE (materia o sujeto de la ley).

De la causa eficiente de la mejor institución del principado y de las otras partes de la ciudad.²⁴

Para la elección del gobernante, en el caso de la monarquía electiva, Marsilio no es muy claro. Aparentemente propone procedimientos similares a los que canalizan la aprobación de la ley. La instauración de un príncipe electivo le corresponde a la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*). En la aplicación de este principio se pueden emplear procedimientos diversos que no deben afectar la naturaleza del consentimiento de los ciudadanos²². Su concepción sobre el origen del poder político supone la supremacía del pueblo, la Asamblea, y la ley sobre el monarca. Y funda el régimen en el consentimiento de los ciudadanos. Pero no olvidemos que la ciudadanía marsiliana no es concebida como un estatuto fundado en la igualdad de derechos políticos, sino en la participación en proporción a las diferencias entre los comunes y los miembros de la parte prevalente o *valentior pars*, salvo el caso excepcional de que se superen los obstáculos que la *valentior pars*, como ya vimos, normalmente suple. “Acaso sea la misma causa eficiente, la del gobierno y la del gobernante”, I.10.1.

Doble subordinación del príncipe, a las leyes y al pueblo. Marsilio no deja dudas de la subordinación del príncipe al pueblo y a las leyes (ver cap. XIV-XVIII (“De la corrección del príncipe y por qué causas, cómo y por quiénes debe ser castigado si es trasgresor de la ley”). Última referencia: el príncipe no debe hacer nada fuera de las leyes “sobre todo en lo dificultoso, sin el consentimiento de la

²³ En la primera parte del *DP* su uso es el siguiente para el poder secular: “la potestad coactiva del principado” (*principatum coactiva potestas*, 1.5); “si estuviera en su potestad transferir el principado” (*si in ipsius potestate foret principatum in quem vellet transferre*, 11.7); “quien de la potestad recibida” y otros más en el parágrafo (*qui de potestati sivi concessa*, I.11.8); “la potestad de imponer obediencia a la ley pertenece solo a aquel que tiene la potencia de coerción a sus transgresores” (*quoniam illius est potestas observacionis legum, cuius tantummodo est potencia transgressorum coactiva*, I.12.6) ; “potestad de legislar” (*legumclacionis potestas*, 13.5); “la potestad eficiente de instituir el principado o de su elección” (*potestatem factivam institutionis principatus seu electionis*, 14.2); “la potestad coactiva” (*coactivam potestatem*, 14.8); “potencia coactiva” (*potenciam coactivam*, 18.1); “la potestad eficiente de instituir el gobierno” (*potestatem factivam institutionis principatus*, 15.2); “la autoridad o potestad de realizar juicios civiles” (*auctoritatem quoque seu potestatem...*, 15.7); “la potestad efectiva de esa autoridad” (*auctoritatis potestate factiva*, 19.6); “el poder de dar y transferir los principados” (*principatus dandi et transferendi potestatem*, 19.11).

multitud sometida o del legislador, ni provocar a la multitud ni al legislador, porque en la expresa voluntad de éste estriba la *auctoritas* del principado". "La comunidad sometida o cualquier individuo de ella... habrá de mirar a que el gobernante o cualquiera otro de la comunidad no imponga su arbitrio en el juzgar o hacer alguna otra cosa contra o al margen de las leyes" (III.3).

6. Trabajo, propiedad y potestas legislativa

Marsilio de Padua se basa en el corazón de la propuesta política de Juan de París, pero respecto al concepto de propiedad, por el contrario, sigue en el derecho romano: "los bienes que no son de nadie son concedidos al que los ocupa" (DP II.14.18). Cfr. Coleman, J. (1983), "Medieval Discussions of Property: "Ratio" and "Dominium" According to John of Paris and Marsilius of Padua", *History of Political Thought*, Vol. 4, No. 2 (Summer 1983), 209-228.

7. El mejor régimen político

El principio de suprema autoridad del pueblo (la causa eficiente de la ley, I.12) se reduce a uno solo: el régimen político legítimo es uno solo, es una especie de *politeia* o *res publica*, régimen cuya autoridad suprema (el pueblo) designa por elección a un gobernante subordinado, figura para la cual Marsilio recrea la tipología aristotélica de los regímenes políticos rectos: monarquía, aristocracia y *politeia* (I.8). Es decir, a la cuestión política central de la diversidad de posibilidades de poderes supremos (uno, pocos, la mayoría) la desplaza de su único lugar verdadero, la *auctoritas* (en el lenguaje teológico-político medieval el poder supremo, lo que en términos de Aristóteles es el tema del *kurios*, del *kratos* o del *arkhé*),²⁵ a la *potestas*, del poder constituyente al poder constituido, un lugar equívoco.

El mejor gobierno (principatus). Respecto al gobierno instituido por el pueblo, allí sí Marsilio distingue varios tipos de gobiernos templados (no viciados) y entre ellas sostiene la superioridad y eminencia de la monarquía regia (*monarchia regale*) en su modalidad "electiva", que es aquel régimen que además de cumplir el requisito básico de ser un gobierno unipersonal que realiza el bien común, está regulado por la ley, cuenta con el consentimiento de los ciudadanos y, en fin, elige el pueblo al titular del poder soberano (I.9).

²⁵ Los tres términos son usados en *Política*, pero aunque *kurios* generalmente refiere a un poder superior a *kratos* y *arkhé*, Aristóteles no distingue los dos niveles de autoridad que la tradición teológica-política eclesial medieval diferenció sistemáticamente: la *auctoritas* como principio de poder superior a la *potestas*.

Segunda parte. EL PLAN POLÍTICO: CONTRA LA PESTE, POR LA PAZ

Sea en el *Defensor Pacis* (1324) o el *Defensor minor* (1341), sea en el opúsculo sobre *La transferencia del imperio* (1324-26), Marsilio de Padua “se propone la exaltación de imperio y la humillación del pontificado” (Cipolla, 1892: 53).

1. El llamado antipapal: buscar la paz y rechazar la contraria discordia.

Marsilio empieza definiendo el reino (I.2), igual que Juan de París. Pero Juan vivía en un reino... Marsilio militaba para un emperador... Recién en el capítulo I.12 define a la causa eficiente, el legislador.

A Marsilio además de filósofo político hay que considerarlo, a diferencia de Juan de París, como un ciudadano político que en la grieta del medioevo entre el imperio y el papado elige alinearse contra el papado, seguramente porque consideró que entre la lucha de su ciudad natal, Padua, por independizarse del poder imperial y la lucha de Italia por recobrar la tranquilidad que la perversa pretensión papal de la *plenitudo potestatis* transformó en discordia, prefiere enrolarse en esta última lucha, para lo cual elige al emperador como el sujeto del combate contra la “peste”. Esto puede explicar no solo que haya dejado París para participar de la corte del rey Luis IV de Bavaria, sino también la interdicción papal así como su participación en la entronización del antipapal Nicolás V. Marsilio es muy probable que tuviera aspiraciones políticas (cfr. Moreno-Riaño y Nederman, 2012, Introducción y capítulos 1a 3). Para George Garnett (2006), Marsilio no es republicano sino un imperialista al leal servicio de Luis IV reclamante del título y cuyo *Defensor Pacis* lejos de ser un secular libro de teoría política es una polémica antipapal. Pero para Michael Sweeney, Marsilio es primero y principalmente un teólogo y secundariamente un filósofo político (2012) y para Roberto Lambertini (2012) la cuestión de la pobreza meritosa es la piedra angular de interpretación sobre la obra eclesiológica de Marsilio. El presente trabajo, como se ha expuesto anteriormente, defiende una tesis contraria, la visión de que Marsilio es un teórico del poder constituyente del pueblo y que su militancia no es pro-imperial sino antipapal, considerando al emperador sólo un instrumento de una tarea en dos tiempos que primero debe extirpar el mal para construir el bien. Sí estamos de acuerdo en descartar algunos de los objetivos del ataque de Garnett: no creemos que Marsilio sea un adelantado a su tiempo como el primer teórico político secular, el primer pensador posclásico que abrazó el republicanismo y un precursor escolástico de los humanistas cívicos del renacimiento. La cuestión es importante ya sea que se ponga el foco en los temas de uno o de otro reino, en la teología o la filosofía, porque elucidando el corazón de un texto se pueden comprender contradicciones o lagunas que muchas veces no lo son. No es una cuestión fácil, y un ejemplo es Juan de París quién en *De potestate regia et papale* discute explícitamente *contra* los teólogos, pero un año después llegará a ser magister regente de teología en la Universidad de París. En nuestro trabajo sobre la filosofía política de Marsilio, rige primero la letra y el sentido de la misma, pero las cuestiones de la vida generalmente dan pistas sobre cuestiones donde el texto no es claro.

Respecto al texto, algunos han dicho que es un “llamado a la acción” (Cary Nederman y Dolf Stemberger por ejemplo), subrayando su carácter político.

Coincidimos que es un libro con una intencionalidad preponderantemente política pero podría discutirse si es un llamado a la acción, porque cuando termina el *DP* en 1324 la acción ya estaba iniciada, o un llamado a *sumarse* a la acción contra la pretensión papal de *plenitudo potestatis* que se había manifestado, nuevamente, en 1322 cuando el papa no solo desconoce a Luis IV de Baviera como emperador (luego de haber ganado la batalla a su Federico de Habsburgo, aunque no reconocido por Leopoldo de Habsburgo) sino que reclama su *derecho a disponer del Imperio en vacancia*. Pero si tomamos su adhesión a los gibelinos, aproximadamente en 1319, anterior al *casus belli* del conflicto, podemos definir al *DP* como una expresión intelectual de su ya iniciada acción política.

Marsilio dice que su objetivo es “poner en claro esta singular causa de la contienda” [*litis*] porque la lucha ya había comenzado y tenía un claro sujeto, el emperador Luis de Bavaria. Marsilio sólo pretende “poner al descubierto”, “quitar el velo que la oculta [para que] pueda ser fácilmente eliminada de los reinos y de todas las comunidades civiles”, “impugnar”, la “peste” [*pestis*] que significan los papas que pretenden la *plenitudo potestatis*, para colaborar en “derribar”, “ponerle remedio” pero mirándolo a Luis “como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término” (*DP*.I.1). Y para tal obra el también se compromete personalmente “,” primero con la doctrina y luego consiguientemente con la obra exterior tanto como me sea posible, arrojar esta peste de los hermanos fieles de Cristo” (I.19.13). El *Defensor Pacis* es, ante todo, un libro político de apoyo a la lucha del emperador en contra del papa pero con una avanzada argumentación que fundamenta la lucha basada tanto en la filosofía política como en la teología cristiana. Pero que sea un libro de llamado o de apoyo a la *praxis* política no significa que no se pueda leer bajo un registro tanto filosófico como teológico.

El *Defensor Pacis* hace un llamado²⁶ a la acción, ya sea para incoarla, continuarla o invitando a sumarse, no hay ninguna duda. Marsilio aclara en el título del primer capítulo que allí va a definir “la intención sumaria” del libro y “la razón del intento”. Sobre lo primero, deja en claro que su libro va a tratar sobre la tranquilidad (*tranquillitas*) de los pueblos, o sea, de “la tranquilidad o paz de los regímenes civiles” porque ha sido trastocada por la “depravación del régimen civil” producida por la discordia y pelea que deviene de una perversa pretensión. En el capítulo introductorio explica una cierta *situación*:

“A todo reino ha de ser deseable la tranquilidad... Pero... de la discordia contraria a la tranquilidad sobrevendrán al régimen civil o reino cualquiera resultados e inconvenientes pésimos... Son muchas las causas originarias... pero hay sin embargo, fuera de ellas una singular y muy oculta... una cierta opinión perversa...” (*DP* I.1-3)

Esta situación es especialmente evidente “como se puede bien ver y es a todos patente en el reino itálico” donde surgida la discordia y la pelea hoy se ve sometido a innumerables trabajos y conflictos, “vejado su reino y sometido al imperio de naciones extrañas y enemigas”, “tan desgarrado por todas partes como disuelto” y donde cualquiera puede entrar y ocuparlo, sufriendo los autóctonos “el yugo duro de las tiranías y de tal manera se convirtieron en los más infelices entre los demás que viven civilmente”, y su patronímico “se ha vuelto en baldón

²⁶ El llamado de Jesús a seguirlo está en Mt 4: 18-21 y varios otros lugares del Nuevo Testamento.

de ignominia y es escarnecido por las otras naciones” (lacerante descripción que sólo será empeorada en el capítulo 26 del *Príncipe* de Maquiavelo, dos siglos después). Hay una causa originaria contraria a esa tranquilidad, “una singular y muy oculta... una cierta opinión perversa... la singular causa de las contiendas... una peste” que, posteriormente aclarará, es el obispo de Roma, el papa, especialmente a través de su pretensión de *plenitudo potestatis*.²⁷

De esta situación general de discordia, que ha afectado especialmente a Italia pero que se extiende a toda la cristiandad, Marsilio, extrae una *intencione*:

“Enseñar la verdad con la cual la sobredicha *peste* de los regímenes civiles puede *caer*... pues de otra manera no se quebrantará completamente esta malicia común enemiga del género humano... si antes no se pone al descubierto y se impugna la maldad de su causa o raíz. Porque por este camino y no por otro puede abrirse paso franco al poder coactivo de los príncipes para *derribar* finalmente a los perversos fautores y pertinaces defensores de esta maldad” (*ibid.*: I.5, subr. autor).

Y de este objetivo final a derrotar, Marsilio, de entre todos los príncipes que pueden encarar esta tarea, destaca uno principal al que mira como:

“singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de romanos, a quién por la antigüedad de la sangre y herencia y no menos por la singular y heroica condición y preclara virtud se le ha impreso un celo de *extirpar* las herejías, de defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, *extinguir* las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera” (*DP* I.1.6, subr. autor).

Entonces, Marsilio deja en claro al sujeto principal y al secundario de la *intencio*. Primero identifica al actor en que en él pone la bandera de la purificación, el emperador y luego él mismo Marsilio se declara partícipe a través de “enseñar la verdad” sobre la peste, siendo su propósito “con ayuda de Dios, poner en claro esta singular causa de la contienda” (I.1.5 y 7) pero también comprometiéndose no sólo con exponer la doctrina sino con su propia *praxis*:

“el obispo romano [que pretende] el cargo de gobierno coactivo sobre cualquier persona particular de cualquier condición que sea, comunidad o grupo... Parte perniciosa, enemiga total de la paz humana y su felicidad [que] puede inficionar en grado máximo, por el mismo vicio de la raíz corrompida... [dado lo cual] me propongo, primero con la doctrina, y luego consiguientemente con la obra exterior a mi posible, arrojar esta peste de los hermanos fieles de Cristo” (*DP*, I.19.13, final del Dictio I).

Parece claro entonces que el libro es un tratado político-filosófico con un

²⁷“Una causa excepcional de intranquilidad y discordia de las ciudades o los reinos... [que] obstaculizando de continuo la acción del gobernante, ya de mucho tiempo antes, y más ahora en el reino de Italia, al mismo le privó y le priva de la paz y la tranquilidad y lo demás que de ellas se sigue y de los provechos mencionados, le atormentó y le atormenta con toda desazón y le acarrea y le cubre con toda suerte de miseria e iniquidad... Por razón de que este don o privilegio [la donación de Constantino] no es tan claro... los más recientes obispos de los romanos se atribuyeron esta jurisdicción coactiva universal del orbe bajo otro título que comprende todos, a saber, el título de la *plenitudine potestatis*” (*DP* I.19.3,4,9)

claro enemigo de la tranquilidad del pueblo a “extirpar” y “extinguir”. Esto despeja cualquier duda de que el *Defensor Pacis* es una obra “militante por excelencia” como G. Briguglia considera al *Defensor minor*, a la *Translatio imperii* y otras obras de la última producción de Marsilio en defensa de la pretensión matrimonial del emperador.²⁸

En la *Dictio III* Marsilio resume y redondea la idea del libro. Podríamos decir, siguiendo la fórmula del derecho romano que en el capítulo 1 presenta la hipótesis del trabajo (*intentio*) y remite a los principales capítulos de la primera y segunda parte que la demuestran (*demonstratio*), así como avisa que le seguirán las conclusiones del trabajo. La hipótesis del trabajo presenta la “causa” de una “peste”:²⁹

“Hemos asignado la causa que se da para la discordia e intranquilidad de algunos reinos y comunidades civiles [la peste] y que se dará para los demás si no se remedia la idea, el deseo y el empeño con que el obispo romano y el grupo de sus clérigos tienden a apoderarse de cada uno de los principados y a poseer los bienes temporales hasta lo superfluo. El supremo de todos los cuales se empeña el mencionado obispo en reivindicar para sí, principalmente en virtud de la plenitud de potestad, dice él, concedida por el mismo Cristo en la persona del bienaventurado Pedro” (III.1).

La peste es la discordia e intranquilidad que produce el obispo romano y quienes lo acompañan por tender a apoderarse de los principados y de los bienes

2. Delimitación del poder eclesiástico

Los prelados de la Iglesia atienden a la edificación y servicio espiritual de los súbditos (*Defensor minor*, c. IV (cf., Mt 28, 19-20); *Breviloquium*, l. II, c. 5), a través de la exhortación y la argumentación, es decir, de carácter edificativo, doctrinal u organizativo (*Defensor minor*, c. IV; *Breviloquium*, l. VI, c. 2.), y siempre atendiendo a lo que es justo (*Breviloquium*, l. II, c. 6 y 18.) y lícito (*Ibid.*, l. II, c. 21). Al ‘poder de las llaves’, que el sucesor de la cátedra de Pedro hereda “únicamente les competía pronunciar el derecho o ley divina, no descubrirla, promulgarla o coaccionar mediante ella (*Defensor minor*, c. I y IV (cf., Jn 18, 36); *Defensor pacis*, Ia, c. XII y XIII; IIa, c. IV, V, VIII y IX), sino atender a la expulsión de la culpa, la restitución de la gracia y la remisión de la deuda de la eterna condenación (*Defensor pacis*, IIa, c. VI, § 6 (cf., Is 43, 25); *Breviloquium*, l. IV, c. 1)”,³⁰ (cfr. *Defensor pacis*, IIa, c. VI y VII).

A partir de una profunda comprensión cristiana de la historia como un proceso ordenado providencialmente, Marsilio atribuye gran importancia a la conversión del emperador Constantino, como el momento en que la iglesia fundada por Cristo y el Imperio Romano comenzaron a fusionarse. Marsilio de Padua, tanto como Guillermo de Ockham negaron la *plenitudo potestatis* del vicario de Cristo, lo

²⁸*Forma divorcii matrimonialis, Forma dispensacionis, Tractatus consultacionis*. Briguglia (2012) nota que en el *Defensor Minor* Marsilio incorpora un tema político y eclesiológico nuevo, esto es, la reconstrucción de la unidad eclesiástica entre griegos y latinos.

²⁹La causa es mencionada en el primer capítulo del libro, pero recién identificada al final del primer discurso, cap. 19.

³⁰ Enríquez Sánchez, José María (2015), *Formas de inobediencia Del derecho de resistencia a la resistencia constitucional*, tesis de doctorado, Universidad de Salamanca, 24-26.

que implicaba que el poder del Papa (y otros prelados de la Iglesia) es limitado (*Defensor minor*, c. I, III y XI (cf., Mt 28, 18); *Defensor pacis*, IIa, c. XV-XXX y *Breviloquium*, l. II, c.3.): “ningún apóstol ni hombre ha sucedido ni puede suceder a Cristo en cuanto Dios ni en cuanto Dios y hombres juntos; y en estos dos modos le había dado Dios a Cristo todo poder en el cielo y en la tierra, es decir, una plenitud de poder acorde sólo con su divinidad. Por consiguiente, esta plenitud de poder no puede ni pudo corresponder a ningún apóstol sucesor, puesto que ninguno de ellos tuvo ni tiene ambas naturalezas, humana y divina, en una sola persona” (*Defensor minor*, c. XI). La delimitación de funciones implica la absoluta imposibilidad de poder secular, no solo legislativo (*Breviloquium*, l. II, c. 6 (cf., Mt 24, 45; 1Cor 4, 1 y 1Pe 5, 3) ni ejecutivo sino jurisdiccional sobre los propios miembros de la iglesia; ni involucrarse en negocios seculares (*Defensor minor*, c. II (cf., 1 Cor 6, 4 y 2 Tim 2, 4); *Breviloquium*, l. II, c. 7 (cf., 2 Tim 2, 4)).

Guillermo de Ockham hablaría incluso de “absurdos heréticos”, para evidenciar el sentido general y sin excepción que los Papas han querido sacar de este texto (*Breviloquium*, l. II, c. 14 y l. VI, c. 1). El Papa no tiene autoridad para elegir o confirmar al emperador (*Breviloquium*, libro III, c. 1 y 16), negar obediencia (*Ibid.*, *Breviloquium*, l. II, c. 16 (cf., Mt 22, 21; Rom 13; 1Cor 6; Ef 6; Col 4; 1Tim 6; Tit 2-3 y 1Pe 5)), imponerse coactivamente sobre el mismo (*Ibid.*, *Breviloquium*, l. V, c. 2) o deponerle (*Ibid.*, *Breviloquium*, l. II, c. 10 y l. VI, c. 2), sino que esto atañe al pueblo: “En efecto, el poder y la autoridad para castigar a los gobernantes negligentes o que actúen indebidamente, con la imposición de una pena sobre sus bienes o su persona, pertenece sólo al legislador humano” (*Defensor pacis*, Ia, c. XII, § 3 y IIa, c. IV y V (cf., Mt 22, 21; Rm 13, 1-2 y 1 Pe 2, 13-15); *Breviloquium*, l. III, c. 2 (cf., Gn 14, 22-23; 15, 13-18; Dt 2, 4-5; 2, 9. 18-19; Esd 1, 2; Is 45, 1.3; Dn 2, 37; 5, 18; 1 Cor 19; Tob 2, 13), c. 8 y 11; *íd.*, l. IV, c. 6 y 10). [...]. Y digo, además, que si tal castigo a los gobernantes fuera propio de alguna parte u oficio particular de la ciudad, no correspondería, de ninguna manera, a los sacerdotes, sino a los hombres sabios o ilustrados e incluso, aún mejor, a los herreros o a los peleteros y demás artesanos. En efecto, a estos no les está prohibido por la razón o por la ley humana, ni por la Sagrada Escritura, por consejo o por precepto, implicarse en actos civiles o de este mundo» (*Defensor minor*, c. III y *Defensor pacis*, Ia, c. XV y XVIII). Con lo que afirman estos autores que fuera de la Iglesia hay verdadera jurisdicción (*Breviloquium*, l. III, c. 12), y no solamente permitida por el Papa (*Defensor minor*, c. XII; *Breviloquium*, l. III, c. 2, 13 y 16; *íd.*, l. V, c. 2), sino que ésta procede del pueblo (*Defensor minor*, c. I y *Defensor pacis*, Ia, c. XII.3; *Breviloquium*, l. III, c. 8, 9 y 11; *íd.*, l. IV, c. 3 y 6): «El supremo legislador humano, sobre todo desde los tiempos de Cristo hasta nuestros días, y puede que incluso un poco antes, es y debe ser el conjunto de los hombres que deben someterse a los preceptos coactivos de la ley, o su parte prevalente en cada región o provincia» (*Defensor minor*, c. XII), lo que recuerda el principio q.o.t. Al pueblo, deben estar sometidos todos los estamentos, incluido el eclesiástico.

2. Excurso. La pobreza evangélica.

Los puntos de vista desde el cual analizar a Marsilio se alinean sobre dos miradas opuestas. Frente a quienes lo consideran lo que hoy llamaríamos un “intelectual orgánico” del emperador, Michael Sweeney (2012), sostiene que Marsilio es

primero y principalmente un teólogo y secundariamente un filósofo político. Sin embargo, el *Defensor Pacis* es, primero, un texto político que invita a la acción y cuyo fundamento último de la acción contra la pretensión de la plenitud de potestad es de la filosofía política: el supremo legislador es el pueblo. Si se saca esta proposición, todas las otras proposiciones y sus argumentos se caen. En esta línea, para Roberto Lambertini (2012) la cuestión de la pobreza meritoria es la piedra angular de interpretación sobre la obra eclesiológica de Marsilio

La influencia de los Fraticelli, un grupo de curas franciscanos que se opone a las riquezas de la vida religiosa a través de la defensa del modo de vida pobre, de la "pobreza evangélica", se aprecia claramente en los capítulos XI al XIV de la segunda parte.

Estos capítulos completan la controversia contra el reclamo de derechos (dominio, administración, jurisdicción) de la iglesia y/o el papa sobre las cosas, personas y gobiernos: "la iglesia no posee reinos, tierras y riqueza temporal" (Simpson, 10). Marsilio se apoya en Bonagratia de Bérghamo (el representante oficial de la Orden Franciscana ante la Curia) en "muchos de los argumentos para probar que la iglesia no debería poseer bienes temporales para su beneficio... [y que] la iglesia mantiene posesiones" (Simpson, 10), exployados en II.11-14.

Los argumentos sobre el imperativo del "estado de pobreza" para el orden espiritual de la iglesia es uno de los principales argumentos que sustentan no sólo la estricta separación de los dos órdenes sino el establecimiento de una regla, la pobreza, que desbarata totalmente cualquier intento de la iglesia de alcanzar todo instrumento de poder que no sea el espiritual, no sólo de poder armado sino de poder económico que le permita ejercer no sólo su específica capacidad de coacción psíquica sino también la coacción física o económica.

"Cristo distinguió el oficio de los presbíteros y de los obispos del oficio de los príncipes... Había venido a este mundo a enseñar la humildad y el desprecio de este mundo como camino del mérito para la salud eterna... enseñarnos a nacer en suma humildad y menosprecio del mundo o pobreza... *Si quieres ser perfecto, como dice Mateo, todo lo que tienes véndelo y dalo a los pobres... Todo aquél de vosotros que no renuncie a cuanto posee no puede ser mi discípulo*" (II.11.2).

El ataque a la Iglesia por hacer todo lo contrario al imperativo de pobreza es implacable:

"con que conciencia delante de Dios... mediante el hurto o rapiña de los bienes temporales que han sido donados o legados por los fieles piadosos y destinados a la sustentación de los predicadores del evangelio y de los otros pobres, entregan las mayores sumas que pueden de dinero, dándolo en vida o legándolo para después de su muerte a los que no lo necesitan, a sus deudos unidos a ellos por lazos de la carne o a otros cualesquiera, despojando de esos bienes, sin ninguna duda, a los pobres... Consumen en tantas cosas superfluas los bienes de los pobres en caballos, en familiares, en banquetes y en las demás vanidades y placeres manifiestos u ocultos... Se pierden por el ansia de placeres, vanidades, bienes temporales y principados de este siglo y lo persiguen con toda su alma y lo arrebatan no conforme a derecho sino con injusticia oculta y manifiesta... Pedro es aquél del que no sabemos que marchara alguna vez en procesión, adornado de piedras

preciosas o con vestidos de seda ni cubierto de oro, ni portado en caballo blanco, ni escoltado por soldados ni rodeado de brillante cortejo de lacayos” (II.11.4 y 6).

En 1294, los franciscanos se habían escindido en dos órdenes: los “conventuales” que admitían la propiedad común, a saber los ingresos y los bienes inmobiliarios y los “fraticelli” (o “ermitaños pobres” o “espirituales”) que la recusaban.

Los fraticelli se entusiasmaban con los sueños apocalípticos de Olivi y de Casale, salidos de las herejías de Joaquín de Fiore. Según Joaquín de Fiore, retomado por los fraticelli, la era de la Iglesia estaba terminada. Con el fin de la Iglesia comenzaba la era del Espíritu Santo. La Iglesia era la gran prostituta, librada a los placeres de la carne, el orgullo, y la avaricia: los fraticelli, representaban la nueva Iglesia, casta, humilde y, sobre todo, absolutamente pobre. Juan XXII los reprendió severamente: “El primer error que sale de su laboratorio colmado de tinieblas inventa dos Iglesias, la una carnal, agobiada por las riquezas, desbordando de riquezas y manchada de fechorías, sobre la cual reinan, dicen ellos, el pontífice romano y los prelados inferiores; la otra espiritual, pura por su frugalidad, ornada de virtudes, ceñida por la pobreza, en la cual ellos se encuentran solos con sus pares, y la cual presiden ellos mismos por el mérito de una vida espiritual, si vamos a dar crédito a sus mentiras” (Constitución *Gloriosam Ecclesiam*, enero 23 de 1318).

Identificando su regla y su interpretación con el Evangelio mismo, los fraticelli rehusaron reunificar su orden con los conventuales (exigida por Clemente V y por Juan XXII). Cuando Juan XXII demanda algunos cambios a su regla monástica, le declaran enemigo del Evangelio y privado de toda autoridad. El papa condena muchas proposiciones absurdas de los fraticelli (constitución *Gloriosam Ecclesiam*, enero 23 de 1318), lo que le valió un odio tenaz de su parte. Por su bula *Cum inter non nullos* del 12 de noviembre de 1323, el papa condena especialmente como herética la opinión según la cual Cristo y los apóstoles no habrían poseído nada, sea individualmente, sea en común. Buen número de franciscanos se rebelaron abiertamente. Se refugiaron en la corte de Luis de Baviera, que estaba en lucha con la Santa Sede. Desde allí inundaron Europa de panfletos contra quién ellos llamaban desdeñosamente “Juan de Cahors”, porque lo consideraban como caído del soberano pontificado en razón de su (supuesta) “herejía”.

Concluyendo esta segunda parte, podemos considerar a Marsilio como un militante imperialista pero un imperio de base electiva popular,³¹ y como un teólogo cristiano de profundas creencias sobre la pobreza evangélica (esto concilia *Dictio I* y *Dictio II*).

³¹ Briguglia (2012) sugiere que en el *De translatione* Marsilio se interesa en la transferencia pero solo en tanto podría ser reconstruida y reformada bajo el modelo político desplegado en el *Defensor Pacis*.

CONCLUSIONES

1. Como se ha dicho de Juan de París, Marsilio “is not... setting out some new and revolutionary democratic doctrine, but is rather expressing, even if in rather drastic and unqualified terms, the normal judgment and practice of the Middle Ages: he represents not the beginning of some modern and revolutionary doctrine, but the assertion of traditional principles” (Carlyle 6: 9).
2. Dada la *intentio* central del texto --la exposición de los fundamentos filosóficos y teológicos que invalidan cualquier pretensión hierocrática, puesta como aporte intelectual a la lucha contra la pestífera pretensión papal— las *tesis* centrales, que apuntan a la *intentio* central, son las filosófico-teológicas del pueblo como el único legislador y el príncipe secular como el único gobernante, y la tesis teológica del estado de pobreza como el único legítimo del sacerdocio.
 - a. La *auctoritas* suprema del pueblo es la tesis central del DP: niega de raíz la *plenitudo potestatis* del papa (y también del emperador, por si lo quisiera) por lo cual su filosofía política es el corazón del libro porque des-legitima todo *principio* de autoridad y poder distinto al del pueblo.
 - b. Sostener el estado de pobreza como el propio del sacerdocio implica des-armar toda *construcción* de poder (militar o económico) que no sea la autoridad sacerdotal de las llaves y las potestades que de allí derivan.
3. El esquema de poder es el siguiente: Pueblo \Rightarrow Leyes \Rightarrow Gobierno. El pueblo es quién dicta las “reglas, leyes futuras y estatutos de lo justo, útil y nocivo, lo que toca a las cargas comunes y cosas semejantes” (I.13.8) y entre ellas el tipo de gobierno y el gobernante.
4. Tanto el pueblo como el gobierno deben tener potencia armada, el segundo para hacer cumplir los mandatos de la ley y el primero para que no se cuestione su autoridad suprema. Por eso, la *armata potencia* del príncipe es dispuesta por el pueblo y debe ser mayor que la de cualquier particular pero menor a la del pueblo (I.14.18). Las maneras de pensar esto son múltiples en la Edad Media: una milicia del pueblo y una “policía” del príncipe.
5. La Dictio II, “De los tres impedimentos o modos de contradecir a las verdades contenidas en la primera parte; del sentido y alcance de los temas que se han de tratar y del modo de proceder”, confirma con razones basadas en la revelación de Cristo y los hechos de los apóstoles lo expuesto en la primera con la pura razón: no posee el sacerdocio ninguna potestad coactiva en lo temporal sino que sólo hay una autoridad, la del gobierno que emana de la ley con la que gobierna y que es dada por todos. No hay ningún fundamento para el reclamo papal de plenitudo potestatis que, además, quiebran la tranquilidad de la comunidad civil. Propone una reestructuración completa de la Iglesia. Primero, son varones eclesiásticos todos los fieles cristianos, tanto los sacerdotes como los no sacerdotes; segundo, repite su esquema del pueblo como fuente de toda autoridad en la iglesia: de la misma manera como la comunidad civil es instituida por el legislador humano, la Iglesia es instituida por la universalidad de los fieles: excomulgar, elegir y aprobar a los sacerdotes, aclarar los sentidos dudosos de las sagradas escrituras a través de un concilio

general, nombrar dicho concilio, y elegir, corregir o suspender al Papa; tercero, el modo de ejercer la máxima autoridad es a través del Concilio General, que es guiado por el Espíritu Santo, y con respecto a los artículos dudosos de la fe, sus decisiones son infalibles, y creer en ellas es necesario para la salvación eterna; cuarto, el Papa se convierte en un simple ejecutor de las determinaciones de la comunidad de fieles y presidir el concilio de los fieles como doctor y maestro de la fe; quinto, la comunidad de ciudadanos es caracterizada por poseer un poder coactivo, la de los fieles no, por eso el juzgamiento de quién es considerado hereje corresponde al poder temporal si se transgrede la ley humana y corresponde a Cristo si lo son de la ley divina; sexto, ; la Iglesia es una institución humana, no una comunidad civil que tenga alguna función equivalente al gobierno civil.

Anexo. La opinión de la Iglesia

La enciclopedia católica, *New Advent* opina que “contrariamente a lo que afirman varios autores, no era más que un laico y no religioso ni legítimo arzobispo de Milán, aunque era canónigo de su ciudad natal. Sirvió al principio en el ejército del emperador, y después de las salas, siguiendo el consejo de Mussato, comenzó los estudios de medicina en la Universidad de Padua. Para completar sus estudios de medicina se trasladó a París, y antes del 25 de diciembre de 1312, se convirtió en rector de la universidad allí. Un poco más tarde fue a Aviñón y obtuvo de Juan XXII cartas que lo nombraban para una de las canonías de la Iglesia de Padua (Reg. Vat., A. I, p. 2, n. 1714). Fue en este momento que Luis de Baviera estaba a punto de reabrir contra el Papa las luchas de Felipe el Bel contra Bonifacio VIII. Juan XXII acababa de denunciar a Luis como partidario de los herejes, lo excomulgó y le ordenó que dejara de administrar los asuntos del Imperio en un plazo de tres meses. El emperador estaba buscando ayuda, y Marsilio, que ahora había comenzado el estudio de la teología, se unió a Jean de Jandun, canónigo de Senlis, para ofrecerle su ayuda. Juntos compusieron el ‘Defensor pacis’ en París y, hacia 1326, partiendo hacia Alemania, presentaron su obra al emperador. Se hicieron sus amigos íntimos y en varias ocasiones le expusieron sus enseñanzas. ¿Cuáles eran las doctrinas de estos dos médicos parisinos, cuya misma audacia asombró al principio a Luis de Baviera? Recordaron las teorías más descabelladas de los legistas de Philippe le Bel y teólogos cesarios como Guillaume Durand y el dominico Juan de París. Las enseñanzas de estos últimos mencionados habían sido propuestas con vacilaciones, restricciones y moderación de lenguaje que no encontraron ningún favor ante la rigurosa lógica de Marsilio de Padua”.

“Abandonó por completo la antigua concepción teocrática de la sociedad. Dios, es cierto, siguió siendo la fuente última de todo poder, pero surgió inmediatamente del pueblo, que además tenía el poder de legislar. La ley era la expresión, no de la voluntad del príncipe... sino de la voluntad del pueblo, que, con la voz de la mayoría, podía promulgarla, interpretarla, modificarla, suspenderla y abrogarla a voluntad. El jefe electo de la nación poseía sólo una autoridad secundaria, instrumental y ejecutiva”

“En la Iglesia, según el ‘Defensor Pacis’, los fieles tienen estos dos grandes poderes: el electivo y el legislativo. Nominan a los obispos y seleccionan a los que van a ser ordenados. El poder legislativo es, en la Iglesia, el derecho a decidir el

significado de las antiguas Escrituras; ese es el trabajo de un consejo general, en el que el derecho de discusión y voto pertenece a los fieles o sus delegados. El poder eclesiástico, el sacerdocio, proviene directamente de Dios y consiste esencialmente en el poder de consagrar el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo y remitir los pecados o, mejor dicho, declararlos perdonados. Es igual en todos los sacerdotes, cada uno de los cuales puede comunicarlo por ordenación a un sujeto legítimamente propuesto por la comunidad. Lutero habría reconocido sus teorías en estas afirmaciones heréticas, y los galicanos de tiempos posteriores habrían suscrito voluntariamente tales declaraciones revolucionarias.³² Los dos escritores son igualmente audaces en su exposición de los papeles respectivos del Imperio y la Iglesia en la sociedad cristiana y de las relaciones de los dos poderes”.

“Según Marsilio, todo el poder eclesiástico procedía de la comunidad y del emperador, su principal representante, sin límite a los derechos del Estado laico. En cuanto a la Iglesia, no tiene cabeza visible. San Pedro prosigue, no recibió más poder o autoridad que los otros Apóstoles, y es incierto que alguna vez haya venido a Roma. El Papa solo tiene el poder de convocar un concilio ecuménico que sea superior a él. Sus decretos no son obligatorios; sólo puede imponer al pueblo lo que el consejo general haya decidido e interpretado. La comunidad elige al párroco y supervisa y controla al clero en el desempeño de sus funciones; en una palabra: la comunidad o el estado lo es todo, la Iglesia desempeña un papel enteramente subsidiario. No puede legislar, adjudicar, poseer bienes, vender o comprar sin autorización; es un menor perpetuo. Como está claro, tenemos aquí la constitución civil del clero.”

³²El galicanismo es la tendencia autonomista de la religión católica en Francia con respecto a la jurisdicción de Roma y el Papa. El nombre proviene de Galia como se conocía en la antigüedad al territorio de la actual Francia.

Esta concepción ideológica tiene su origen en el derecho consuetudinario francés del siglo XV, afianzado luego en el gobierno absolutista de Luis XIV y en las ideas de Bossuet.¹ Su origen absolutista (todos los poderes supeditados al rey para asegurar el bienestar de sus súbditos) ponía al clero católico en sumisión al Estado.

La concepción galicana se resumió en la *Declaratio cleri gallicani* de 1682, cuyo redactor se cree fue Bossuet, resumiéndose en 4 puntos: 1) En las cosas temporales, los reyes son independientes de la Santa Sede. 2) Conciliarismo: el Concilio está por encima del Papa. 3) El Papa debe respetar las reglas, costumbres y leyes del reino de Francia. 4) Aunque el papa tiene la parte principal en las cuestiones de fe, y sus decretos se aplican a todas las iglesias y a cada iglesia en particular, sin embargo, su juicio no es irreformable, pues al menos está pendiente del consentimiento de la iglesia.

Asimismo, se establecen ciertas libertades galicanas que llevaba a aceptar una orden del Papa solo si era reconocida o firmada por el Rey y el Parlamento francés. Luis XIV reúne al clero el 19 de mayo de 1692 y declara solemnemente estas «Libertades galicanas». Con la llegada de la revolución francesa estas posiciones quedan establecidas oficialmente: el 12 de julio de 1790 la Asamblea Constitucional aprueba la Constitución Civil del Clero. La Iglesia emitió condenas moderadas con el fin de no originar un cisma, como sucedió en Inglaterra con Enrique VIII; desde Alejandro VII en 1690 hasta el Concilio Vaticano I. En este último las ideas galicanas fueron condenadas de forma definitiva, en la Constitución dogmática *Pastor Aeternus*, aunque pocos años antes los mismos obispos franceses habían rechazado tal doctrina.

Gallicanism is a rejection of ultramontanism; it is akin to a form of Anglicanism but is nuanced, however, in that it plays down the authority of the Pope in church without denying that there are some authoritative elements to the office associated with being *primus inter pares* (first among equals). Other terms for the same or similar doctrines include Erastianism, Febronianism, and Josephinism.

“El soberano pontífice no tiene poder sobre ningún hombre, excepto con el permiso del emperador; mientras que el emperador tiene poder sobre el papa y el consejo general. El pontífice sólo puede actuar como agente autorizado del pueblo romano; todos los bienes de la Iglesia pertenecen por derecho al César. Este es claramente el concepto más crudo del imperio pagano, un asalto herético a la constitución de la Iglesia y una negación menos vergonzosa de los derechos del soberano pontífice en beneficio del César. Dante, el teórico gibelino, es superado. Arnold de Brescia está igualado. William Ockham nunca podría haber propuesto nada más revolucionario”.

[La postura de Marsilio se asemeja a la de Ockham en los presupuestos críticos: la lucha contra la *plenitudo potestatis* del Papado. Pero difiere, entre otros aspectos, en que quiere liberar *completamente* a la comunidad política de ese poder destructivo y asegurar la libertad de la *civitas* en su conjunto, mientras que Ockham atiende más, por razón de su filosofía nominalista y de su vocación franciscana, a la libertad de los individuos. Marsilio «mira sobre todo a construir una *civitas* que se sustraiga a su [de la plenitudo potestatis] peso e influjo, estructurándola de modo que no quepa en ella el poder eclesiástico. De ese modo se garantiza la libertad de la *civitas*, pero no puede decirse lo mismo de respecto de las personas individuales». Esta diferente motivación conduce a dos modelos de sociedad distintos: el de Ockham, mas pluralista, tanto en el seno de la Iglesia como de la comunidad política; el de Marsilio, mucho mas monolítico, en el sentido de que no reconoce para los ciudadanos o las partes de la *civitas* capacidad para actuar autónomamente, sino al dictado de lo que indica la ley, cuyo contenido concreto ha quedado al final en manos del principans].

“En la Bula del 3 de abril de 1327, Juan XXII reprocha a Luis de Baviera haber acogido a los *duos perditionis filios et maledictionis* alumnos (Denifle, "Chart", II, 301). El 9 de abril los suspendió y excomulgó (*Thesaurus novus anecdotorum*, ii, 692). Una comisión, nombrada por el Papa en Aviñón, condenó el 23 de octubre cinco de las proposiciones de Marsilio.³³ Mientras esta condena caía sobre la cabeza de

³³ In the following terms: "1) These reprobates do not hesitate to affirm in what is related of Christ in the Gospel of St. Matthew, to wit that He paid tribute . . . that he did so, not through condescension and liberality, but of necessity – an assertion that runs counter to the teaching of the Gospel and the words of our Saviour. If one were to believe these men, it would follow that all the property of the Church belongs to the emperor, and that he may take possession of it again as his own; 2) These sons of Belial are so audacious as to affirm that the Blessed Apostle St. Peter received no more authority than the other Apostles, that he was not appointed their chief and further that Christ gave no head to His Church, and appointed no one as His vicar here below – all which is contrary to the Apostolic and evangelic truth; 3) These children of Belial do not fear to assert that the emperor has the right to appoint, to dethrone, and even to punish the pop – which is undoubtedly repugnant to all right; 4) These frivolous and lying men say that all priests, be they popes, archbishops, or simple priests are possessed of equal authority and equal jurisdiction, by the institution of Christ; that whatever one possesses beyond another is a concession of the Emperor, who can moreover revoke what he has granted,-which assertions are certainly contrary to sacred teaching and savour of heresy; 5) these blasphemers say that the universal Church may not inflict a coercive penalty on any person unless with the emperor's permission." All the pontifical propositions opposed to the declarations of Marsilius of Padua and Jean de Jandun are proved at length from the Scriptures, traditions, and history. These declarations are condemned as being contrary to the Holy Scripture, dangerous to the Catholic faith, heretical, and erroneous and their authors Marsilius and Jean as being undoubtedly heretics and even heresiarchs (Denzinger, "Enchiridion", 423, ed. Bannwart, 495; Noel Valois, "Histoire littéraire de la France", XXXIII, 592).

Marsilio, el culpable venía a Italia en el tren del emperador y vio ponerse en práctica sus ideas revolucionarias. Luis de Baviera se hizo coronar por Colonna síndico del pueblo romano; destronó a Juan XXII, reemplazándolo por el fraile menor, Pedro de Corbara, a quien invistió con poder temporal. Al mismo tiempo, otorgó el título de vicario imperial a Marsilio y le permitió perseguir al clero romano. El papa de Aviñón protestó dos veces contra la conducta sacrílega de ambos. El triunfo de Marsilio fue, sin embargo, de corta duración. Abandonado por el emperador en octubre de 1336, murió hacia fines de 1342. La influencia del *Defensor pacis* fue desastrosa, y Marsilio bien puede ser considerado uno de los padres de la Reforma".

Bibliografía

Marsilio de Padua

- Marsilius von Padua. *Defensor pacis*, ed. de R. Scholz MGH Font. iur. Germ., 7, 1933.
- Marsilio de Padua, *El defensor de la paz (DP)*, trad. Luis Martínez Gomez, Madrid, Tecnos, 2009.
- Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, transl. Annabel Brett, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Marsilius of Padua, *Defensor pacis*, ed. C.W. Previte-Orton, Cambridge University Press, Cambridge 1928.
- Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, transl. Alan Gewirth, University of Toronto Press, Toronto 1980.
- Marsilio de Pádua, *O defensor da paz*, Introd. de J.A.R.C de Souza – F. Bertelloni – G. Piaia, tradução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, Vozes, Petrópolis 1997.
- Marsilio de Padua, *Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor (DM). La transferencia del imperio (TI)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Bibliografía secundaria

- Bayona Aznar, B. (Coord.) y De Camargo Rodrigues De Sousa, J. (Coord.) (2016). *Iglesia y Estado: teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*. Prensas Universitarias de Zaragoza. ISBN 978-84-16515-94-3.
- Bertelloni, F. (2002), "Marsilius of Padua", en Gracia, J. J. E. y Noone, T. B., *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell.
- (2005b), "Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3, 15, 2, pp. 343-371.
- Carlyle, R. W. y A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*.
- (1903), Vol. 1: *The Second Century to the Ninth*, New York, Putnam's Son.
- (1909), Vol. 2: *The Political Theory of the Roman Lawyers and the Canonists, from the Tenth Century to the Thirteenth Century*, New York, Putnam's Son.
- (1915), Vol. 3: *Political Theory from the Tenth Century to the Thirteenth*, Edimburg, Blackwood and Sons, 1950.
- (1928), Vol.5: *The Political Theory of the Thirteenth Century*, Great Britain, Blackwood and Sons.
- (1936), Vol. 6: *Political Theory From 1300 to 1600*, Edimburg and London, Blackwood and Sons.
- Cipolla, C. (1892),
- Coleman, J. (1983), "Medieval Discussions on Property: ratio and dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua", en: *History of Political Thought* 4, pp. 209-228.
- Courtenay, William J. (2012), "Marsilius of Padua at Paris", en Moreno-Riano y Nederman, 2012.
- Garnett, George (2006), *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*, Oxford
- Godthardt, Frank (2012), "The Life of Marsilius of Padua", en Moreno-Riano, G. y

- Nederman, 2012.
- (2011), "The 'Autonomous' Imperial Coronation of Ludwig the Bavarian, 1328 in Rome", Conference: 125th Annual Meeting American Historical Association.
- Jones, C. ed. (2015a), *John of Paris. Beyond Royal and Papal Power*, Turnhout, Belgium, Brepol.
- Koch, B. (2015), "Against Empire? John of Paris's Defence of Territorial Secular Power Considered in the Context of Dante's and Marsilius of Padua's Political Theories", en Jones, 2015a.
- Lee, A. "Roman Law and Human Liberty: Marsilius of Padua on Property Rights," *Journal of the History of Ideas* 70 (2009): 23-44.
- Maiolo, F. (2007), *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Delft, Eburon.,
- Marzocca, La *genealogía del DP*.
- Miethke, J. (1991), *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- TENGO
- Moreno-Riano, G. ed. (2007), *The World of Marsilius of Padua*, Turnhout: Brepols Publishers, 2007.
- Moreno-Riano, G. y Nederman, C. ed. (2012), *A companion to Marsilius of Padua*, Leiden, Brill, 2012.
- https://issuu.com/uomodellarinascita/docs/bcct_031_moreno-ria_o_nederman
- Nederman, Cary J., "Knowledge, Consent and the Critique of Political Representation in Marsiglio of Padua's Defensor Pacis",
- Ockham, G., *Sobre el gobierno tiránico del papa*,
- Peonidis, F. (2016), "Marsilius of Padua as a Democratic Theorist", en *Roda da Fortuna*, Volume 5, Número 1, pp. 106-124.
- Provvidente, S. (2014), "El pensamiento conciliar del siglo xv: entre universitas y persona ficta", *Glossae. European Journal of Legal History* 11 (2014).
- Simpson, S.R. (2002), "A Critique of the Defender of Peace", <http://www.geocities.com/whitalone/critiqueofdefenderofpeace.htm&date>
- Strauss, L. (1987), "Marsilio de Padua", en L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2010.
- Stürner, W., "Adam und Aristoteles im "Defensor pacis" des Marsilius von Padua. Ein Vergleich mit Thomas von Aquin und Jean Quidort", en: *Medioevo* 6 (1980), pp. 379-396;
- Wood, Ellen Meiksins (2008). *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*, Madrid, Paidós, 2011.
- Wolf, A. (1994), "Los *iura propria* en europa en el siglo XIII", *Glossae* 5-6, Murcia, 1994.



PROGRAMA DE ESTUDIOS DE GOBIERNO

CENTRO DE ESTUDIOS DE GOBIERNO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

Av. Bartolomé Mitre N° 1891, (B1744OHC) Moreno,
Provincia de Buenos Aires, República Argentina.
Teléfonos:
0237 460-9300 (líneas rotativas)
011 2078-9170 (líneas rotativas)
www.unm.edu.ar

 Universidad Nacional de Moreno
 @unimoreno
 @unm_oficial



**UNM 2010
UNIVERSIDAD
DEL BICENTENARIO
ARGENTINO**