

## RECIENTE LITERATURA SOBRE MARSILIO DE PADUA

La revista MEDIOEVO reúne en sus volúmenes V (1979) y VI (1980) las comunicaciones presentadas en el *Convegno Internazionale* sobre M. realizado en Padua entre el 18 y el 20 de septiembre de 1980. Esta nota desearía comenzar comentando cada una de las valiosas contribuciones allí recogidas, ya que después de la publicación del volumen dedicado a M en 1942<sup>1</sup>, estos dos aparecen casi como una continuación de aquella importante conmemoración del VI centenario de su muerte. Con todo resulta lamentablemente imposible emprender una tarea que implicaría referirse —para no ser injusto— a cada uno de los treinta y seis trabajos reunidos en dos volúmenes que suman más de seiscientas páginas. Baste aquí, pues, la simple mención de algunos de los títulos que intentan terciar en temas controvertidos de la exégesis del pensamiento de M. G. BILLANOVICH inaugura la serie de contribuciones con un intento de reconstrucción del lugar que en los años de Juan XXII y Luis de Baviera ocuparon los autores clásicos; éstos, sin embargo, habrían sido extraños a la “testa gotica” de M; A. GEWIRTH se ocupa de la antítesis republicanism (Dictio I)-absolutism (Dictio II) presente en el *Defensor Pacis* y propone como tesis neutralizante de aquella oposición la que consiste, por una parte, en afirmar una *Dictio I* no enteramente republicana y, por la otra, en sostener que todo el tratado no es más que un intento de encontrar una base ideológica al poder político del imperio romano. W. KÖLMEL propone una nueva clave de lectura de la obra de M, pues, hasta ahora, los criterios de interpretación habrían estado guiados por categorías exclusivamente políticas que descuidan otros elementos de carácter social implícitos en su pensamiento. En un denso y erudito estudio J. QUILLER vuelve sobre el tema del aristotelismo de M y de sus relaciones con el averroísmo, y a ello agrega en un apéndice a su trabajo las dos primeras *quaestiones* del libro I de las *Quaestiones super Metaphysice* atribuidas al padovano. N. RUBINSTEIN estudia las relaciones entre el pensamiento político italiano del siglo XIV y M, ocupándose en particular de poner en evidencia la influencia que sobre este último ejerció la sustitución del régimen comunal por el de la señoría. Tomando como presupuesto para su análisis del DP el renacimiento del individuo en su función política, i.e. como ciudadano, W. ULLMANN examina las carencias del tratado en lo que respecta a la elaboración del tema de la personalidad en relación con la territorialidad. Autores de otros trabajos son E. BERTI, P. DI VONA, G. FIAIA, J. MIERTHE, C. DOLCINI, A. GHSALBERTI, T. STRUVE y C. VASOLI. Se trata, reiteramos, sólo de algunos de los responsables de este excelente homenaje colectivo resultante de la reunión convocada con motivo del VII centenario del nacimiento de M.

Con posterioridad a la aparición de los dos volúmenes mencionados han aparecido numerosos trabajos, algunos de los cuales, merecedores de un comentario, han llegado hasta nosotros y motivan esta nota. En el primero de ellos DOLF STERNBERGER<sup>2</sup> organiza el pensamiento de M en torno a tres puntos: (1) el problema central del DP es el binomio paz-conflicto; (2) consecuentemente con ello el objeto de análisis del tratado se centra en la disputa entre poder civil y poder eclesiástico; (3) dicha disputa se supera a través del programa marsiliano que se resuelve en la integración de la Iglesia en el Estado (salvedad hecha del anacronismo implícito en el uso de la segunda expresión), i.e. en la transformación de la *lucha* entre los dos poderes en la *subordinación* del poder eclesiástico al poder civil. El a. se ocupa en particular de la *Dictio I* del DP, i.e.

<sup>1</sup> Cfr. *Marsilio da Padova* (a cura di A. Cecchini e Norberto Bobbio), Codam, Padova, 1942.

<sup>2</sup> Cfr. *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1981.

de la parte dedicada al origen del poder temporal y a los alcances de su jurisdicción. Allí estaría enunciada la "teoría del Estado" de Marsilio, cuyo fundamento reside en las necesidades (el "bene vivere") de la *universitas civium*. En la medida en que ésta se da a sí misma su propio orden ella asume la función legislativa y por esa razón pasa a denominarse *legislator humanus*, expresión que asume una importancia histórica decisiva pues ese *legislator* —a diferencia de Aristóteles— es ahora un cuerpo de cristianos regidos por su propia voluntad, i. e. un cuerpo que rescata para sí una función que hasta ese momento había sido atribuida al *legislator divinus*. La idea de *consensus* inclina a M hacia la monarquía electiva, caracterizada por el hecho de que los elegidos gobiernan a quienes prestan su consentimiento. Precisamente este punto separa al padovano de la tradición política medieval: su criterio no reside tanto en la calificación moral de la forma de gobierno —i. e. si éste tiene como objetivo el *bonum proprium* o el *bonum commune*— sino en el *consenso* de los gobernados. Junto al consenso, el tríptico de novedades introducido por M es completado por una concepción del sacerdocio entendido como *parte entre partes* y por una idea del gobierno único y unitario. Esta unidad y unicidad del poder político vuelve a diferenciar a M de sus antecesores (Tomás, Dante, Juan de París) pues mientras éstos sólo aspiran a la unidad del gobierno *temporal*, dejando intacta la dualidad de gobiernos espiritual y temporal, M en cambio considera imposible la coexistencia simultánea de dos poderes igualmente coactivos: de allí que uno de ellos deba subordinarse al otro. Con todo M distingue entre *Estado* y *gobierno*, y ello le permite afirmar que la unidad de éste no impide el pluralismo de aquél. Con la subordinación del sacerdocio al gobierno temporal, y con la fundamentación del origen de este último en el consentimiento del gobernado, queda rota la tradición política que ponía la legitimación inmediata del poder en una instancia teológica. Dios ha dejado así de ser causa inmediata del poder político y aunque la afirmación paulina *non est potestas nisi a Deo* sigue teniendo vigencia, ella ha sido reolocada: la legitimación inmediata es ahora el consenso voluntario de los hombres y no un acto confirmatorio de la voluntad divina. En este punto el a. se empeña en tomar distancia de la interpretación de J. QUILLER, que resume en dos expresiones: el poder del emperador, *minister Dei*, sólo proviene de Dios; la autoridad del *regnum* tiene su origen inmediato en Dios. El tema del trabajo que analizamos es, sin embargo, la *civitas* —i. e. la *polis* aristotélica, que es para M el paradigma de la vida social— y el *regnum* —sea éste el imperio romano o los diversos reinos que le pertenecen—, con lo cual ambos términos se transforman en conceptos categoriales con suficiente generalidad como para poder ofrecer una doctrina acerca de sus relaciones con la Iglesia. El a. rechaza expresamente la interpretación "italiana" (PREVITTE ORTON, GEWIRTH, RUBINSTEIN) según la cual el modelo de la teoría del Estado de M habrían sido los rasgos concretos de la organización política presente en las ciudades italianas del 400 y prefiere ver dicha influencia en el modelo helénico, pero no considerado históricamente sino filosófica y normativamente, tal como lo hace Aristóteles en su *Política*. La *civitas* aristotélica es pues el modelo mientras que el *regnum* es aquello que de acuerdo al modelo debe ser ordenado. En el binomio —o la expresión— *civitas et regnum* yace el secreto de la teoría política de M pues el reino no difiere cualitativamente sino cuantitativamente de la ciudad en lo que hace a su organización política. El a. propone un análisis del concepto de *cives* (ciudadano) mostrando que éste no sólo es la unidad básica de la ciudad sino también del reino. Pero *cives* no sólo es el gobernado sino también el gobernante (*tam principantes quam subiecti*). El hecho de que *todos* los miembros del reino sean ciudadanos tiene como consecuencia la concepción de la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. Esta última concepción reitera a Aristóteles, pero M va más allá de él cuando agrega a la igualdad *social* de los ciudadanos ante la ley su desigualdad *política*: su participación en la conducción de la sociedad depende de su rango (*cives est qui participat in communitate civili...secundum gradum suum*). Esta diferencia entre igualdad social y desigualdad política conduce por sí hacia una clave de interpretación de conceptos oscuros del DP. Cuando M pone el origen de la ley en la *universitas civium* o en su *valentior pars* toma

conceptos paradigmáticos del modelo de la *civitas* aristotélica y los aplica al *regnum* adaptándolos a las necesidades de éste. La *congregatio civium* de la *civitas* aristotélica encuentra su equivalente en la congregación del reino. Estas reuniones institucionales de la época de M actualizan empíricamente la *universitas civium* y su *congregatio*. Del mismo modo en la *Dictio I* es la *universitas civium* el origen de la ley — y en última instancia de la autoridad— en la *Dictio II* es la *universitas fidelium* (i.e el Concilio) la más alta autoridad eclesiástica. Y del mismo modo como la *universitas civium* debe ser entendida bajo el fenómeno empírico de la congregación del reino, su *valentior pars* debe serlo bajo el fenómeno de los príncipes electores que son quienes representan al conjunto de los ciudadanos. El núcleo de la novedad marsiliana reside en su programa de organizar y estructurar la realidad política del *regnum* según la tipología normativa de la *civitas*. Se trata de una fusión de conceptos aristotélicos con las experiencias políticas contemporáneas a M, i.e. de un acomodamiento del ejemplo teórico de la *civitas* del estagirita a la realidad política concreta del *regnum* marsiliano.

Una comparación entre el pensamiento de M y el de N. Maquiavelo ofrece A. TOSCANO<sup>3</sup> en un estudio histórico doctrinal articulado en cinco partes. En la primera de ellas, que es introductoria a las ideas políticas medievales, el a. presenta sus antecedentes con el objetivo de poner de manifiesto el curioso periplo que registra el Cristianismo, desde una posición pesimista y negativa frente al compromiso político —de la que Agustín sería expresión paradigmática— hasta culminar en el rechazo de la *plenitudo potestatis* pontificia por parte de los escritores laicos del 300 —que encuentra su mejor exponente en M. Particular énfasis pone aquí en el pensamiento agustiniano según el cual el hombre fue creado como una naturaleza social que sufre una ruptura como consecuencia del pecado. Si los hombres fueron creados iguales por Dios, la alteración causada por la caída modifica las armónicas relaciones sociales propias del estado de naturaleza y exige la presencia de un correctivo —el Estado— cuya aparición motiva la desigualdad social. El Estado no es otra cosa que la forma concreta del dominio del hombre sobre el hombre y por ello asume carácter negativo. Se trata, en efecto, de un mal que no era necesario en el estado de naturaleza pero al que, a pesar de su negatividad, los hombres se someten para asegurarse los beneficios que su autoridad correctiva logra en favor de la paz frente a la desarmonía consecuente al pecado. Tomás, en cambio, afirma una humanidad naturalmente política, lo que le permite sostener que el Estado no tiene un carácter puramente punitivo sino que responde a una necesidad natural del hombre. El Estado habría existido antes de la caída, pero sin actuación coercitiva sino operando a través de una sabia dirección intelectual. En esta revaloración tomista de lo político, el principio aristotélico del Estado como perfección última de la actividad racional del hombre y como fin en sí mismo cumple un importante papel. Tomás acepta el carácter de "necesidad natural" del Estado pero rechaza tanto la idea de que el hombre logra su propio fin en este mundo como la de que el Estado sea un fin en sí mismo: la comunidad política no es el término absoluto de las acciones humanas. En relación con el tema del libro que comentamos interesan en particular las ideas de Tomás sobre el gobierno. De éste deberían participar todos para asegurar la paz popular. Con todo, esto no significa que Tomás sea democrático, pues el gobierno no surge de la pura voluntad popular sino de un designio divino que no quiere que el poder del monarca sea absoluto. La limitación del poder no proviene pues del pueblo sino de Dios y la decisión popular debe tener en cuenta el *iudicium Domini*. Pero puesto que quien interpreta la voluntad de Dios en la tierra es la Iglesia en la figura del Papa, es en última instancia éste el que elige al soberano. Tomás sería, pues, el primer intento de conciliar los valores cristianos con los de la política cuyo resultado es el triunfo de la inveterada tendencia del pensamiento clerical del medioevo a hacer coincidir en la figura del pontífice todo valor político y religioso. Precisamente esta

<sup>3</sup> Cfr. *Marsilio da Padova e Niccolò Macchiavelli*, Longo Editore, Ravenna, 1981.

concepción *teológica* del Estado será sustituida por M por una visión *biológica* de la que se ocupa el libro de TOSCANO en su segunda parte: naturalismo en M y NM. Tanto el concepto político de la paz como el desarrollo de la sociedad que presenta el DP delatan la presencia de un nuevo modo de pensar la política en cuya base comienzan a actuar términos como "carencia", "necesidad", "ventaja", que se transforman en conceptos claves de la ideología marsiliana. También NM trabaja con una doctrina de la naturaleza humana escrutada de la observación empírica y del estudio de la historia. Con todo, mientras el hombre marsiliano, una vez en sociedad, respeta el orden de la ley positiva en favor del interés público perdiendo las tendencias individualistas que han caracterizado su vida pre-social, el hombre de NM, aunque acepta la convivencia social, aparece siempre fuertemente atraído por el interés personal. De allí que el Estado del florentino deba satisfacer ese interés y sea una creación social enraizada en deseos biológicos y económicos del hombre cuyo fin es complacer dos deseos fundamentales: facilidad económica y preservación de la vida y de la sociedad. El punto de contacto más importante entre M y NM pasa por el trasfondo naturalista que ambos sostienen en su argumentación permanentemente conducida y dirigida hacia la búsqueda de los medios aptos para el buen funcionamiento y conservación del Estado. En relación con la ley (tercera parte), M vuelve a romper la tradición que considera al hombre como "descubridor" de la ley, que le atribuye un papel fundamentalmente instrumental en su institución y que lo reduce a una función particularizante —con su razón— de derechos y deberes ya presentes en la naturaleza humana y en el orden del universo. M arremete con un concepto positivista y político de la ley. El derecho natural no será ya el fundamento de la ley positiva sino que ésta nace al ser adoptada por la comunidad, no antes. Lo que los ciudadanos consideran ventajoso para su propia vida asume así la forma de la ley y toda decisión popular —aunque basada sobre un conocimiento falso de lo justo y de lo injusto— se transforma en ley. En última instancia es la voluntad del pueblo la única sede de la que pueden emanar leyes concernientes a la vida política y social, con lo cual la *causa primera y eficiente* de la ley es el pueblo, i. e. el conjunto de ciudadanos que sancionan un precepto con fuerza coactiva. Tampoco en NM existe referencia alguna a la posibilidad de que las leyes deriven de otra autoridad que no sea la creatividad humana. Sin embargo, M no había negado la existencia de una ley divina sino que la había relegado a un mundo extrahumano, con lo que admitía la existencia de dos leyes y dejaba abierto el dualismo agustiniano de las dos ciudades. En NM esa duplicidad desaparece en forma radical: la única realidad es la humana y la religión carece de cualquier independencia en la vida del Estado. La ley asume así una funcionalidad exclusivamente política en el Estado de NM: el legislador, que personifica la unidad de la esfera temporal y espiritual, es ahora el creador de la ley divina. A dicha diferencia debe agregarse una distinta concepción del legislador; mientras que éste no puede ser para el padovano un único individuo sino que se identifica con la *universitas civium* cuya bondad en las elecciones es un presupuesto, para el florentino el pueblo puede corromperse y es entonces la *virtù* de un solo hombre la que debe unificar los divergentes intereses. La cuarta parte (autoridad política secular y redimensionamiento clerical) analiza el aspecto republicano de la *pars principans* marsiliana subrayando el hecho de que el gobernante es un mero instrumento de la voluntad de los hombres codificada en la ley. El carácter del gobierno no resulta de sus fines sino de sus medios para obtener la suficiencia de la vida. El principio de la soberanía popular y de la unidad del gobierno civil tiene consecuencias desastrosas para el poder clerical del medioevo, pues *sacerdotium* y *regnum*, clero y sociedad, son unificados en el Estado y las acciones del clero son moderadas por la ley civil. M niega así al sacerdocio el poder coercitivo hasta el punto de que es el cuerpo de ciudadanos quien lo detenta en el *regnum* y el cuerpo de fieles quien lo detenta en la Iglesia. Una de las diferencias más notables entre M y NM es la que se percibe entre la *pars principans* de aquél y el *Príncipe* de éste. El paso de una al otro no es otra cosa que el paso de la democracia a la autoridad de uno, con lo cual se perfila una nueva definición de autoridad que da entrada al individualismo renacentista y abandona el repu-

blicanismo marsiliano. Mientras que en M se elige a quien dirigirá el Estado, en NM los Estados se *adquieren* o se *conquistan*. Desaparece la voluntad colectiva y ocupa el primer plano la fuerza y la virtud de un solo individuo que impone a sus súbditos órdenes y leyes. De la voluntad colectiva se pasa así a la voluntad del *Príncipe*. Para éste la religión tiene sólo un valor político y civil que conduce a NM al elogio del paganismo romano, contexto dentro del cual la religión pierde su carácter sagrado para convertirse en un fenómeno humano que debe aportar algo a la comunidad civil transformándose en un instrumento de la vida política. El *Príncipe* debe utilizar la religión para corregir las acciones humanas hacia fines socialmente ventajosos. La quinta parte, a modo de conclusión, realiza un balance de las similitudes y divergencias surgidas de una comparación que no está guiada por el prejuicio de considerar a M un simple precursor de NM sino que está motivada por el hecho de que todo estudio moderno del pensamiento marsiliano tropieza, tarde o temprano, con el nombre del florentino. El prurito de deslindar acercamientos y distancias entre ambos ha sido logrado con éxito en este pequeño trabajo que sirve al mismo tiempo como excelente introducción a los programas políticos de ambos pensadores.

M. DAMIATA, conocido ya por sus libros sobre Ockham<sup>4</sup> y sobre A. Pelayo<sup>5</sup> procura dar respuesta, en un grueso volumen<sup>6</sup>, a algunos aspectos aún oscuros que surgen de distintos momentos de la obra marsiliana. El trabajo está articulado en dos partes cuya primera (*Plenitudo potestatis*: desgracia y negación) estudia los aspectos *religiosos* implícitos en el DP y los elementos sobre los cuales se fundamenta la doctrina de la teocracia pontificia. Aquí dedica particular atención a deslindar la religiosidad marsiliana, la función y el carácter sacerdotal, el problema de la pobreza evangélica, la naturaleza de las leyes divina y humana y la historia de la doctrina de la *plenitudo potestatis*. En la segunda parte (proyecto y propuesta de una nueva constitución política) analiza los aspectos propiamente civiles del DP y las bases sobre las que debe construirse el programa político delineado en el tratado. En esta parte pone de manifiesto el pensamiento de M acerca de la *civitas* y sus partes, el carácter del *legislator* y del *principans*, la unidad de la *civitas* y las relaciones entre la comunidad civil y la *communitas fidelium*. Dos apéndices finales se ocupan respectivamente de examinar los trabajos dedicados al aristotelismo marsiliano y a las relaciones doctrinales entre el padovano y Guillermo de Ockham. La extensión de la obra aconseja poner el acento en los temas cuyo carácter controvertido ha movido al autor a ocuparse de ellos con mayor dedicación. Quizá la mayor originalidad que merece ser señalada como mérito del libro de DAMIATA sea la que se refiere a la fuerza con que pone en evidencia el hilo conductor del proyecto político marsiliano. En efecto, la clave de interpretación de la obra de M sería tanto su impugnación del pensamiento teocrático como su rechazo de la doctrina de la *plenitudo potestatis* pontificia sostenida con particular énfasis por Juan XXII. El a. se detiene en el análisis efectuado por M de dicha doctrina y subraya la ausencia —hecha manifiesta por el padovano— en la tradición cristiana de bases suficientes para sostenerla. En tal sentido M formaría parte de la protesta general que a partir de Dante hacen oír las voces disconformes frente a los programas papales y que constituyen el clamor proveniente desde diferentes sectores de la Cristiandad en el ocaso de la edad media. Se trata de un tema familiar a DAMIATA que ya había tratado en su trabajo sobre Ockham y que está estrechamente relacionado con las luchas antipapales en favor de la pobreza sostenidas por la orden franciscana y los espirituales. Obviamente, el interés de M no es el mismo que el del *venerabilis inceptor*, sino que está dirigido preponderantemente a la protección de la sociedad civil y orientado a la explícita-

<sup>4</sup> Cfr. *Guiglielmo d'Ockham: povertà e potere*, 2 vol., Studi Francescani, Firenze, 1978/9.

<sup>5</sup> Cfr. *Alvaro Pelagio. Teocratico Scontento*, Studi Francescani, Firenze, 1984.

<sup>6</sup> Cfr. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*, Studi Francescani, Firenze, 1983.

ción de las bases sobre las que ella debe organizarse en defensa de sus derechos frente a las pretensiones teocráticas. El problema de la pobreza, sin embargo, toca de cerca ese programa marsiliano que exige a la Iglesia de la época declinar sus pretensiones de poder político y reconocer a la *universitas civium* su capacidad y su derecho a sancionar la ley que debe regirla. En este sentido, el mérito principal de todas las obras de DAMIATA es la particular atención que en ellas dedica a destacar las demandas planteadas por un nuevo concepto del poder: éste debe transformarse, de *principatus dominativus* —poder como dominio— en *principatus ministrativus* —poder como servicio—. A ello deben agregarse —en segundo lugar— las advertencias del a. contra todo intento de trasponer el sistema político marsiliano hacia un contexto moderno y los esfuerzos que realiza para desalentar toda interpretación de la obra de M con categorías extrañas a la época que la vio nacer. El ámbito del padovano no es pues todavía una *civitas* consciente de su carácter democrático, y por ello no es correcto arrancar a M de su tiempo confundiéndolo con un teórico de la democracia moderna. De allí que la exégesis deba ceñirse al marco histórico-político de la época respetando la esfera política que lo limita. Ella está marcada exclusivamente por el espectro constituido por la dualidad de Iglesia e Imperio. En tercer lugar, y siempre dentro de la línea señalada por el requisito de ceñir la lectura de los textos marsilianos a sus condicionamientos históricos, el trabajo se ocupa de algunas contradicciones aparentes que surgen entre el DP y los escritos menores de M. En efecto, en el primer tratado el tema dominante sería el de una *civitas* de tendencia predominantemente republicana, mientras que en el *Defensor Minor* y en el *Tractatus de Translatione Imperii* la idea predominante parece ser la del *imperium*. El problema es tratado, como quedó dicho, haciendo referencia a las circunstancias históricas diferentes y a las consecuencias que en cada caso esas circunstancias han tenido en la modelación de los sistemas teórico-políticos del primer y del segundo M. En cuarto lugar finalmente, DAMIATA trata la *vezata quaestio* de la recepción marsiliana del pensamiento de Aristóteles, problema que le exige confrontarse tanto con las tesis que sostienen que al ingresar el estagirita en la política medieval habría sido considerado como una gran síntesis racional, acabada en sí misma, pero extraña a la tradición cristiana, como con las tesis que afirman que aquella recepción fue más permeable a un aristotelismo cristianizado. La eventual dependencia de M respecto de Aristóteles es aquí cuidadosamente analizada, concluyendo que no figura entre los objetivos del padovano la realización de una glosa de los escritos del estagirita y que, aunque la versión averroista del aristotelismo —i. e. el averroísmo latino, en su versión metafísica y naturalista— puede haber llegado hasta M, ese averroísmo sin embargo carecía en ese momento de una vertiente política, por lo que no parece probable que haya ejercido influencia decisiva sobre él. En un balance de los textos que analiza, DAMIATA echa de menos un mejor tratamiento por parte de M del problema de las libertades civiles y del modo como serán compatibles los legisladores de cada una de las diversas ciudades por una parte y el *legislator supremus superiore carens* por la otra. El problema particularismo-universalismo queda pues, según el a., sin resolver.

FRANCISCO BERTELLONI