

Marsílio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de Paris y Dante favorables a la autonomía de poder temporal

Bernardo Bayona Aznar*

Resumo: A principios del siglo XIV algunos autores, como Juan de París y Dante, se apoyaron en el aristotelismo para defender la separación del poder religioso y del poder secular. Marsilio de Padua, en cambio, combatió el supremo poder del Papa sobre la base de que no existe poder religioso, porque no hay más que un solo poder: el gobernante civil. El artículo muestra las principales diferencias entre la concepción dualista de los primeros y el monismo marsiliano.

Palavras-chave: Dante, Dualismo, Juan de París, Marsilio de Padua, Poder civil, Poder religioso

Abstract: At the beginning of 14th century, some authors, like John of Paris and Dante, based their theories on aristotelism to maintain the separation of secular power from the religious power. Marsilius of Padua, however, fought the supreme power of the Pope starting with the idea that there is not a religious power, because there is just one power: the secular ruler. This article analyses main differences between the dualism of the former ones and marsilian monism.

Keywords: Civil power, Dante, Dualism, John of Paris, Marsilius of Padua, Religious power

La mayoría de los autores que respaldan al poder civil en la Baja Edad Media lo hacen desde un planteamiento dualista, según el cual Iglesia y Estado son dos poderes diferentes, espiritual y temporal (*sacerdotium e imperium*), separados de raíz; dos esferas autónomas instituidas por Dios y no instituida una por la otra. La emancipación del gobierno implicaría, pues, su separación del poder eclesiástico y la delimitación de los dos ámbitos de actuación, el laico y el eclesial. Se suele considerar a Marsilio de Padua un defensor de esa separación del poder temporal y del poder religioso e incluso se le

* Departamento de Filosofía. I.E.S. Goya de Zaragoza (España). *E-mail:* bbayonaa@gmail.com

ha llamado “paladín del dualismo” de poderes¹, porque en su obra la independencia del poder alcanzaría el máximo grado y no habría “un dualismo tan perfecto como el propuesto por Marsilio”². La sociedad civil medieval estaba tradicionalmente incluida en la sociedad religiosa y, como otros contemporáneos suyos (Juan de París, Dante u Ockham), que también defendieron la autonomía del poder político, Marsilio habría querido superar la tradicional subordinación del gobierno civil al poder sacerdotal mediante la separación nítida de los dos poderes, el temporal y el espiritual. Según esta interpretación, Marsilio “admite todavía el dualismo entre el mundo espiritual y el mundo temporal ... cada uno de los cuales tiene, por sí mismo un valor absoluto”³.

Pero la filosofía política marsiliana supone el mayor esfuerzo realizado en el Medioevo para superar las debilidades de la tesis de la autonomía del poder temporal frente a la sólida doctrina de la *plenitudo potestatis* y para escapar de los problemas implícitos en la solución dualista. Porque Marsilio es consciente de que no se puede imposible defender eficazmente la emancipación del poder político sin recuperar la unidad de la soberanía con todas sus consecuencias. Por ese motivo, sus principios filosóficos se contraponen a los del resto de los defensores de la autonomía del poder secular en el Bajomedioevo.

¹ Watt, J. A., “Spiritual and temporal powers”, en Burns, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, Cambridge University press, Cambridge, 1991, p. 411 (Obra en adelante citada por las siglas “CHMPT». Sin embargo, el propio Watt reconoce más adelante: “Marsilius left the world old Dantean dualism – the logic of co-ordinate powers, combined with respect for the autonomy of the spiritual power and conceding to it certain superiority- and approached that of Hobbes, for whom: ‘Temporal and spiritual government are but two words brought into the world to make men see double and mistake their lawful sovereign’, Ibid., p. 419.

² Conclusión de Mc Ilwain, C. H., *The Growth of Political Thought in the West*, Macmillan, New York, 1932, p. 313.

³ Toscano, A., *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Longo Editore, Ravenna, 1981, p. 11. En la desaparición de ese dualismo radicarían sus principales diferencias con Maquiavelo.

En el dualismo los dos tipos de autoridad están obligados a relacionarse, es decir, a distribuirse y a disputarse, los respectivos ámbitos de actuación; o, en el mejor de los casos, a coordinarse entre sí; de modo que su autonomía es relativa al grado y modo de coordinación que se establezca. En cambio, Marsilio no busca definir un mejor acoplamiento entre poderes, sino que combate cualquier relación que implique reconocimiento de un poder espiritual en la sociedad. No hay arreglo o componenda posible en su sistema: elimina uno de los dos poderes y escribe para demostrar la ilegitimidad de cualquier poder temporal de la Iglesia. El ámbito espiritual, en la filosofía marsiliana, no carece de visibilidad mundana y de poder político, pero está en manos del gobernante civil, no de los clérigos por razón del sacerdocio. El núcleo del pensamiento marsiliano, dirigido a combatir la doctrina del supremo poder del Papa, es demostrar que la soberanía es única y no puede haber dos poderes, porque no existe fundamento racional ni espiritual para el poder clerical, es decir, para un poder diferente del legislador humano. Y en una sociedad totalmente cristiana, como la suya, atribuye la organización eclesiástica y la administración de los bienes eclesiales al gobernante temporal⁴.

Por otra parte, peca de simplismo la identificación del dualismo en la sociedad medieval con laicismo o separación de la Iglesia y el Estado, porque, como dice Lagarde, “los fieles cristianos (príncipes o súbditos) eran dependientes de una doble sociedad, y se sometían a una doble autoridad”⁵. Por consiguiente, el pensamiento dualista no es, ni mucho menos, patrimonio de los que pretendían

⁴ He desarrollado una exposición completa del monismo marsiliano en Bayona, B., *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del estado?*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007; véase: *Ibíd.*, p. 19-29; 247 y ss.; 336-343. Y comparto la afirmación de que Marsilio “es el único que en la Edad Media enseña como principio la completa absorción de la Iglesia por el Estado”, Gierke, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, CESCO: Madrid, 1995, p. 99.

⁵ Lagarde, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, Marsile de Padoue*, ed. refundida y ampliada, Nauwelaerts, Lovain-Paris, 1970, v. III. *Le Defensor Pacis*, p. 179, n. 1 (citada en adelante con la abreviatura “Lagarde, N.E.L. III”).

secularizar el poder temporal, sino que forma parte de la cosmovisión más común⁶. El término ‘dualismo’ ni siquiera define adecuadamente una filosofía política en el contexto medieval. Es un término que tiene de hecho una cierta ambigüedad⁷. Así, aunque los emperadores y los reyes combatían en nombre del dualismo la lógica hierocrática de la Curia, los papas lo habían empleado antes frente al cesaropapismo de los emperadores bizantinos. El Papado no sólo podía aceptar el dualismo de poderes, sino que se había sentido cómodo en él, al haberlo condicionado siempre por el axioma de la superioridad del poder espiritual.

Al quedar atrapados en la mentalidad dualista, los principales defensores del poder temporal sólo conseguían para él una autonomía relativa, que a Marsilio le parece completamente insatisfactoria. A continuación analizamos el dualismo existente en la aplicación de filosofía aristotélica al tradicional problema de los dos poderes, en el tomismo de Juan de París y en el secularismo de Dante, dejando para otra ocasión las profundas diferencias con el dualismo de Ockham, que tiene otra raíz.

Los dos fines del hombre

La concepción dualista del poder es la consecuencia, en la filosofía práctica, de los dos fines del hombre, uno inmanente y otro trascendente. Los escolásticos propusieron, a partir de la dualidad de fines, una versión de la tesis clásica del bien político fundamentado

⁶ “Para la Iglesia Occidental estaba completamente claro que había dos grandes autoridades en el mundo, no una, que el Poder Espiritual era en su esfera independiente del temporal, mientras que no dudaba de que el Poder Temporal era también independiente y supremo en la suya. Esta concepción de dos autoridades autónomas existentes en la sociedad humana, cada una suprema, cada una bien mandada, es el principio de la sociedad que dejaron en herencia los Padres de la Iglesia, y en absoluto la concepción de una unidad basada en la supremacía de uno u otro de los poderes”, Carlyle, R. W. y A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, William Blackwood and Sons, 1903-1936 (London 1970²), VI, p. 254-255.

⁷ “Dualism in fact meant different things to different types of ruler”, Watt, J. A., “Spiritual and temporal powers”, *CHMPT*, p. 367.

en principios racionales (*lex naturalis*), cuya validez trasciende el conocimiento y está por encima del grado de aceptación y de las decisiones que se toman en este mundo relativas a la acción humana individual o colectiva. En la esfera de la organización de la vida común, donde debía reinar el conocimiento y la sabiduría racional, se plantearon el dilema de qué sucedía si la fe cristiana chocaba con aquellas autoridades políticas cuyas actividades violaban las pautas morales y religiosas: obedecer a los superiores era un mandato natural y divino, pero someterse al mal era convertirse en cómplice merecedor del castigo eterno. Esta doctrina llevó a algunos autores medievales a discutir la admisibilidad de la resistencia al gobernante tirano o perverso como deber religioso y civil⁸.

La tensión entre el fin trascendente –consustancial a la Cristiandad – y el fin inmanente – último fin humano realizable en esta vida – podía llevar a diferentes posiciones políticas, todas ellas dualistas. Lo cual sucedió cuando el conflicto entre la *plenitudo potestatis* y el poder civil en la Baja Edad Media estuvo mediatizado por la interpretación de la *philosophia moralis* a la luz del naturalismo aristotélico. Los tratados de teoría política que surgieron a partir de la recepción de la política aristotélica se caracterizaron por un dualismo de poderes que asumió formas diferentes: subordinación indirecta del poder temporal al espiritual (Tomás de Aquino), autonomía relativa (Juan de París), independencia absoluta (Dante), hasta llegar a la subordinación directa del poder temporal al espiritual y a la difuminación total del dualismo (Egidio Romano). Aunque con diversos grados y matices, “en todos los casos se reiteraba el modelo teórico de ‘dos poderes coactivos’. Ello

⁸ Un caso clásico de este planteamiento es Juan de Salisbury, que en el siglo XII propuso que los deberes civiles son paralelos a los deberes religiosos; véase Nederman, C. J. “A duty to Hill: John of Salisbury’s Theory of Tyrannicide”, en *Review of Politics*, 51 (1988), p. 365-389. No hay que olvidar que Salisbury es contemporáneo de Tomás Becket y que, en el enfrentamiento que éste mantuvo con el rey Enrique II, “intervenían los mismos elementos básicos de la tesis hierocrática entonces en pleno desarrollo”, Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 117.

equivalía a la afirmación de dos soberanías”⁹. Era difícil salir de ese dualismo para los pensadores medievales, que justificaban el poder en última instancia como un factor del gobierno moral o religioso del mundo y a la vez como un factor de la vida de una comunidad humana autosuficiente. Ni siquiera los aristotélicos medievales escapan de ese dualismo profundo. Por ejemplo, Tomás de Aquino y Dante, aunque situados en bandos opuestos en la controversia entre el Papa y el Emperador, estaban de acuerdo en sus convicciones fundamentales y distribuían el gobierno del mundo entre un poder espiritual y otro temporal, con jurisdicciones propias.¹⁰

La dialéctica entre el fin trascendente enseñado por el cristianismo y el fin humano, inmanente según el naturalismo aristotélico, podía expresarse en diferentes posiciones políticas, cada una de las cuales, a su vez, se justificaba por una manera distinta de enfocar la relación entre la *sciencia politica* y la teología. Bertelloni personifica en Tomás de Aquino, Dante y Marsilio los tres grandes momentos del pensamiento político medieval, desde la aceptación del aristotelismo¹¹. Una de estas expresiones es la subordinación

⁹ Bertelloni, F. “Marsilio de Padua y la filosofía política medieval”, Idem (ed.), *Filosofía Medieval. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, XXIV*, Trotta-CSIC, Madrid, 2002, p. 241-242 (en adelante se cita por las siglas “FMEIF»). Véase también Bielefeldt, H., “Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik. Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechts-geschichte. Kanonistische Abteilung*, 73 (1987), p. 70-130.

¹⁰ “La aceptación de Aristóteles no supone tampoco ninguna diferencia profunda de ellos [Tomás de Aquino y Dante] con Juan de Salisbury, que escribe antes de la resurrección aristotélica ... Los tres están de acuerdo en que el rasgo característico de la naturaleza humana consiste en su combinación de un principio espiritual con otro físico, cada uno de los cuales requiere la especie apropiada de autoridad. Por consiguiente, el gobierno del mundo se distribuye entre un poder espiritual y otro temporal, cada uno de los cuales tiene su jurisdicción propia”, Sabine, G., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, 3ª ed., 4ª reimpres., p. 213.

¹¹ Bertelloni, F., “El surgimiento de la “sciencia politica» en el siglo XIII”, en Bertelloni, F. y otros, *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Homo Sapiens, Rosario, 1996, p. 193-202.

tomista del fin de la política al fin de la teología sobrenatural y la defensa de la “*potestas indirecta*” del Papa “*in temporalibus*”. La originalidad de Tomás de Aquino consiste en haber introducido un orden natural entre la teología sobrenatural y la política¹². Pero la política queda atrapada en manos del poder eclesiástico por la dependencia de ese orden natural a la interpretación teológica y, por ese motivo, el tomismo sostiene el poder indirecto del gobierno espiritual en el ámbito temporal. Esa dependencia se traduce lógicamente en una concepción armoniosa de las relaciones entre los dos poderes, entre los que se elude el conflicto. Semejante tratamiento de la cuestión política es posible, como ha señalado Miethke, en el plano de los principios, sin tener en cuenta las situaciones reales¹³.

Marsilio parte de la realidad política tal cual, a diferencia de los dos grandes introductores del aristotelismo en el pensamiento cristiano del siglo XIII, Alberto Magno y Tomás de Aquino, en cuyos escritos no hay apenas referencias a hechos políticos de su época y cuyo pensamiento político no se encuentra expuesto en obras específicas de filosofía política o de *Comentarios a la Política* de Aristóteles, sino en las *Sumas*. El Paduano no fundamenta la política en la ética de la ley natural, por la dependencia que

¹² Para Tomás de Aquino “todo lo creado se ordena a lo creado” y “todo lo creado se ordena a Dios” (*S.Th.*, I, q.1, a.1-3). Pero el plano natural no puede separarse del plano sobrenatural ni explicarse al margen de él, pues el fin único es Dios y, aunque la realidad tiene una estructura interna doble, es un orden único. Recurriendo a un único concepto “*duplex ordo*” expresa “la doble estructura y el carácter unitario de toda la realidad”, Bertelloni, F., “El surgimiento de la “sciencia politica»...”, *o.c.*, p. 195.

¹³ “Tomás trata el problema de las relaciones entre el Papa y los gobernantes temporales teniendo en cuenta sólo principios; no analiza casos concretos. Sobre esta base, la separación y distinción entre el Papa y el gobernante es para Tomás clara ... Pero los fines de la comunidad deben estar teleológicamente ordenados y subordinados unos a otros: así como la autoconservación debe servir a la vida moral (al “*vivere secundum virtutem*”), y así como ésta debe estar al servicio del fin más alto que es la visión de Dios, del mismo modo, en la organización social, todo debe ordenarse al último fin...”, Meithke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1993, p. 87.

conlleva, sino en el consenso racional, para evitar en el ordenamiento del Estado toda interferencia de la legislación divina, instrumentalizada por el poder eclesiástico. Así, no sólo interpreta el concepto aristotélico de naturaleza de manera distinta al tomismo, al prescindir de su fundamento teológico, sino que también reduce de manera significativa y novedosa la dimensión ética del Estagirita.

La desconexión entre los planos natural y sobrenatural queda clara cuando, al definir la comunidad política, tras afirmar que hay dos planos netamente distintos – el temporal y el sobrenatural –, opta por centrarse exclusivamente en el modo de vivir en este mundo terrenal y prescinde del eterno o celeste¹⁴. Por tanto, no admite que puedan proyectarse en la sociedad civil exigencias normativas derivadas de ese otro mundo divino. Constatamos que la obra marsiliana se inserta de lleno en el mundo de la política, que es el mundo de lo contingente y de lo probable, y ya no en el cosmos medieval ordenado necesariamente de acuerdo con una ley natural. Las normas de la convivencia social encuentran su razón de ser en el consenso, que se expresa en lo que le parece a todos, o a su parte prevalente, pero no en una ley eterna que contenga la verdad inmutable conocida y poseída por los sabios. En Marsilio el fundamento de la acción política no radica en el conocimiento de los sabios, sino que aparece en los acuerdos y delegaciones de todos para hacer leyes y dictar sentencias; y, por ser

¹⁴ No sin ironía dice Marsilio que los filósofos no han podido demostrar ese segundo modo de vivir después de esta vida: “*Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundum, aliud vero eternum sive celeste vocari solitum. Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de traditione ipsorum qui propter ipsum sint, non fuerunt solliciti*”, Scholz, R., *Marsilius von Padua Defensor Pacis*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig, 1932, I,IV,3, p. 17, líneas 11-18 (En adelante se cita por las iniciales, seguidas del número de la *Dictio*, capítulo y apartado, y de la página y línea: *DP I,IV,3, S 17,11-18*).

establecidos por decisiones humanas, no están preestablecidos, sino que pueden ser de diferentes maneras¹⁵.

La naturaleza más política que moral de la comunidad se muestra en la reducción de todos los gobiernos a dos tipos: los que tienen el consenso de sus súbditos y los que no lo tienen¹⁶. La desconexión entre la concepción moral de la comunidad política y la concepción puramente política la encontramos en la utilización también parcial de Cicerón, al que Marsilio recurre para sustentar su definición de la naturaleza como ‘tendencia’, ya que elimina un aspecto relevante del texto ciceroniano en relación con el concepto de justicia, cuya omisión vacía la tendencia natural de su contenido normativo, es decir, desvincula la *fisis* del *nomos*¹⁷. La filosofía

¹⁵ En este sentido, se puede llegar a cuestionar la aplicación de la expresión “*scientia politica*” a la filosofía marsiliana. La idea misma de “*scientia*” (traducción de *episteme*) implica un carácter universal y necesario de la verdad conocida y una actividad puramente teórica de los *sofoi*, que es un rasgo ajeno a la praxis política, contingente; véase Olivieri, L., “Teoria aristotelica dell’opinione e scienza politica in Marsilio da Padova”, *Medioevo*, 5 (1979), p. 223-235.

¹⁶ Diremos que todo gobierno, o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad. El primero es el género de los gobiernos bien temperado, el segundo el de los viciosos” (*DP I, IX, 5, S 43,14-19*). El Paduano se refiere a la *Política* 1310b, donde Aristóteles no clasifica los tipos de gobierno según cuenten o no con la voluntad de los súbditos, sino que incluye la designación del Rey por su superioridad en virtud (1310b 3) y la correspondencia de la monarquía y la aristocracia con el mérito o la virtud (1310b 7). El cambio de sentido de la filosofía aristotélica lo realiza Marsilio ya en el capítulo anterior, cuando vincula monarquía y consenso de los súbditos y llama “*bene temperatus*” al gobierno que mira “*ad commune conferens secundum voluntatem subditorum*” (*DP I,VIII,2, S 37,14-16*).

¹⁷ *DP I, IV, 3, S 17, 5-9*. El pasaje de Cicerón que menciona Marsilio es el mismo que también emplea Alberto Magno en su *Comentario* de Aristóteles, *Pol.*, 1253a 1: “*Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis allii predesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem*”. (*De Officiis*, 1, 7, 22). El texto de Cicerón continúa así: “*fundamentum autem iustitiae fides, id est dictorum conventorum*

marsiliana de la ley es filosofía directamente política. La política se ocupa de los actos “transitivos” e “imperados”, no de los “inmanentes”; o lo que es lo mismo, **atiende a las acciones** ‘productivas’ y no a las estrictamente morales¹⁸; a diferencia de Tomás de Aquino, que retomó la distinción aristotélica entre “*scientiae factivae*” y “*scientiae morales*”, e insertó la política dentro de éstas¹⁹.

Comparación con Juan de París

Hay no pocas coincidencias de Marsilio con Juan de París. Cabe mencionar como una de las más significativas la distinción entre el ‘poder’ de administrar los sacramentos, otorgado por Cristo a los sacerdotes, y el ‘poder’ propiamente dicho, que se ocupa de la vida terrenal de los hombres. Pero la concepción del poder que tiene Juan de París es profundamente diferente, porque no sólo atribuye al sacerdocio las facultades estrictamente espirituales (consagración de la eucaristía, administración de los sacramentos y predicación de la palabra divina), sino que le concede también poderes que invaden la esfera de lo temporal y que Marsilio rechaza: uno es la disciplina interna en la Iglesia o el poder de disponer de los ministros referida a la determinación de la jurisdicción eclesiástica; otro, el derecho a recibir lo necesario para el propio sustento; y el tercero, el poder de corrección en el foro externo²⁰. A juicio de Marsilio, ese poder

constantia et veritas (*De Officiis*, 1, 7, 23); véase Pierpauli, J. R., “El origen de la comunidad política en la Edad Media. Alberto Magno-Tomás de Aquino y Marsilio de Padua”, en *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1/2001, p. 67 y ss.

¹⁸ Véase *DP* I, V,4; II,II,4-5; II,VIII,3; II,XII,18 y 21; II,XXI,15; II,XXIII,4; y II,XXVII,8.

¹⁹ También Juan de Jandún define la política como “*scientia moralis*” concerniente a los actos inmanentes; véase Gentile, F., “Marsilio e l’origine dell’ideologia”, en *Medioevo*, 5 (1979), p. 294.

²⁰ Sobre el sacerdocio en Juan de París, véase De Boni, L. A., “Juan Quidort”, *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale (1992), LEGAS, New York-Ottawa-Toronto, 1995, p. 1.499-1.500; y Colemann, J., “Property and poverty”, en *CHMPT*, p. 638-640.

pronunciarse los sacerdotes como autoridad eclesiástica en el foro externo, aunque sea “*ratione peccati*” y en función del fin sobrenatural de la vida humana, ha sido en la práctica, la causa de las disputas seculares dentro de la sociedad cristiana entre el poder legítimo y los obispos²¹.

Juan de París, por tanto, sigue manteniendo la dualidad de poderes en su concepción del sacerdocio. Intenta inaugurar una ‘vía media’ entre las posiciones extremas de la polémica con la separación de los ámbitos de Dios y del César: en cuanto vicario de Cristo, el Papa es el heredero de la humanidad de Cristo; pero Cristo, en cuanto Dios, posee una plenitud de potestad que no transmitió a Pedro y sus sucesores; Dios transmitió al César los poderes temporales y a Pedro los poderes espirituales. Su teoría determina las esferas de soberanía de cada uno de los dos poderes el secular y el eclesiástico, el *sacerdotium* y el *regnum*²². Por consiguiente, afirma el carácter estrictamente natural de la sociedad política para reivindicar su autonomía, hasta el punto de que R. Scholz, en su edición crítica del *Defensor pacis*, remite a él dos veces para explicar la interpretación marsiliana de la *Política* de Aristóteles²³. El filósofo francés busca un equilibrio de poder, en el que no haya subordinación sino complementariedad o coordinación,

²¹ Juan de París no otorga a ese poder de intervención la apelación a la coacción o fuerza física más que en el caso del Papa, “*per accidens*” y limitado a la excomunión. De Boni añade que “el día en que los príncipes y el pueblo no se dejen amedrentar más por la excomunión, la suspensión y la interdicción ... el poder de intervención en la vida política de la Iglesia se tornará nulo”, DE BONI, L. A., “Juan Quidort”, *o. c.*, p. 1.500. Pero, entretanto, la jerarquía eclesiástica es un auténtico poder político.

²² La fuente principal de su concepto de reino y sacerdocio es Tomás de Aquino, del que se diferencia porque evita aplicar el atributo *regale* al sacerdocio papal; véase Griesbach, M. F., “John of Paris as Representative of Thomistic Political Philosophy”, *An Etienne Wilson Tribute*, The Marquette University press, Milwaukee, 1959, p. 37-39. Se han encontrado correspondencias textuales entre estos dos autores; véase Boni, L. A., “Joao Quidort: O Tratado “De regia potestate et papali» e o espaço para o poder civil”, *Veritas*, 38 (1993), p. 288, n. 2.

²³ *DP* I,IX,9, S 46, n. 1; y I,XVII,9, S 118, n. 1.

pues se trata de dos realidades de distinto carácter. Pero cuando se mantienen dos poderes, el equilibrio perfecto es difícil y uno de ellos tiene la última palabra, que, incluso en su caso, cae del lado de la autoridad religiosa²⁴.

El dualismo de Juan de París debe entenderse desde la oposición entre el *homo naturalis* y el *homo christianus*. La noción del primero es resultado del análisis aristotélico del *zoon politikon*. El segundo es fruto de la salvación y de la gracia de Dios. El dominico francés desarrolla los principios aristotélicos y aplica a la política la antropología tomista. A diferencia de la concepción agustiniana, en la que el hombre cristiano engloba, transforma y absorbe al ser natural, en esta doctrina la *humanitas* puede ser distinguida de la *christianitas*. Juan de París avanza también más que Santo Tomás en la afirmación de la autonomía del poder temporal y para no hacer depender el poder humano del Papado, hace depender los dos directamente de Dios²⁵; de este modo, ambos se miden en relación a un tercero, que es Cristo. Pero acepta que el poder espiritual está investido de mayor dignidad que el temporal, pues la desigualdad de dignidad no implica subordinación de uno al otro. Como consecuencia de todo ello, su defensa de la autonomía del poder temporal se expresa en el dualismo de poderes efectivos

²⁴ Cuando el orden fracasa y se rompe el equilibrio por una de las dos partes, el Papa tiene la posibilidad de reconducir al Rey hacia su recto camino, del mismo modo que corresponde al Rey utilizar la fuerza de la espada material para llamar al orden al Papa cuando éste abusa de su espada espiritual: “*Est enim licitum principi abusum gladii spiritualis repellere eo modo quo potest, etiam per gladium materialem, praecipue ubi abusus gladii spiritualis vergit in malum rei publicae, cuius cura regi incumbit; aliter enim ‘sine causa gladium portaret’ (Rom. XIII, 4)*”, Juan de París, *De potestate regia et papali*, c. 20; “*princeps etiam violentiam gladii papae potest repellere per gladium suum cum moderanime nec ageret contra papam ut Papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publicae*”, *Ibid.*, c. 22.

²⁵ “*Distinctae et una in aliam non reducitur*”, *Ibid.*, c. 4,10. El orden establecido por Dios no concierne más que al aspecto de la dignidad, no al de la causalidad: un poder no es la fuente del otro, sino que Dios es el origen de todo poder; véase Kühn, W. “Le fondement du Le fondement du pouvoir politique d’après Marsile de Padoue et ses contemporains”, en *Medioevo*, 14 (1993), p. 279-281.

en este mundo, cuyo ámbito se esfuerza en delimitar. La vía media de Juan de París separa la jurisdicción eclesiástica de la jurisdicción secular, pero ambas tienen sus respectivas estructuras internas y jerarquías y velan por sus propios poderes y propiedades²⁶. Resulta que el gobernante no puede intervenir en las instituciones eclesiales, en las que mandan los sacerdotes con decisiones y decretos que, sin embargo, tienen consecuencias prácticas en la sociedad cristiana en este mundo. Un resultado infeliz, que Marsilio recusa y que considera inevitable consecuencia de la existencia de dos poderes, admitida como punto de partida.

Alejamiento del dualismo de Dante

En la filosofía política de Dante, en cambio, la autoridad temporal goza de independencia absoluta respecto de la espiritual. A menudo se han subrayado las coincidencias entre el *Defensor pacis* y la *Monarquía*²⁷. En ambas obras se distinguen los argumentos de fe y los de razón e, igualmente, conviven en ellas el método universitario escolástico y un propósito polémico de carácter más público. Pero

²⁶ Véase Colemann, J., "Property and poverty", en *CHMPT*, p. 638-640.

²⁷ La comparación y el énfasis en la proximidad filosófica y política entre Marsilio y Dante está muy presente en la bibliografía italiana; véase: Vadalà-Papale, G., "Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova", en *Studi giuridici dedicati a F. Schupfer*, Torino, 1898, vol. II, p. 41-84; Cappa-Legora, A., *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma-Torino, 1906; Solmi, A., *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922, p. 66-67; Picece, L., *La filosofia politica di Dante nell "De Monarchia"*, studiata in se stessa e nelle attinenze con lo svolgimento della filosofia politica nel e dai trattati tomistici "De regimine principum" al "Defensor pacis" di Marsilio da Padova, 2 vols., Alfredo Lucana di Melfi, Napoli, 1920; Vianello, N., *Il Trattato della Monarchia di Dante Alighieri*, Stabilo Grafico editore, Génova, 1921, cap. X: Marsilio da Padova, p. 78-85; y Vento, S., *La filosofia politica di Dante nell "De Monarchia"*: studiata in se stessa e in relazione alla Pubblica medievale, da S. Tommaso a Marsilio da Padova, Fratelli Bocca, Torino, 1921. Para la comparación de ambos autores fuera de Italia, véase Scholz, R., "Marsilius und Dante. Reicks und Staatsgedanke in Italien um 1300", *Deutsches Dante-jahrbuch*, 24 (1942), p. 159-174; y Reeves, M., "Marsiglio of Padua and Dante Alighieri", en Smalley, B. (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Blackwell, Oxford, 1965, p. 86-104.

está descartada la dependencia de la obra de Marsilio respecto de la de Dante, cuya fecha de composición no se sabe con certeza²⁸, por varias razones. En primer lugar, si se compara con las tesis marsilianas sobre el papel de la Iglesia dentro de la comunidad política, la ideología nostálgica de Dante resulta más bien ingenua e irenista en sus relaciones con el Papado²⁹. Si atendemos a la concepción antropológica y moral de Dante, dista mucho de ser naturalista o racional, como la de Marsilio³⁰. Y, sobre todo, aunque ambos coinciden en la necesidad de eliminar la ingerencia del Papa en lo temporal, que es la causa de las inacabables disensiones en las ciudades del Reino de Italia, hay entre ellos una radical disparidad sobre el fundamento del poder.

Para solucionar el conflicto y lograr la meta de la independencia imperial frente al Papado, Dante recurre a la doctrina de los ‘dos fines’, con la que intenta demostrar la existencia de una dimensión exclusivamente humana en la que el poder espiritual carece de jurisdicción. A los argumentos bíblicos, históricos y jurídicos de los dualistas anteriores, Dante añade una argumentación metafísica para demostrar que a la “*duplex natura*” y al “*duplex finis*” del hombre corresponde un “*duplex directivum*” instituido por Dios. Lleva así a cabo una ruptura de la *Christianitas* a partir de la división antropológica del ser humano en dos naturalezas – corruptible e incorruptible –, a las que les corresponden

²⁸ Lo habitual era situarla hacia 1313, e incluso en los primeros años del siglo; véase, Robles, L. y Frayle, L., “Estudio preliminar”, en Dante, *La Monarquía*, Tecnos, Madrid, 2002³, p. IX. Pero Dolcini sostiene una datación más tardía y considera probable que la terminara poco antes de 1324, año del *Defensor pacis*; véase Dolcini, C., *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma, 1995, p. 6.

²⁹ Calificada también de arcaizante y utópica, además de confusa por Watt, J. A., “Spiritual and temporal powers”, en *CHMPT*, p. 412-413.

³⁰ La concepción de la especie humana defendida por Dante, como una sola entidad social en la que todas las personas participan del mismo fin moral, “no tenía nada de secularista. ¿Cabría imaginar una mente más religiosa que la de Dante?”, Black, A., *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Cambridge University press, 1996, p. 88.

respectivamente dos fines últimos³¹. A la separación de fines trazada le corresponde una separación de medios y, en consecuencia, una doble dirección o administración, la del Emperador y la del Sumo Pontífice³². La *Christianitas* y la *Humanitas* obedecen a dos gobiernos distintos y siguen caminos paralelos³³.

Sin duda que Dante realiza un enorme esfuerzo para establecer una demarcación política exclusivamente humana y para poder exigir respeto a la autonomía del poder temporal. Pero en la medida en que admite la existencia de dos poderes paralelos, que siguen conviviendo mientras el hombre vive en este mundo, no habría resuelto adecuadamente, a juicio de Marsilio, la causa del conflicto; y, por consiguiente, habría postergado sin solucionar el problema de la relación entre teología y política³⁴. La concepción dantesca de los “*duo ultima*” refleja que la sociedad es una formación ‘natural’ que tiene que ser estudiada con métodos e

³¹ “Puesto que toda naturaleza está ordenada a un fin último, por ello el hombre (que participa de dos naturalezas) deberá tener dos fines, de modo que ... está ordenado a dos fines últimos, uno en cuanto corruptible y otro en cuanto incorruptible”, uno de los cuales se alcanza en esta vida por “el ejercicio de la virtud propia” y el otro en la vida eterna “con ayuda de la gracia divina”, Dante, *La Monarquía*, o. c., III, XV, p. 123-124.

³² “Por eso fue necesario al hombre tener un doble guía, de acuerdo con este doble fin, a saber: el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada y el Emperador, que dirige al género humano a la felicidad temporal, según las enseñanzas filosóficas”, *Ibid.*, p. 124-125.

³³ Véase Bertelloni, F., “La ruptura dantesca de la unidad de la *Christianitas*”, *Revista de filosofía y teoría política*, 26/27 (1986), p. 206-210. Bertelloni, F., “De la política como ontoteología a la política como teología. De Tomás de Aquino a Guillermo de Ockham”, *Revista de filosofía*, 2 (1987), p. 19-34.

³⁴ Se le ha tildado incluso de llevar a cabo una “platonización política del aristotelismo” y dejarse atrapar por el modelo agustiniano de ‘las dos ciudades’: “*Philosophe et chrétien, Dante reconnaît deux idéaux ... Le modèle augustinien des ‘deux cités’ se superpose ainsi à l’idée du philosophe-roi. Autrement dit, chez Dante, la politique est, dans l’ordre temporel, une replatonisation de l’aristotélisme*”, De Libera, A., “Le troisième pouvoir. Les intellectuels scolastiques et la politique”, en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, o. c., p. 250.

instrumentos de la filosofía aristotélica, surgida para fines y con objetivos profundamente distintos de los perseguidos por los fieles en la unión carismática de la Iglesia; y que sus leyes y finalidades se pueden explicar sólo a través de los “*philosophia documenta*”, sin recurrir a la revelación. Pero, como en la concepción tomista, lo natural está siempre *ordinatus* a lo sobrenatural y los dos órdenes de la realidad son fruto de la sabiduría y de la voluntad divina. De modo que el reconocimiento de la autonomía relativa, con virtudes diversas, no deja de ser problemático, como sintetiza Vasoli: “Basta leer la célebre conclusión de la *Monarquía* para comprender qué arduo resultaba establecer una relación no equívoca entre las dos realidades y las dos esferas de poder, y diseñar una realidad que no instituyera una subordinación efectiva de una a la otra y que no lesionase la autonomía y la soberanía de los dos órdenes. Es difícil negar que la fórmula dantesca, aunque fuera sugestiva, dejaba abierto y no resuelto el problema más grave de la especulación política de su tiempo, que consistía en hacer concordar la función natural de la *civitas* humana (que también Egidio Romano consideraba constituida “*opera et industria hominum*”) con la suprema misión de la *ecclesia*”³⁵.

La solución de Marsilio es menos metafísica y quizá resulta más prosaica, pero en todo caso es más política. Su propósito es restablecer la soberanía del poder civil y, para ello, despoja al Papado de cualquier pretensión de *potestas*. El núcleo central de la diferencia entre Dante y Marsilio es el que va de la aceptación de un fundamento religioso de la *potestas* al ‘indiferentismo religioso’ a la hora de determinar el poder bien establecido³⁶. Si bien ambos pensadores estiman que la autoridad, tanto religiosa como política,

³⁵ Vasoli, C., “La “Política» di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 5 (1979), p. 244.

³⁶ Capograssi analiza la superación marsiliana del dualismo medieval en que se mueve Dante y advierte la perspectiva empírica y el predominio del interés público, propios del realismo político de Marsilio, frente al idealismo y el moralismo que aún perviven en Dante; véase Capograssi, G., “Intorno a Marsilio da Padova”, *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 10 (1930), p. 579 y ss.

viene de Dios, Dante considera la voluntad divina la causa inmediata de la autoridad y Marsilio, en cambio, transforma a Dios en causa remota, porque la causa inmediata es una instancia puramente humana³⁷. Mientras Dante sigue buscando la raíz y el sentido providencial de esos dos poderes medievales, para delimitar el campo de cada una de las dos autoridades, civil y religiosa, Marsilio no contempla ningún fundamento del acatamiento de la ley que no sea estrictamente político³⁸. La característica más relevante de la filosofía política marsiliana sobre el poder, incluido el poder

³⁷ “*Alia vero est principatum institutio, que scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tamquam a causa remota, qui omnem principatum terrenum etiam concedit*” (DP I,IX,2, S 40,6-8). Por el contrario, Dante concluye su *Monarquía* con estas afirmaciones: “la autoridad del Imperio depende inmediatamente de Dios. Es, en efecto, consecuencia necesaria que si ella no depende del vicario de Dios, depende de Dios”, Dante, *o. c.*, III,XV,122; y depende de manera directa: “Resulta evidente que la autoridad desciende sobre el Monarca temporal desde la fuente de la autoridad universal sin ningún intermediario”, *Ibid.*, p.126). Sobre el carácter mediato o inmediato del origen divino de la autoridad según Marsilio y Dante, véase Bertelloni, F., ““Constitutum Constantini» y «Romgedanke». La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham”, en *Patristica et Mediaevalia*, 3 (1984), p. 85-88.

³⁸ Según Marsilio el pueblo romano consiguió dominar el mundo entero gracias a su fuerza y su virtud (*De Translatione Imperii*, I, en Jeudy, C. – Quillet, J., *Marsile de Padoue. Oeuvres mineures*, C.N.R.S., Paris, 1979, p. 378), y obtuvo el poder o la autoridad, conferido por el conjunto de los pueblos o territorios, a causa de su inmenso valor: “... *haec potestas aut auctoritas per universitatem provinciarum, aut ipsorum valentiorum partem, translata fuit in Romanum populum, propter excedentem virtutem ipsius*” (*Defensor Minor* XII,1, p. 254; en adelante se cita abreviadamente capítulo, el parágrafo y la página del texto latino según la citada edición crítica de Jeudy, C. – Quillet: *DM* XII, 1, 254). Dante, en cambio, alude reiteradamente a la providencia como origen del fin humano para el que se establece el poder temporal: “la inefable providencia propuso al hombre dos fines”, Dante, *o. c.*, III, XV, p. 123-124; y la providencia divina es el fundamento del Imperio Romano: “no da forza fu principalmente presso per la romana gente, ma da divina Provvidenza, che è sopra ogni ragioni..., e così non forza, ma ragione (e) ancora divina (conviene) essere stata principio del Romano Imperio”, Dante, *Convivio*, IV, 4; cit. por Bertelloni, F., ““Constitutum Constantini” y “Romgedanke”...”, *o. c.*, p. 86.

imperial, es su carácter derivado del cuerpo político y no de la providencia³⁹. Por ello, no se encuentra en la obra marsiliana, ni siquiera en el *Defensor minor* (obra más orientada a la defensa del poder imperial) “ninguna huella de esa concepción sacra y profética del Imperio que inspira el tema dantesco”⁴⁰. Incluso la *translatio* o continuidad del Imperio se produce, según Dante, por voluntad de la providencia divina y no por causa humana, como en Marsilio, por la *virtus* de los romanos. Por último, la duración del *imperium* depende en Marsilio de un eventual acto de revocación voluntaria del pueblo o legislador en quien radica, mientras que para Dante no hay quien pueda revocar la *translatio*, porque el florentino no concibe que un acto de voluntad humana pueda terminar con la existencia de ese *imperium* convocado providencialmente⁴¹.

³⁹ “Dante había derivado el imperio de Dios, ... mientras que Marsilio concibe el Imperio ligado al cuerpo político del cual emana directamente”, Solmi, A., *o. c.*, p. 66. Este autor, uno de los primeros en señalar la proximidad entre ambos tratados, cree que hay una coincidencia en la orientación universal de la monarquía, “pero que se desplazan los fundamentos”, que Dante coloca en la voluntad divina y “Marsilio basa sobre la voluntad humana”, *Ibid.*, p. 67. También Battaglia, que reconoce “el legítimo paralelismo entre Dante y Marsilio”, señala que la principal diferencia consiste en que Dante reporta la unidad imperial a Dios y Marsilio la vincula a una nueva estructura política surgida desde el pueblo; véase Battaglia, F., *Marsilio da Padova e Filosofia Politica, del Medio Evo*, Felice Le Monnier, Firenze, 1928, p. 254-260.

⁴⁰ Vasoli, C., *Il Difensore Minore*, Guida Editore, Napoli, 1975, p. 46-47.

⁴¹ Para Marsilio la revocabilidad de la jurisdicción del *imperium* es posible: “quorum siquidem auctoritas seu potestas leges ferendi (scilicet Romani populi et principis sui) tam diu durare debet et duratura est rationabiliter, quamdiu ab eisdem per universitatem provinciarum a Romano populo vel per Romanum populum ab eius principe fuerint revocatae” (DM XII, 1, 254). Lo cual era impensable para Dante, para quien ni siquiera el Emperador podía enajenar (“alienare”) la dignidad del Imperio (Dante, *La Monarquía*, III,X, o. c., p. 108), ni le era lícito al Emperador dividir (“scindere”) el Imperio (*Ibid.*, III,X, p. 109-110), ni podía, en cuanto Emperador, cambiar o separar (“discindere”) la jurisdicción, pues de ella recibe su ser (*ibid.*, III,X, p. 110). Sobre este aspecto de la revocación en Dante, véase Sabine, G., o. c., p. 211-214; y Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Eunsá, Pamplona, 1999³, p. 299.

El esquema argumentativo de Marsilio para eliminar la dualidad de poder no es precisamente la separación entre *Christianitas* y *Universitas*, sino, al contrario, la total identificación entre la *universitas civium* y la *universitas fidelium* y el consenso de los ciudadanos constituidos en legislador, como *conditio sine qua non* de la ley, que ya no es ley en virtud de su contenido bueno con vistas al fin último religioso e inscrito en la ley natural. El autor se ha preocupado además por la correcta organización de las diferentes partes de la *civitas*, una de las cuales es el sacerdocio, subordinado a la *potestas jurisdictionis* que reside en la comunidad civil. La total transferencia de la soberanía al conjunto de los ciudadanos y la exclusión de cualquier *potestas jurisdictionis* es la única forma de resolver el conflicto entre poderes. El poder se convierte de esta manera en unidad indivisible, en la que sólo cabe un único principado supremo, es decir, una sola soberanía⁴².

Nuestro autor mira más lejos que Dante. Como dice Sabine, no había emprendido Marsilio su obra y su aventura personal tanto para defender al Imperio con su pluma y su compromiso vital, como “para destruir todo el sistema de imperialismo papal que se había desarrollado con la práctica de Inocencio III y la teoría del derecho canónico”. Su objeto era restringir del modo más categórico posible las pretensiones de la autoridad espiritual encaminadas a controlar, directa o indirectamente, el ejercicio del poder civil y “a este fin fue más lejos que ninguno de los demás escritores medievales por lo que se refiere a colocar a la Iglesia bajo el poder del Estado”⁴³.

⁴² “*Solum unum numero supremum principatum esse debere in civitate vel regno*” (DP III,II, 11, S 605, 11-12).

⁴³ G. Sabine, o., c., p. 235.