

El libro está dividido en dos partes: la primera es una *Introducción bibliográfica*, a cargo de Elvio Ancona, profesor en la Universidad de Udine. La segunda es una recopilación de textos de la obra emblemática de Marsilio de Padua, el *Defensor Pacis*, en su lengua original, latín, con su traducción al italiano extraída del libro *Il difensore della pace*, Torino, 1960–1975, de Cesare Vasoli. Se trata del número 4 de la Colección *Lex Naturalis, testi scelti di filosofia del diritto medioevale*<sup>1</sup>, dirigida por Franco Todescan.

La obra busca dar a conocer una figura, cuyo pensamiento es difícil de ubicar en una época, el medioevo o la modernidad, y superar la dificultad hermenéutica que surge a partir de sus mismos escritos. De allí que a través de la amplia bibliografía marsiliana de la segunda mitad del siglo XX, reunida en este libro, se intenta lograr una comprensión unitaria, en especial sobre cuestiones relativas a la filosofía del derecho y la política.

Marsilio de Padua ha sido uno de los autores más controvertidos de su época. En la segunda mitad del siglo XX se discutía acerca de si era más aristotélico que cristiano. Alberto Pighius, Carlo Pincin y Dolf Sternberger, opinaban que el *Defensor pacis* es una obra imbuida en su totalidad de aristotelismo. Y ello se evidencia por ser esta una reelaboración, o más bien, una adaptación de la *Política*. En cambio, César Vasoli, encuentra una inspiración aristotélica pero no un aristotelismo puro. Por su parte, Jeannine Quillet ve en la obra de Marsilio una influencia indirecta de Al-Farabí, a través de Averroes. En opinión de M. Gringnaschi, en realidad, Marsilio no habría entendido a Aristóteles, pero lo había citado para arrogarse la indiscutida autoridad de *philosophus eximius*, y la prueba estaba en que separaba la *política* de la *moral*. Para otros, en cambio, hay una marcada influencia ciceroniana. Parece no haber dudas de que entre las fuentes del *Defensor pacis* se encuentra la obra de San Agustín. Pero también hay quienes, como Daniel Mulcahy, que lo niegan.

La discusión sobre el augustinismo de Marsilio quedó oscurecida por la de su cristianismo. Las tesis que insistían en la prevaeciente inspiración religiosa en la génesis de la obra de Marsilio, no pudieron ser fácilmente demostradas y hasta se mostraron contrarias a algunas adquisiciones históricas. Legarde encontró «*numerosas y significativas* afinidades entre las tesis de Marsilio y las tesis de las sectas heterodoxas» (p. 29) del bajo medioevo. Existen semejanzas con las sectas de los cátaros –albigenses en su «evangelismo agresivo, una interpretación racionalista del dato revelado, una preocupación eclesiológica dominante». Esto no prueba que Marsilio hubiera pertenecido a la secta, pero sí la adscripción de su obra en el movimiento de ideas de las cuales estas sec-

---

<sup>1</sup> Textos escogidos de Filosofía del Derecho Medieval.

tas eran iniciadoras (p.30). Si bien no fue un valdense<sup>2</sup>, tomó algunos de sus argumentos. Quillet y Marino Damiata, con relación a los capítulos XI-XIV, que aluden a la pobreza evangélica, creen ver un influjo principalmente franciscano (p. 31), aunque Marsilio manifiesta la obligación de la *summa paupertas* respecto de todos los eclesiásticos y, no ya como lo proponían los franciscanos, respecto de los que se obligaban, como ellos, por un voto explícito.

Kerry E. Spiers ve en ello más bien un interés político, la defensa de la paz civil amenazada por las reivindicaciones pontificias. Se habla de voluntarismo y nominalismo en el *Defensor pacis* y hasta de un verdadero *contractualismo* –según Grignaschi–, en el sentido de la teoría que expusiera pocos años antes Duns Scoto o Juan Buridan. Ello llevó a discutir otro tema más amplio: el de su concepción del nacimiento de la comunidad política. Tanto Vasoli, como Gewirth, sostienen que Marsilio atribuye la causa de la comunidad política a razones biológicas más que a la naturaleza política del hombre. Los objetivos inmediatos de alimento y vivienda –sin los que no puede subsistir–, son los que motivan al hombre a una colaboración recíproca, y sólo en este sentido cabe hablar de un «impulso natural». En la misma línea opinan Lagarde, Damiata y Wieland (p. 41). Para Stürmer, la comunidad civil sería el modo como la naturaleza humana resolvió la caída de los primeros padres, volviendo a la condición feliz del paraíso terrestre (p. 47). Para Gregorio Piaia, si bien por un lado Marsilio proclama la *soberanía popular*, por otra parte termina por vaciar de contenido tal principio al proponer la *pars principans* o parte gobernante. En todo caso, no cabe adjudicarle una noción de soberanía moderna que recién será elaborada con posterioridad. Pero Marsilio era lo suficientemente ambiguo como para que sus enseñanzas sobre la autoridad temporal fueran adoptadas y adaptadas por una amplia variedad de sistemas y de instituciones políticas. En cuanto a la cuestión de la legislación de la comunidad política, se plantean dos cuestiones controvertidas: la teoría de la hierocracia<sup>3</sup> y el rechazo de la subordinación de la ley positiva a otra ley, natural, divina o canónica. Gewirth es el primero en llamar a Marsilio *positivista*, más que nada por señalar la independencia de los preceptos con la recta razón o *lex divina*, atendiendo más a su aspecto formal (p. 63). «Con Marsilio se tiene la primera precisa formulación de la doctrina que se llamará positivismo jurídico, es decir, reducción del derecho a mandato coactivo del Estado» (p. 64).

No faltaron los intentos de reivindicar a Marsilio de su *positivismo*, y muy variadas fueron las opiniones al respecto. Tales interpretaciones mueven al autor a considerar la valoración de Marsilio sobre el derecho natural (p. 70). Marsilio distingue en el derecho humano entre *ius naturale* y *ius civile*. Señala dos acepciones del *ius naturale*, una deducida de la

<sup>2</sup> La herejía es propiamente la de los cátaros (que en griego significa *puros*) que arraigó fuertemente en la Francia meridional, pero, por proceder de la ciudad de Albi los que se apoderaron de Toulouse, baluarte principal de la secta, se la llamó la de los cátaros –albigenses. En el norte de Italia se la denominó *albanenses* y *concorenses*, de las ciudades de Alba y Concorezzo, (vid. *Historia de la Iglesia*, p. 725). Anterior a esta es la herejía de los valdenses (1177), con algunos puntos en común.

<sup>3</sup> Del gr. *hierós*, sagrado, y –*cracia*, gobierno. Alude al gobierno por la clase sacerdotal. La Bula *Unam Sanctam* del Papa Bonifacio VIII, promulgada el 18 de noviembre de 1302, expresa esta doctrina del catolicismo medieval, como se había ido afirmando desde el papado de Gregorio VII en adelante. Ella codifica la teoría de la supremacía del poder eclesiástico sobre el poder civil.

Ética de Aristóteles, como «aquello establecido por el legislador en lo que casi todos los hombres están de acuerdo en considerar honesto y observable». Otra, como «aquel *precepto de la recta razón acerca de las acciones a realizar* que concuerda con la ley divina» (p. 70). Advierte el autor un nexo entre el *anticlericalismo* de Marsilio y el tratamiento que le da al *derecho natural*. Quillet sostiene que el patavino «rechaza no tanto el concepto de *derecho natural*, sino la interpretación que lo hacía funcional para soportar las pretensiones de superioridad del poder pontificio en las relaciones con la autoridad civil. El derecho natural debía entenderse más bien como el derecho positivo mismo en cuanto conforme al *dictamen rationis*. Para Marsilio el derecho natural *es prácticamente asimilado a lo justo, y, como tal, a la ley humana en la comunidad perfecta*» (p. 72). Señala el autor que la posición de Marsilio respecto al derecho natural respondía a una finalidad precisa, la de oponerse a la doctrina de la hierocracia que defendía la *plenitudo potestas* y su influjo en la vida política de la época. Rechazando el derecho natural buscaba debilitar la posición de quienes se valían de él para afirmar la supremacía eclesiástica sobre el legislador humano y pretendía acabar con la querrela entre los dos poderes a través de la afirmación de la *unidad del ordenamiento* «estatal» (p. 73).

En vinculación con la disputa de los dos poderes se ha llegado a afirmar que Marsilio fue el *primer teórico del Estado laico*, pero también –según Lagarde– que no pretendía negar el aspecto religioso. Es más, en su ideal político, incapaz de desprenderse del pensamiento medieval, no podía imaginar una comunidad política que al mismo tiempo no fuera cristiana. Su pensamiento revolucionario no pasaba por querer un Estado sin Iglesia, sino por querer *incluir a la Iglesia en el Estado* (p. 76). Petruzzi sostiene que una interpretación de este tipo supone mirar el *Defensor pacis* con ojos de una época posterior; que más bien se ve una suerte de *secularización*, madurada por la querrela de las investiduras acaecida con dos siglos de anterioridad. En cuanto a su ideología, Piaia opina que, aunque parezca contradictorio, en el *Defensor pacis*, por un lado se proclama la *soberanía popular*, pero por otro se vacía dicho contenido a favor del poder concentrado en las manos del soberano; en definitiva, el problema de Marsilio era el de la *plenitudo potestatis* (p. 87).

El autor enumera varios pensadores que hablan de la *ideología* marsiliana, entre los de mayor relevancia, Francesco Gentile, para quien *la ideología es el modo ideológico de concebir la política, se caracteriza principalmente por la convencionalidad, que en la concepción de Marsilio equivale a entender al Estado como producto de un acto de voluntad y por tanto como expresión de una instancia particular*. Esto se manifiesta con claridad –señala Gentile– en la definición según la cual *la ciudad o Estado no es una por naturaleza sino en cuanto «se ordena por su voluntad a un gobierno supremo numéricamente uno»*. La *unidad numérica* de la “ciudad o Estado” indicaría aquí un «individuo» (p. 90). Esta reducción a uno de las múltiples diferencias entre los individuos es un artificio llevado a cabo por la voluntad. «A la característica de convencionalidad, la estructura ideológica agrega la de la operatividad (...) en la autosuficiencia del Estado, es decir, en la efectiva capacidad del individuo artificial de ejercer autónomamente el poder» (p. 90). «La unidad del poder supremo resultaría indispensable para que se realice la *unidad numérica* del Estado, reflejando en ella, junto con las características de la convencionalidad y de

la operatividad, la de la matematicidad» (p. 92). Confirman esta postura Piaia, Calderón Bouchet y Battocchio, entre otros. A su vez, Evans llega a decir que «el Patavino habría estado entre los primeros en aplicar a la *scientia civilis* el método demostrativo típico de las matemáticas, viniendo a desarrollar de tal modo un importante papel de mediador en su transmisión del pensamiento político moderno» (pp. 94–95).

Para concluir, el autor se pregunta qué es lo que ha hecho que tantos autores se hubieran ocupado del pensamiento de Marsilio. «El verdadero problema de la historiografía marsiliana no concierne tanto a la eventual modernidad del Patavino, como a las razones reales por las que él ha continuado y continúa siendo considerado un moderno» (p. 100) En efecto, tal como señala Vasoli en su *Introducción* a la traducción italiana del *Defensor pacis*: «Sin dudas, el éxito y la continuidad histórica de las polémicas que siempre acompañaron la valoración de su pensamiento se deben, no en pequeña medida, a la constante actualidad del problema central por él discutido, que verdaderamente es uno de los más graves que se hubiera afrontado por la reflexión política de estos dos milenios de historia *cristiana*. El hecho de que el *Defensor pacis* no presente solamente una coherente y rigurosa doctrina del Estado, de su autonomía y perfección intrínseca, sino que fije con extrema lucidez todo un modo de considerar la relación entre la *civitas* humana y la sociedad eclesiástica, entre el fin estrictamente mundano y natural de una y la finalidad trascendente y allende lo mundanal de la otra, es la primera razón del aspecto polémico que domina una gran parte de la literatura sobre el pensamiento de Marsilio». Pero por otra parte, continúa el mismo autor: «no creo que sería posible una exacta valoración de las ideas que tienen un más estrecho y definido calibre político, allí donde se prescindiera de su inmediata conexión con un radical contraste histórico que continúa todavía hoy y a menudo obliga a los estudiosos más prudentes a asumir una abierta posición de militantes» (pp. 100-101). Aunque Marsilio no fuera el primero en pretender reducir el poder espiritual al temporal, lo original está en el modo de manifestar su pensamiento a través de su obra. Marsilio, señala Piaia, radicaliza y exaspera una problemática que era ya plurisecular y típicamente medieval, la de la relación entre el poder civil y la Iglesia. La novedad está en la violencia de la polémica o en su afirmación de la completa sumisión del clero a la *pars principans*. Su extremismo se traduce en una ideologización del sistema filosófico-político y aristotélico, aplicado a un problema político preciso. De allí que Elvio Ancona dirá que la actualidad de Marsilio está no en afirmar la subordinación eclesial a la secular, sino en haberlo hecho de modo ideológico, en haber concebido las relaciones entre las dos instituciones no en términos de autoridad, como había sucedido precedentemente, sino en términos de poder. Y así, citando de nuevo a Piaia, *él habría, de hecho, aunque no expresamente, «liquidado» a la Iglesia* (p. 103). Es por ello que Battocchio ha dicho que se da en el pensamiento de Marsilio una «anti –eclesiología» (p. 104).

Al final del libro se presentan los textos cuidadosamente seleccionados por Elvio Ancona y Franco Todescan, que constituyen algunos capítulos de la obra que tanta polémica ha suscitado sobre el pensamiento político de Marsilio. Se trata de lo más medular de la obra marsiliana. Tal vez, entre estos ricos textos, el aspecto que creemos más relevante para destacar es el nacimiento del concepto de *soberanía* y su visión del *derecho*. Sostenía

Marsilio que en una ciudad o Estado debe haber tan sólo *un* gobierno supremo. Es decir, en las grandes ciudades, es necesario que exista un gobierno *numéricamente único que sea supremo*, independientemente de que estuviera regido por varios hombres (p. 165). Al final Marsilio vuelve al objetivo primigenio que era señalar la causa de la *tranquilidad* en el Estado, que consistía en que cada parte de la ciudad realizara su función propia: así como la acción debida al gobernante es la *causa eficiente y conservadora* de todas las mencionadas ventajas civiles, será esta también la causa eficiente de la tranquilidad (p. 179). Cita a San Agustín y al Evangelio, como antes lo hiciera con Aristóteles. Ahora bien, trata también acerca de la *causa contraria a la tranquilidad*, es decir, de la discordia. Esta resulta ser «la falsa opinión de ciertos obispos romanos, y también tal vez su perverso deseo de aquel dominio que afirman serles debido por la plenitud del poder concedido –como dicen– por Cristo», esto es lo que causa la ausencia de tranquilidad y la discordia (p. 191). El poder eclesial, con su acción hostil atormentó durante mucho tiempo el reino itálico y lo mantuvo lejano de la tranquilidad, impidiendo la instauración del gobernante en el Imperio romano y su accionar (*ibidem*).

Así como había distinguido en la ley, una divina, natural y positiva; señala que el término «Derecho» es propiamente «Derecho humano», y a este lo divide en natural y civil. Llama Derecho natural *al establecido por el legislador y que casi todos los hombres son concordantes en considerar honesto y observable. Estos derechos, si bien son de institución humana, son llamados metafóricamente 'naturales', porque son considerados igualmente lícitos en todas las regiones, e ilícitos sus opuestos*. Otros también llaman *derecho natural* al dictamen de la recta razón que subordinan al Derecho divino. El término «natural» es usado de modo equívoco. Puede haber preceptos de la ley divina que según algunos pueblos no concuerdan con la ley humana, de modo que puede darse el caso de algo que sea lícito según la ley humana, pero no según la ley divina y viceversa. *Pero nosotros debemos siempre considerar lo que es lícito o ilícito en sentido absoluto, según la ley divina más que según la ley humana, en todos los casos en los que estas dos leyes estén en desacuerdo en sus mandatos, prohibiciones o permisos* (p. 205). Pero el término «Derecho» se usa también en un segundo significado, *referido a todo acto humano ordenado por la mente, a todo acto o hábito adquisitivo, interno o externo, inmanente o transitivo, dirigido a algo externo o, en cambio, a algo que le sea inherente, como su uso o su fruto, la adquisición* (...). De modo que es derecho lo que es conforme al *mandato, a la prohibición o al permiso* del derecho. En este segundo significado, el derecho es *aquello que es sancionado por el legislador; a través de una orden, una prohibición o un permiso* (...). El término puede también indicar la *sentencia* por quienes juzgan según la ley o según el derecho, entendido en su primer significado. Finalmente, se usa también la palabra derecho para indicar un acto o hábito de justicia particular (p. 207).

La obra constituye un esfuerzo con gran éxito al reunir las tan variadas opiniones surgidas sobre el pensamiento de Marsilio, durante la segunda mitad del siglo XX. Tal vez podría ahondarse en el análisis de los intereses más inmediatamente personales de Marsilio por lo cual se inclinaba a sostener la primacía del poder temporal sobre el eclesial. Es importante tener en consideración el influjo que recibiera de Guillermo de Nogaret en

París, como la influencia que pudiera haber recibido de Ockham y de su amistad con Juan de Jandún. Una vez que fue conocida su obra *Defensor pacis*, esta causó escándalo, lo cual le valió el exilio por temor a ser denunciado ante la autoridad. Esto hizo que se presentara ante la corte de Ludovico de Baviera y lo influenciara para asumir el gobierno del Imperio sin atender a las pretensiones del entonces papa Juan XXII, único perturbador de la paz. A la sazón Italia era un hervidero entre las luchas de güelfos y gibelinos. Y a diferencia de Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII, Juan XXII parecía proceder más por fines políticos y terrenos que por objetivos preponderantemente sobrenaturales. Este hecho quedó evidenciado cuando, ante la muerte del emperador Enrique VII, fueron electos Federico de Austria y Ludovico de Baviera, quienes acudieron al Papa para obtener la aprobación decisiva de sus derechos. Pero el Papa, por convenirle a sus intereses políticos, decidió dejar la sede imperial vacante. La vacancia del Imperio devolvía la jurisdicción imperial, la administración y régimen del Estado al sumo pontífice. De este modo, se mezclaba lo eclesiástico con lo político irremediabilmente.

Los ánimos estaban bastante turbados como para que las ideas revolucionarias de Marsilio prendieran ante el emperador, que había sido excomulgado. Pero la obra *Defensor pacis*, que no carece de originalidad, tal vez lo sea más en el aspecto eclesiástico que en el político. En este sentido, se muestra en la obra un radicalismo revolucionario que será superado solamente por los protestantes del siglo XVI. Hay que recordar también que Marsilio había recibido del Papa de Aviñon un canonicato patavino. La cercanía con Ockham parece corroborar en su obra su costado nominalista, y su amistad con Juan de Jandún, la influencia aristotélica de tipo averroísta. Tal vez, más allá de aquellos aspectos que sirvieron para dar lugar a las ideas del *Defensor pacis*, la importancia de esta obra radique más que en su valor en sí —puesto que, como menciona el autor, no es novedosa la afirmación de la subordinación eclesial a la secular—, en la importancia que el pensamiento posterior, como el liberalismo moderno, le diera, exaltando —a un nivel extremo— la figura *política* de Marsilio de Padua.

MARÍA DE TODOS LOS SANTOS DE LEZICA\*

---

\* Profesora de la Universidad Católica Argentina.