



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LOS ORÍGENES DEL ESTADO LAICO EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO-
POLÍTICO DE MARSILIO DE PADUA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
EDUARDO SARMIENTO GUTIÉRREZ

TUTOR PRINCIPAL
DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. CARMEN ROVIRA GASPAR (FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)
DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR (INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS)
DRA. JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO (FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS)
DR. JORGE VELÁZQUEZ DELGADO (DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA. UNIDAD IZTAPALAPA)

Ciudad Universitaria, CD. MX, junio, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE GENERAL

Dedicatoria	
Agradecimientos	
Preámbulo.....	1

INTRODUCCIÓN

Marco historiográfico.....	7
Objetivos.....	16
Marco metodológico.....	26
Metodología y hermenéutica.....	34

CAPÍTULO PRIMERO PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

1.1 Laicidad, laicismo y secularización.....	43
1.2 Secularización y teología.....	53
1.3 Secularismo y desacralización.....	58

CAPÍTULO SEGUNDO ANTECEDENTES POLÍTICOS Y FILOSÓFICOS

2.1 La transmisión del aristotelismo.....	61
2.2 La teoría de la doble verdad.....	67
2.3 La querrela por el poder.....	73
2.4 Un <i>antenóride</i> condenado: semblanza de Marsilio de Padua.....	79
2.5 Introducción al <i>Defensor pacis</i>	91

CAPÍTULO TERCERO LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA Y POLÍTICA DEL LAICISMO

§1. LOS PRINCIPIOS ARISTOTÉLICOS EN LA OBRA DE MARSILIO DE PADUA	
3.1 Los principios y las causas aristotélicas: el origen de la autoridad.....	106
3.2 La comunidad política como fundamento del orden civil: la elección.....	123
3.3 El pueblo (<i>universitas civium</i>) como causa eficiente de la autoridad política.....	129
3.4 Un único poder.....	138

§2. TEORÍA DE LA LEY.

3.2.1 El conflicto por la <i>auctoritas</i> y la ley.....	141
3.2.2 Distinción de términos: Iglesia, espiritual, temporal, juez.....	151
3.2.3 Sobre lo temporal y lo divino.....	162
3.2.4 Nominalismo y diferenciación entre la ley divina y la ley humana.....	166

§3. EXÉGESIS DE COMBATE

3.3.1 Anticlericalismo y exégesis bíblica.....	187
3.3.2 Una falsa fundamentación en el juego de espejos.....	201
3.3.3 La desmitificación del orden político.....	211
3.3.4 La renuncia al dominio y autoridad temporal.....	220

CAPÍTULO CUARTO. GÉNESIS Y PRINCIPIOS DEL ESTADO LAICO.

4.1 La unidad del poder y la <i>auctoritas</i>	229
4.2 El principio de mayoría, el poder y la ley civil.....	236
4.3 Republicanismo, <i>imperium</i> y <i>pars valentior</i>	251

CAPÍTULO QUINTO LA IGLESIA Y EL SACERDOCIO BAJO EL ORDEN SECULAR

5.1 La Iglesia y la <i>universitas fidelium</i>	262
5.2. Soberanía de la colectividad y negación del origen divino del poder.....	275
5.3 Consideraciones sobre el sacerdocio.....	283
5.4 Coexistencia del orden político y espiritual.....	288
Conclusiones generales.....	294
Conclusiones particulares.....	310
A modo de sugerencia.....	324
Comentario final.....	330
Bibliografía.....	335

DEDICATORIA

A mi hija Andrea Sarmiento Pastrana, con todo mi amor y cariño. Por su solidaridad,
inteligencia y rebeldía.

Bernardo Bayona Aznar (1952-2019), *in memoriam*, por su amabilidad y gentileza; por el
intercambio de ideas que motivaron este trabajo. La filosofía no tiene fronteras.

Jorge A. Bravo (1935-2018), *in memoriam*, por la cultura, las letras y los libros que dieron
forma al cariño de una vida compartida.

Para todas las mujeres, hombres, niñas, niños y adolescentes, población LGBTTIQI, así como
los pueblos originarios colonizados que han padecido injusticias, discriminación y abusos por
parte de los mal llamados “representantes de Dios” y cómplices.

AGRADECIMIENTOS.

Ninguna palabra es suficiente para expresar el agradecimiento que tengo hacia muchas personas que han acompañado mi vida personal y académica. Basta la mención para dejar constancia de ello.

A la Universidad Nacional Autónoma de México y al Programa de Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. Por las facilidades, el apoyo material e intelectual y permitir que sea parte del espíritu autónomo universitario.

La investigación que aquí se presenta no se hubiera podido llevar a cabo sin el impulso académico y anímico del Comité tutorial conformado por el Dr. Ambrosio Velasco Gómez, la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar y la Dra. Mónica Gómez Salazar. Además de estar agradecido por creer en este proyecto, estoy en deuda por los tantos aprendizajes y conocimientos que obtuve dentro y fuera de las reuniones de trabajo. De verdad, fue un deleite filosófico cuyo valor va más allá de lo académico. Ante todo, agradezco los siempre atinados consejos de la Dra. Rovira quien, con la paciencia y sabiduría que la distingue, me enseñó que la filosofía es rigor en la investigación pero no menos que honestidad, crítica y compromiso en su ejercicio. La Dra. Gómez además de compartir sus fructíferos conocimientos y apoyarme con la coherencia de este trabajo, me enseñó que la filosofía es diálogo abierto pero siempre situado. Finalmente, debo agradecer al Dr. Velasco, titular del Comité, quien nunca dejó de compartir su vasto conocimiento y calidad humana. Recibí buenas dosis para comprender que la filosofía se cultiva frente a toda forma de colonización y dominación (entre ellas la Iglesia). Por la motivación, la amabilidad y gentileza hacia mi persona y formación filosófica. Serán inolvidables las revisiones en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Horas y horas de filosofía, política y humanismo.

Muchas gracias por el trabajo compartido, echaré de menos al Comité.

También quiero agradecer a dos profesores que me han apoyado incondicionalmente y me han guiado desde que inicié mi formación como estudiante de la carrera de Filosofía en la UAMI. Con cariño y respeto al Mtro. Gabriel Vargas Lozano por las tantas enseñanzas filosóficas, el trabajo a favor de la filosofía en México desde el Cefilibe, el marxismo y la defensa de la filosofía. Su crítica desde el marxismo y su mirada sobre la historia de la filosofía me fueron de gran utilidad para algunas nociones aquí presentes y para no perder de vista que la filosofía es crítica de los poderes y mucho más. Por otra parte, el Dr. Jorge Velázquez Delgado por su amistad abierta, por facilitarme muchos materiales para esta y otras labores filosóficas y alentarme a participar en eventos académicos donde presenté avances del presente trabajo. Le estoy agradecido por compartir “esas filosofías olvidadas” y ayudarme a entenderlas desde

narrativas críticas e inquietas; gracias por las charlas informales que terminaban en verdaderas lecciones de filosofía y humanismo.

Muchas gracias por el cariño y apoyo, seguimos.

Igualmente agradezco al Dr. Enrique Dussel, Dr. Francisco Piñón, Dra. Carmen Trueba Dr. Miguel Ángel Sobrino y el Dr. José Alfredo Torres, por el afecto hacia mi persona y porque en ciertos momentos me facilitaron ideas y lecturas para el desarrollo de este trabajo. Mi formación también proviene de muchas amistades y colegas con quienes he compartido momentos muy importantes. No puedo mencionar a todas y todos pero forman parte de la comunidad filosófica mexicana e iberoamericana que trabaja arduamente por un mundo más fraterno y justo.

También quiero reconocer a mi hermosa familia que siempre me ha apoyado. Con amor y admiración, mi adorada madre, Patricia Gutiérrez Galván. Mujer fuerte y llena de enseñanzas. Por ser mi maestra de vida, por todo lo que es y comparte. A mi compañera Priscila Alvarado Solana, *siempre abajo y a la izquierda*, en Común (Unidad), por el amor y apoyo desinteresados. Por las brillantes enseñanzas desde la poesía, el feminismo y lucha social; por debatir y analizar temas aquí presentados junto con las eternas inquietudes filosóficas y de otra índole en donde el cariño se anudó con la crítica bajo un presente de unidad, equilibrio y amor. A mi querido padre, José Luis Sarmiento Buitrón, por el tiempo juntos y mostrarme que la vida es fluir en paz y que la paciencia genera buenos frutos. A mi hermano mayor Manuel Sarmiento Gutiérrez por motivarme desde siempre, el cariño y su pasión por la ciencia. José Luis Sarmiento Gutiérrez por desbordar amor y alegría, oreja y confidente; por su compromiso social. Rafael Sarmiento Martínez por su entrega al estudio y trabajo, por su sonrisa y cariño constantes. A las luces de la familia: Josué, Laura, Andrea y Lucía. A mis primos, sobrinas y sobrinos desde luego; pero en especial al cuarteto Arturo Martinelli Gutiérrez y Ricardo Madrazo Gutiérrez, Jorge Luis y Mario Gutiérrez Gual por su compromiso con la cultura, el cine y el arte. Cuatro mujeres poderosas: tía Esperanza, tía Marusa y mis primas hermanas Graciela y Adriana. Por el amor, la lucha y la fortaleza.

En los frentes de la amistad quiero agradecer a las siguientes personas. Mis otros tres hermanos y hermana: Pedro, Mario, Erik Jiménez Hurtado y Karla Reyes Sánchez, por los años de confianza, fraternidad y solidaridad desinteresada. Desde los inicios de la carrera, las caminatas filosóficas, bailes y amistad: Mtra. Karina Luna Islas por su hondo compromiso con el feminismo y la filosofía; Mtro. Carlos David Zafra, por su trabajo desde la ética y la educación de las y los jóvenes. A dos grandes amigos: Ernesto y Rodrigo Vargas Gil por tantos aprendizajes filosóficos y vivencias, por la crítica permanente hacia las contradicciones existentes y no menos que por la profunda y sincera amistad. Mi otra hermana Laura Ivette Zertuche Leyva, por la filosofía, la cultura y las charlas infinitas colmadas de risas y alegría

desde el corazón de Xochimilco. A mi *otra familia* de LEA (Liceo Emperadores Aztecas): Mtra. Dora Isabel Toro Castro, por la confianza hacia mi labor y enseñarme el valor humano y social que entraña la educación con las y los jóvenes; la fortaleza y palabra atinada. Profesor Cesar Ricardo Carvajal por su ímpetu y solidaridad permanentes. Mtra. Yolanda López Rosales por su inquebrantable compromiso por la educación, la transparencia de su persona, amiga y aliada, y compartir tanta sabiduría. Cesar De Rosas Ramírez por la amistad y cariño, los interminables trabajos por la filosofía en México y el apoyo en la búsqueda de materiales para esta investigación. En la misma línea, Christian Javier Castro Martínez y Luis Guillermo Martínez por hacer de la filosofía, *la filosofía de la praxis*, y de la estética, un campo de posibilidad y reflexión. A la *casa verde*, Patricia y Pamela Alvarado Solana, Cesar Vazquez Bonequi por la motivación y cariño permanentes. Fernanda Isabel Lara Manríquez por el compromiso con los pueblos originarios, por el tiempo compartido, el cariño y la resistencia. Laura Elena (Poe) Pineda Martínez por los orígenes de nuestra cultura, los valores desde la danza ancestral y la lucha por un mundo más justo. La esfera redonda de la amistad, Carlos Butirón, Juan Delgado y René García siempre solidarios. A todas las personas con las que he compartido luchas por la dignidad, la justicia y la paz fuera del ámbito académico. En particular la Sociedad Civil Las Abejas de Acteal, del municipio de Chenalhó en el estado de Chiapas, donde aprendí realmente el sentido de esta investigación.

PREÁMBULO.

En la presente investigación se analiza la obra y el contexto en el que vivió Marsilio de Padua, un pensador medieval que nos deja ver con su obra los fundamentos teológicos y políticos que permiten pensar a la política desde una perspectiva laica y secular. Su obra se desarrolla en el siglo XIV, bajo un ambiente político e intelectual sumamente turbulento. Una época en la que el Papa y el Emperador, la Iglesia y el Imperio, disputan permanentemente el dominio absoluto o suprema autoridad con consecuencias funestas para la paz y unidad políticas. Por ello no se puede decir que Marsilio redacte una teoría laica en sentido estricto sino que su obra conlleva un amplio y complejo proceso de secularización mediante el cual se posibilita la existencia del ámbito político con cierta independencia del orden religioso. Marsilio, como ningún otro pensador de su tiempo, entabló una potente crítica hacia el poder del Papa y altas jerarquías eclesiásticas. Su objetivo: desvelar las bases de su poder, su ilegitimidad originaria y desmitificar su autoridad para reivindicar la autonomía de la autoridad humana en el orden político.

Para llevar a cabo su labor se sirve de dos grandes orientaciones: el aristotelismo y el cristianismo. Desde luego, no se trata de un aristotelismo cristianizado que servía para justificar el dominio papal. Al contrario, el Paduano se desarrolló en un ambiente intelectual que salía de la órbita dominada por la Iglesia, aspira ideas y teorías que le permiten abrirse paso a contracorriente. Ninguno de sus planteamientos favorece a los intereses eclesiásticos. Así, por ejemplo, con el naturalismo aristotélico, algunas tradiciones jurídicas (como la romana) y en cierta forma el averroísmo, logra proyectar las bases del orden político desde una postura estrictamente racional; e igualmente, a través de la exégesis bíblica logra mostrar las falsedades y sofismas con los que el Papa y sus cómplices (así los llama Marsilio) justificaban su autoridad coercitiva. Se

comprenderá entonces por qué la teología-política de Marsilio podía amenazar la estructura de saberes, creencias y poderes que daban forma al dominio que ejercía la Iglesia, el Papa y altas jerarquías sobre la conciencia de los creyentes, sobre los reinos, los pueblos y gobiernos civiles. Y también por qué fue excomulgado y perseguido por el papa Juan XXII.

El proceso de secularización que florece en la obra de Marsilio conlleva un dinamismo que se despliega por dos ámbitos: el orden político y el orden espiritual. Lo cual se identifica respectivamente con los siguientes binomios: mundano-divino, finito-eterno, razón-fe, ley civil-ley divina, Estado-Iglesia, Emperador-Papa, política-religión, pueblo-sacerdocio. Bajo el pensamiento de la cristiandad, y con ello la filosofía, la teología, la ciencia y las artes, se plantean los problemas en la conjunción o relación inexorable de esos términos. Sin embargo, lo que podemos encontrar como uno de los problemas cardinales de la Edad Media es que hay una distinción tan radical que termina por subordinar un término al otro. Se valora y se construye lógicamente la relación de forma vertical en la cual todo aquello que se deriva del ámbito espiritual se circunscribe en una esfera superior que termina por subsumir las notas que subyacen al orden mundano. Más que unidad, hablamos de una separación y desvalorización de lo realmente humano. Así, al traducir los términos, se evoca el nombre de Dios, de la ley divina y la fe por encima, no *con* o *en*, del ser humano, de la ley civil y de la razón. El alma sobre el cuerpo; la Iglesia y el Papa sobre el Imperio y el Emperador, los sacerdotes sobre los creyentes y no creyentes. El proceso de secularización en la obra de Marsilio responde en buena medida a este tratamiento metafísico con consecuencias políticas. De manera que, bajo el ámbito político-religioso, la secularización más que una disyuntiva entre los términos muestra en primer lugar la pérdida del significado y el

monopolio de la interpretación en manos de la Iglesia. Y en segundo lugar su integración como unidad coherente.

La negación de toda autoridad coercitiva eclesiástica coincide perfectamente con la afirmación del *legislador humano*, un concepto que Marsilio utiliza para vincular el principio de mayoría o soberanía popular con la razón y la voluntad. El origen de la autoridad política encuentra en ese vínculo su razón de ser. La existencia de la autoridad y la ley civil parece constituir una objeción tácita al iusnaturalismo e interpretaciones teológicas. Se tratará pues, de definir cómo se justifica racionalmente esa especie de artificialidad de la política que ya vemos en los planteamientos del Paduano. La inquietud no es sencilla: la identificación de la razón y la voluntad proclama la participación del conjunto de los ciudadanos como fundamento legítimo y originario, *en sí*, de toda autoridad política. Pero aún así la emancipación de la autoridad coercitiva eclesiástica no sólo puede darse desde el terreno de la política sino desde sus argumentos más sólidos: la Sagrada Escritura.

Lo que se podrá ver con Marsilio es cómo aquello que se deriva del orden divino fue convertido en forma de poder político. Cómo la religión y el manejo de la fe por parte de la Iglesia jerárquica en lugar de liberar el espíritu de los creyentes funcionaban para legitimar y validar un dominio. Entonces, no es la negación del orden divino y todas sus notas lo que distingue al proceso de secularización. Es, en sus más profundas razones, la resignificación y reconquista de la política lo que posibilita emancipar relativamente al orden mundano y notas subyacentes para hacerlas coexistentes del orden divino. La clave para entender el motor de este proceso se puede resumir así: no existe sentencia bíblica alguna que sostenga que el Papa y los sacerdotes en general deban ejercer dominio y poder coactivo sobre el ámbito espiritual y mucho menos el político. De aquí se sigue la desmitificación de toda autoridad eclesiástica y civil. Por

tanto, el proceso de secularización representa una verdadera línea divisoria y una referencia obligada para entender cómo desde el seno mismo de la cristiandad se posibilita la reivindicación del orden político y otras formas de relacionarse con el orden espiritual: el Estado y la Iglesia como dos instancias diferenciadas y en coexistencia, la política y la religión, la razón y la fe que dan forma a la vida en este mundo y la *otra vida*. ¿Cómo se logra este movimiento? ¿Significa profanar el orden religioso? ¿No es un contrasentido con el espíritu de la cristiandad? Es a través de un cambio en el sentido de la hermenéutica simbólica y religiosa sobre las Sagradas Escrituras junto con la filosofía política aristotélica que se logra conducir el proceso de secularización hasta sus últimas consecuencias: el Estado como única y legítima autoridad y la religión en el ámbito de las creencias.

El proceso de secularización es algo más que un simple anticlericalismo. Sugiere cierta emancipación del pensamiento y con ello otra comprensión sobre la realidad. Se trata, en el mejor de los casos, de una realidad que se identifica plenamente con la razón y la voluntad humana. Esto no significa que se deba pensar en los términos modernos; por eso se habla de una emancipación relativa pero suficiente como para asentar la ley, el poder y la autoridad sobre resortes humanos sin echar mano de la economía divina. Que la razón y la voluntad se identifiquen como pilares del proceso de secularización no significa que se niegue otro aspecto esencial del pensamiento humano: la fe y las creencias. Por consiguiente, Marsilio convierte el orden político en la posibilidad de la razón y la voluntad pero al mismo tiempo de las creencias religiosas para el perfeccionamiento moral de la comunidad política. Su teología política conjuga un tipo de racionalismo y de voluntarismo que colorean los asuntos de la fe. De tal manera que uno de los problemas que deben resolverse no es sólo el de los fundamentos del orden político sino cómo hacerlos efectivos y compatibles con las creencias sin que por ello se

favorezca a las instancias religiosas en detrimento de la autoridad civil. Buena parte de las teorías sobre el Estado laico y análisis sobre la laicidad se proyectan sobre este eje.

Está presente en la obra marsiliana la tensión entre ley civil y ley divina que se enmarca por el conflicto razón y fe, y lo mismo rige para fundamentar de manera racional la necesidad de la ley y de la filosofía para adoptar un enfoque realmente político. La filosofía, que se entiende aquí con la ciencia civil aristotélica, esto es, la búsqueda de las causas últimas y principios, tiene el desafío de no quedarse callada con las respuestas que daban legitimidad a los dos poderes en boga, y como tal, cuestiona sin reservas los fundamentos teológicos que se mezclan con los del orden político. Asimismo, la filosofía interroga y ofrece respuestas sobre el Estado, la comunidad política, la autoridad, la ley, el poder, los gobernantes y ciudadanos, etc. Sin embargo, donde me parece que está uno de sus grandes desafíos, como bien lo analiza Strauss, es en el conflicto entre filosofía y revelación que antecede al conflicto entre comunidad política y comunidad de creyentes.

Hablar de secularización de la política bajo las huellas del Paduano significa criticar el espíritu de una época dominada por la Iglesia e imaginarios religiosos. Es un intento de superar creencias sin fundamentos y dejar a un lado las formas tradicionales de la política. En oposición a dicho horizonte propone explorar a través de la razón los fundamentos de la realidad política pero siempre teniendo en cuenta la importancia de la espiritualidad humana que se desvela en el mundo de lo cristiano. Al final de cuentas, para Marsilio tan importante es tomar en cuenta la liberación del orden político como del orden espiritual. El desafío será encontrar en su obra esos argumentos que posibilitan emancipar la política del yugo eclesiástico y poderes ilegítimos para justificar una realidad en la que el Estado guarde su autonomía frente a toda instancia religiosa e intervencionismo eclesiástico y donde la religión sea una experiencia de la

conciencia y la fe, un camino para *la otra vida*, que se abre paso en la sociedad misma, en este mundo. El proceso de secularización en la obra de Marsilio es una propuesta viva de liberación política y espiritual. Pero, hay que advertir de un vez que en el fondo aún ve la sociedad como una todo orgánico. Cuesta trabajo calificarlo como "un digno representante de la Modernidad", pues esta implica la autonomía de los diferentes ámbitos (ética, ciencia, política, religión...) y el individualismo y la libertad personal, que son extraños a Marsilio. En ese sentido, es un hombre aún muy medieval y Ockham es más moderno.

Las referencias a la obras de Marsilio se presentan de la siguiente manera. Para el *Defensor de la paz* se usará la abreviatura *DP*, el número de dicción, capítulo y párrafo: (*DP*, II, V, §6). Para el *Defensor menor* se utilizará la abreviatura *Dm* y el número de capítulo seguido del párrafo: (*Dm*, I, §4). Finalmente, aunque no en último lugar, quiero manifestar mi agradecimiento al Dr. Bernardo Bayona Aznar (quien fue profesor de filosofía del Instituto Goya de Zaragoza, político socialista español e incansable impulsor del pensamiento de Marsilio de Padua) y quien tuvo la gentileza de facilitarme estudios y escritos (algunos en borrador) para el desarrollo del presente trabajo y con quien intercambié vía correo muchos puntos de vista. Su legado filosófico queda plasmado en esta investigación.

INTRODUCCIÓN

MARCO HISTORIOGRÁFICO

Dentro de los programas universitarios de estudio de la filosofía orientada al pensamiento teológico-político de la Edad Media no es fácil que se trabaje en torno a la vida y obra de Marsilio de Padua. En cursos y seminarios es raro que se conozca y si acaso se llegan a mencionar algunos de sus planteamientos generalmente se hace de manera superficial o de paso. La verdad es que bajo el ambiente filosófico mexicano el trabajo que se ha realizado sobre el Paduano se cuenta con los dedos de una mano.¹ Ni siquiera por ser un crítico de la Iglesia a la que se oponen los partidarios de la teología de la liberación lo toman en cuenta como parte del horizonte teórico.

¹ En relación al trabajo académico desarrollado ex profeso sobre la vida y obra de Marsilio, y de acuerdo con los registros de la Biblioteca Central de la UNAM, la primera tesis que se elaboró sobre Marsilio de Padua fue en el año de 1963. La sustentó Jesús F. Zuzueta Sánchez (para obtener el grado de Licenciatura, asesor Dr. Mario de la Cueva, Facultad de Derecho) y se titula “El pensamiento jurídico-político de Marsilio de Padua, y el nacimiento y la evolución del Estado moderno y contemporáneo.” La segunda fue presentada por Jesús Manzano Caudillo en 2005 (para obtener el título de Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública, asesor Dr. Francisco Casanova Álvarez, Facultad de Estudios Superiores Acatlán) y se tituló “Marsilio de Padua: algunas consideraciones sobre el *Defensor Pacis* a la luz de la discusión sobre la interpretación de las teorías políticas. El enfoque de este trabajo está en la primera parte del *Defensor pacis* y tiene una fuerte influencia de la lectura de Quentin Skinner; es decir, muestra algunas limitaciones interpretativas. No enfatiza del todo en cuestiones como el imperialismo secular y apunta hacia la conexión con Lutero. La tercera pertenece a José Gerardo Valero Cano. Se presentó en el año 2012 (para obtener el grado de Maestro en Filosofía, tutora Dra. Corina de Yturbe Calvo, Programa de Posgrado en Filosofía) y se titula “La transformación de los paradigmas políticos y de la filosofía política antigua a la moderna, tres modelos clásicos del pensamiento filosófico-político: Aristóteles, Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo”. Dentro de la filosofía política, el abordaje que plantea Valero es atinado porque, en mi opinión, demuestra las convergencias y divergencias entre Marsilio y Maquiavelo. Y, algo muy importante, no hace una interpretación forzada, o sea, no convierte a un pensador propio del Medioevo en un Renacentista. Finalmente, es interesante ver que la propuesta la desarrolla desde un concepto tan importante como es el de la ciudad, entre otros. En lo que refiere a la enseñanza de Marsilio podemos mencionar en la FFyL-UNAM a la Doctora Carmen Rovira que si bien no imparte cursos específicos sobre Marsilio, ha presentado conferencias y hace una lectura en relación con el nominalismo y la doble verdad medianamente presente en Siger de Brabante. En la UAMI, el Dr. Joerg Alejandro Tellkamp incluye a Marsilio en sus cursos sobre Filosofía medieval y, por otro lado, el Dr. Francisco Piñón como también el Dr. Miguel Ángel Sobrino en conferencias y algunos artículos abordan a Marsilio como parte de los autores medievales que posibilitan el proceso de secularización del pensamiento. Y, de otra forma, el Dr. Jorge Velázquez Delgado a través del “Seminario Maquiavelo y sus críticos”, de la UAM-I, ha motivado el estudio del Renacimiento en distintas claves. Una de ellas, que hizo germinar este trabajo, es en relación a un ramillete de pensadores que desde la Edad Media establecen algunas bases para la conexión con el Renacimiento y de ahí la Modernidad. Aquí sólo me refiero a dos instituciones, lo cual no significa que en otras latitudes no se conozca. Pero definitivamente está ausente del imaginario colectivo de la filosofía en México.

Que no sea reconocido como un pensador imprescindible o que se desconozca en su totalidad, no significa que esté ausente de la narrativa histórica de la filosofía. Es decir, existen fuentes traducidas al español donde se puede ahondar en su obra y contexto. Casi siempre se le ubica junto a Dante Alighieri y Guillermo de Ockham y como parte de los pensadores que abordan el poder del Papa y el Emperador. Así lo encontramos, en mayor o menor grado, en las historias de la filosofía política como la de Sabine, Strauss y Cropsey, García San Miguel e incluso en el análisis de Skinner sobre los fundamentos del pensamiento moderno. También figura en algunos diccionarios básicos: en el de Ferrater Mora media página y algunas referencias a su obra; en el de Abbagnano es mencionado en la entrada sobre el *laicismo*. Donde se pueden hallar análisis más substanciosos es en investigaciones sobre el pensamiento medieval como la de Kantorowicz, Gierke y en menor grado Merino. Desde luego, no son las únicas pero sí suficientes como para decir que hay referencias de primera mano para conocer al Paduano y, además, para darse cuenta que es un autor relevante y con cierta originalidad.

Aunado a ello, dentro de algunos círculos académicos más especializados y en lengua española son relativamente recientes los estudios que abonan al conocimiento de Marsilio de Padua. En 1989 la Editorial Tecnos publicó el *Defensor pacis* bajo la guía de Luis Martínez Gómez quien fue responsable de la traducción al español y estudio preliminar. Esta versión, que es eje de esta investigación, fue elaborada sobre la edición crítica de R. Scholz, Hannover, 1932, incluida dentro de la colección *Fontes Iurirs Germanici Antiqui*, incluida a la vez en los *Monumenta Germaniae Historica* volumen VII (Castillo, 2003).

Asimismo, hay que mencionar el inmenso esfuerzo de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza y Bernardo Bayona Aznar de recopilar y traducir al portugués y

español una serie de escritos polémicos y doctrinales que se remontan al periodo histórico en el que se desarrolló Marsilio. Y no sólo eso, también han impulsado diversos encuentros como el XV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval que reunió a diversos expertos y expertas de la región iberoamericana.² De este círculo, es notable el trabajo de Pedro Roche y Bernardo Bayona quienes han dado a conocer amplias investigaciones historiográficas así como también la traducción al español, estudio preliminar y notas, de dos obras fundamentales que, además de integrar las tesis del *Defensor de la paz*, ayudan a entender con mayor profundidad al Paduano: *El defensor menor* y *La transferencia del Imperio*.

De esta labor nada fácil han salido claves historiográficas que ponen sobre relieve interpretaciones desde diversas tradiciones filosóficas e incluso prejuicios que convierten la obra marsiliana en un verdadero campo de batalla. En unas cuantas líneas trataremos de sintetizar tomando al pie de la letra algunos planteamientos de Bayona: 1) *durante varios siglos no se consideró a Marsilio un pensador político sino un teólogo hereje*. Esta idea fue promovida por Pighius, en 1538, al decir que Marsilio era precursor de Lutero y le atribuyó la paternidad de las tesis sobre el origen de la autoridad eclesiástica «que siguen todos los luteranos» (Piaia). Frente a ello, dice Bayona, “los teólogos de la Contrarreforma, sin haberlo leído, acusaban a los reformadores de inspirarse en él. Así, durante siglos se mantuvo la tendencia a mencionarlo desde posiciones religiosas opuestas, más que a estudiarlo a la luz del

² Este evento se celebró del 7 al 11 de Abril, 2015. Fue auspiciado por el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y el apoyo de la Facultad de Teología de la misma universidad, la Sociedad Brasileña de Filosofía Medieval (SBFM), la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLAFM) y el Centro de Estudios Medievales de la Universidad Gabriela Mistral. La sede del Congreso es el Campus San Joaquín de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Las conferencias plenarias fueron presentadas por: José Antônio de C. R. de Souza (UFG/ U. Porto, Brasil/Portugal), Silvia Magnavacca (UBA, Argentina) Oscar Velásquez (U. de Chile, Chile), Bernardo Bayona U. (U. Zaragoza, España) Mauricio Beuchot (UNAM, México); algunas y algunos responsables de las mesas de trabajo fueron: José M. Silva Rosa, Rubén Peretó, Hernán Guerrero, Celina Lértora.

análisis histórico y filosófico: los círculos católicos sólo veían en el Paduano al hereje que había negado los principios sobre los que reposaba la Cristiandad medieval (Piovano); y los protestantes vislumbraban en él al profeta de la Reforma y de la libertad religiosa (Piaia)”. Es importante hacer notar que esta polémica se centra en la segunda parte del *Defensor pacis* que es la teológica y omite la primera que es la parte política. 2) Es hasta el siglo XIX donde se despierta un interés más político y social sobre su obra ya centrada en esa primera parte donde habla de la comunidad política, de la ley, el poder civil y popular, la autoridad, etcétera. De ahí pues, dice Bayona, “Marsilio empezó a ser considerado un genial anticipador de la democracia moderna y de la tolerancia; el principal artífice de la formación del espíritu laico y el máximo iconoclasta de los valores de la Cristiandad; en fin, un ilustrado antes de tiempo, racionalista y hasta no creyente” (Bayona, 2007:116). Luego muestra varias líneas de interpretación que sólo mencionaremos: se inicia con la tendencia Stahl, quien considera que la obra marsiliana desarrolla de modo preciso la teoría de la soberanía del pueblo. Esta línea, “la continuó Franck que situó a Marsilio junto a Montesquieu y Rousseau. Así se convirtió en precursor de la Revolución Francesa, más que de la Reforma luterana, y en el pionero de casi todas las teorías políticas modernas: el historiador liberal belga, Laurent, lo presentó como «el Lutero del Estado»; Friedberg como profeta de los tiempos modernos; el teólogo judío, Köhler como «Vorreformatoren»; Atger como «el creador del radicalismo político que cuenta a Altusio y Rousseau entre sus ilustres representantes»; Riezler acentuó su «republicanismo» y la importancia de la soberanía popular en la obra; Pollock descubrió en Marsilio la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo; y Gierke, identificó en él «no sólo numerosas ideas de la reforma, sino incluso varias ideas de la Revolución Francesa». Hasta se comparó «la ilimitada soberanía popular», que su obra sostendría, con «la actual América» (Bezold).

Bayona también menciona que los historiadores bávaros, Müller y Rieker, centran ya su análisis en la subordinación de los cargos eclesiásticos a la autoridad civil como clave hermenéutica del *Defensor pacis* (Müller). Y finalmente, “en Italia Labanca recogió esta doble vertiente, anticlerical y democrática, de la obra marsiliana. Este profesor de Padua, con tono romántico y exultante, que oscilaba del asombro a la fascinación, proclamó a Marsilio «sepulturero de la Edad Media», «profeta del porvenir», «precursor de la Reforma» y «adelantado a su tiempo» (Bayona, 2007:115-116).

Ahora bien, más allá de los debates que se desprenden del marco historiográfico y que estaremos tocando de una u otra forma, lo que nos interesa subrayar a partir de tal horizonte es que el conocimiento de la obra marsiliana se despliega en tres dimensiones íntimamente relacionadas: 1) en la interpretación de su teología política como crítica de las doctrinas que favorecen el imperialismo papal o la *plenitudo potestatis* del Papa; 2) en el proceso de secularización de la política y proyección del poder secular imperial y, en cierta forma, las bases del Estado laico; 3) en la transición de la Edad Media hacia el Renacimiento y, por consiguiente, la Modernidad. De ahí que, en mi opinión, estamos ante un pensador que no termina por acomodarse en la historia.

Como puede verse, las interpretaciones difieren en buena medida por la forma en que se lee la obra, o sea, se trata de un problema característico del historicismo. Más adelante apuntaremos algo de ello, por lo pronto digamos que si se hace una lectura meramente política (primera parte del *Defensor pacis*) estaríamos en condiciones para verlo como un precursor de las democracias modernas, principalmente las de tipo comunitaria o radical; como también un apologista de la monarquía e imperialismo terrenal. E igualmente, si se realiza una lectura estrictamente teológica (segunda parte del *Defensor pacis*) nos quedaremos con la imagen del *teólogo hereje*. Más aún, su

comprensión puede parecer un tanto paradójica: por algunas de sus ideas políticas —el poder, la ley, la soberanía, etc.— se antoja leerlo como un moderno republicano pero anclado a un aristotelismo medieval; y en otros momentos, su crítica a la opulencia y poder político de la Iglesia en detrimento de la fe y no menos que su adhesión a la doctrina cristiana más que un medieval lo deja ver como un moderno. Es aquí, bajo esas oscilaciones interpretativas, donde podemos señalar que uno de los objetivos generales del presente trabajo es mostrar que hay elementos en la obra marsiliana para afirmar cierta continuidad hacia la Modernidad pero también que sus aportaciones más significativas se descubren desde el corazón de la Edad Media: la Iglesia y la religión cristiana.

Preguntamos por las razones del desconocimiento de la vida y obra de Marsilio, así como de este marco historiográfico que se fue desarrollando lentamente desde el siglo XIX hasta nuestros días, dentro del ámbito filosófico mexicano y, en particular, en los círculos donde se cultiva la teología política medieval. Uno de los rasgos de la filosofía en el siglo XIX y primera mitad del XX fue la tensión que mantuvo con respecto al pensamiento escolástico, es decir, contra todo aquello que legitimara a la Iglesia Católica y oliera a pensamiento tomista. Desde luego, pareciera que con la adopción del positivismo en el siglo XIX, Justo Sierra, el Ateneo de la Juventud y la reacción antipositivista; el movimiento hacia la filosofía de lo mexicano desde Samuel Ramos hasta el Grupo Hiperión impulsado por Gaos, el marxismo de Lombardo Toledano en los años 30, la influencia del exilio español; la escolástica quedaba en un segundo plano (Cf. Rovira, Vargas). Más todavía si consideramos las sendas de la filosofía con el historicismo, el marxismo, el neokantismo y la filosofía latinoamericanista.

Bajo ese vasto horizonte filosófico parecía que los referentes del pensamiento colonial derivados del aristotelismo-tomista no eran ya del interés general. Sin embargo, como quien se sujeta a un pedazo de tronco flotando en alta mar, hubo quienes no soltaron tal pensamiento para llegar a tierra firme. En efecto, en la década de los años cuarenta el neotomismo impulsado en buena medida por Oswaldo Robles anunciaba a los cuatro vientos, a través de Méndez Plancarte, que “la voz de Santo Tomás y de la *Philosophia Perennis* había vuelto a resonar en los viejos y gloriosos claustros de donde había sido expulsada en el último tercio del siglo XIX por la marea arrolladora del Positivismo” (Robles, 1943: 106). Lo que nos interesa aquí no es la discusión y críticas hacia el neotomismo desde esas otras perspectivas filosóficas; tampoco sus desarrollo interno. Más bien quiero apuntar hacia esos pequeños pero significativos detalles de orden material que a veces se omiten o se consideran con cierta normalidad. Me refiero, en concreto, al papel de la Iglesia. Para Robles, la vida de la Iglesia en México, y de particular manera la existencia de su vida intelectual, es *un milagro*. Tras los embates que sufrió en la Reforma, la Revolución y la Persecución, apunta que a la Iglesia “la han despojado inicua y despiadadamente de todos sus medios de trabajo intelectual”; como también de sus medios materiales (*han saqueado sus bibliotecas, se han expropiado sus Seminarios...*). También acusa a la gente ignorante de las universidades, como Barreda que *no alcanzó a distinguir con precisión entre el latín y las sotanas*. Ahora bien, para Robles el rescatar la *filosofía tradicional* representa un acto que asegura la libertad de cátedra o autonomía del pensamiento conquistada por las y los universitarios en 1933. Pero también, por otro lado, está su posición como responsable de la cátedra neoescolástica impulsada y avalada por el Seminario Conciliar de México, institución colonial que no deja de ser elogiada por el mismo Robles. Finalmente, el neotomismo si

bien ya no era una posición filosófica dominante al interior de la universidad pública se mantuvo vivo y se dispersó por las instituciones privadas.

Lo que, a mi modo de entender, no se puede dejar de lado es la forma de la enseñanza. Es decir, no queremos demeritar la labor filosófica e histórica de Robles; sino que estamos hablando de un modo de estudiar la teología-política medieval desde un sólo punto de vista. Desde una lectura que parte de una metafísica y no toca las partes sustanciales de un poder tan complejo como es el eclesiástico. Un punto de vista que si bien incluye a ciertos pensadores críticos, por ejemplo Ockham, no dejan de ser una nota al pie de página de la narrativa impuesta. Es en razón de ello, sigo suponiendo, que un autor como Marsilio de Padua no cabe en esa historia. Y no cabe, en primer lugar, porque no es un filósofo o teólogo en sentido estricto. En segundo porque resulta ser un autor sumamente incómodo para la existencia de la jerarquía eclesiástica. O sea, se trata de un pensador que se formó bajo la filosofía aristotélica natural, la teología cristiana y cristianismo originario, el averroísmo, la medicina y tradiciones jurídicas como el derecho romano y que no tuvo la mínima concesión, ni teórica ni política, hacia el papado y el sacerdocio dominante. Y en tercer lugar, no obstante sus flaquezas y contradicciones es, en definitiva, un disolvente de la vieja estructura eclesiástica y, como tal, el rasero de una concepción dinámica y racional de la política medieval.

Cierto, se me podrá objetar que “una golondrina no hace primavera”, a lo cual diremos que no hablamos de una golondrina sino de tradiciones sólidas, justificadas y más apegadas a la verdad y el humanismo; y que en la mayoría de los casos fueron negadas por la misma Iglesia. De ambientes intelectuales que le dan otro semblante a lo que se conoce como Edad Media. En suma, si existe un desconocimiento de este ambiente intelectual que aspiran Dante, Marsilio, Jandun, Ockham y otros más; si se sigue proyectando la idea de que son “luces” aisladas y no la expresión concreta de las

contradicciones del Medioevo, se seguirá normalizando e idealizando una narrativa colonial que termina por favorecer la presencia y control eclesiástico en la orientación de los procesos políticos y educativos.

Por último, no estamos diciendo que se deba renunciar a esas grandes catedrales del pensamiento teológico medieval; sino promover estudios desde las miradas incómodas, desde los planteamientos censurados, desde esa *otra historia* que desnuda casi en su totalidad a la Iglesia Católica de Occidente y cuya presencia en México es avasallante a través de sus diferentes estructuras —iglesias, escuelas, universidades, seminarios, bibliotecas, medios de comunicación— y cuya realidad violenta una y otra vez la laicidad. Pongamos un caso más: cuando se estudia a Ockham y sólo se habla del “problema de los universales”, así sin más, uno no entiende por qué el nominalismo fue una postura filosófica negada por la Iglesia. Pero cuando se integra en una lectura teológica-política y se atiende la historia concreta, es fácil entender por qué no se enseña en su totalidad como una filosofía radical que desmitifica la dominación eclesiástica en sintonía con otras posiciones como la de Marsilio o el averroísmo. El estudio fragmentado de estos pensadores críticos del papado y la Iglesia sólo favorece la narrativa dominante de la misma Iglesia en detrimento del conocimiento sobre el devenir histórico. Por lo demás, el problema aquí mencionado en relación a Marsilio de Padua lo sintetizamos con las siguientes palabras: “el conocimiento de su obra no se corresponde con su importancia” (Bayona/Roche, 2004).

Con lo anterior no queremos decir que haya desmontado los aspectos centrales de la teología-política medieval, como pueden ser la fe, la razón, el dogma, autoridad bíblica y aristotélica; o que haya refutado tácitamente a una de las piedras de la Edad Media como lo fue Tomás de Aquino; y tampoco que haya ampliado el horizonte epistemológico de la época, un asunto nada fácil si consideramos el tema de las fuentes

de autoridad. Si es así, entonces, ¿cuál es la novedad o la importancia de estudiar su obra? ¿Dónde se ubica en el horizonte de la Baja Edad Media?

OBJETIVOS

Si se hiciera una cuadrícula analítica y en cuyo centro se colocara la Iglesia y el Imperio, lo podemos localizar en un punto diametralmente opuesto (no contradictorio) a Tomás de Aquino. La posición es interesante no sólo porque refleja dos caminos diferentes dentro de un mismo contexto, sino porque realmente el lugar de uno y otro son fiel reflejo del problema teológico-político medieval. El mismo Papa, Juan XXII, que canonizó al Aquinate en 1323, emprendió una persecución contra el Paduano por considerarlo un hereje, apóstata, y enemigo de la fe. De ahí entonces que la vida de Marsilio encontrará cabida bajo el cobijo de las cortes imperiales. La obra de Marsilio está proyectada hacia la emancipación del yugo eclesiástico; mientras que la de Aquino será utilizada para legitimar la existencia del papado y sostener el yugo. El dominio de la Iglesia durante la Baja Edad Media se justifica mediante una interpretación metafísica de la política y de la ley y una *peculiar* interpretación bíblica, con fundamentos aristotélicos y tomistas entre otros; la argumentación contra ello por parte del Paduano emana de una lectura racional y secular de los fundamentos aristotélicos y una interpretación del mensaje originario de la cristiandad. Así pues, digamos que el lugar que ocupa uno y otro no sólo es político, sino también se refiere a la relación entre filosofía y teología, entre razón y fe, entre el Estado y la Iglesia. La distancia también la marca el propio Marsilio, pues dentro de su obra son escasas las referencias al autor de la *Suma*

Quizá a estas alturas ya podrá entenderse el interés que despierta. Se trata de una de las primeras críticas sustanciales a la Iglesia utilizando las mismas bases, fuentes y

método exegético, que durante siglos le confirió la suprema autoridad del orden terrenal y espiritual. El tratamiento racional de la obra aristotélica por parte de Marsilio, fuera del aristotelismo cristianizado, nos deja suponer entonces una concepción diferente de la política, la autoridad, la ley, la figura del gobernante y del pueblo. Nos interesa mostrar no solamente su interpretación de la política sino también cómo se integran sus componentes en un proceso de secularización donde se avizoran los referentes de la laicidad y, en cierta forma, las bases del Estado laico. Es sobre esta distinción que podemos señalar el primer objetivo del presente trabajo: mostrar cómo se articula su vida y obra dentro de la cuadrícula medieval y, a partir de ello, cómo se asientan las bases de la política desde una perspectiva secular y, por consiguiente, la crítica hacia toda dominación eclesiástica.

De este modo, lo que también se tiene que analizar es la forma que adopta el poder como una doble expresión de dominación: la dominación sobre la fe y la dominación sobre el orden civil. Lo cual no es otra que el problema político-teológico nodal de la Edad Media: la existencia de dos polos de poder supremos: la Iglesia y el Imperio. Que en su expresión concreta y material se traduce en la permanente, dramática y oscilante lucha por el *dominium mundi*. Este es el segundo objetivo: analizar los principios constitutivos del orden desde la civil aristotélica los cuales, además de refutar todo ejercicio del poder ilegítimo conduce a una concepción desmitificada de la política y cuyo argumento capital es el conjunto de la totalidad de los ciudadanos. No en un correlato de subordinación a las figuras de autoridad; sí con el *poder instituyente* (Dussel) de la ley y la autoridad ejercida por los representantes, gobernante, reyes o emperador.

De este objetivo se deriva una suposición. El proceso de secularización de la política desde la obra marsiliana conlleva una distinción fundamental con respecto a la

concepción tripartita de la ley (ley divina, ley natural, ley civil) cuyo referente obligado es Tomás de Aquino y de ahí hasta la escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Tomás de Mercado, Francisco Suárez, entre otros que se adhieren en la vertiente iusnaturalista. Me parece que es aquí donde podemos ver no sólo la distancia con respecto esa tradición sino también cierta originalidad.

Para Marsilio sólo hay dos leyes: la divina y la humana. Y de la humana o civil, sólo puede existir un depositario: el legislador humano que, como se verá, es la manifestación de la voluntad del pueblo, una fuente secular. Con Marsilio, la ley civil no se constituye sólo con la recta razón (ley natural) y necesariamente derivada de la divina, sino que apunta hacia su legitimidad de origen. Si bien, por el horizonte mismo de la cristiandad y su peculiar carácter finalista, no se puede hablar de un positivismo jurídico en sentido estricto; queremos mostrar el alcance que tiene su teoría de la ley para el proceso de secularización y justificar racionalmente su teoría del poder. Se trata de un planteamiento que supone la desvinculación o subordinación del orden político al orden divino y trascendente que se había traducido como fundamento necesario de la autoridad eclesiástica o papal.

En la ley civil, y con todo el orden político, hay una especie de artificialidad. Se trata, también, de eliminar el carácter coactivo y dominio social de los sacerdotes inmersos en las realidades profanas. La ley humana pues, producto de la razón, no es perfecta (a lo mucho perfectible) y se debe estar reformulando. Mientras que la ley divina, que se descubre por la fe, es perfecta y carece de carácter coactivo bajo el orden mundano. Más que la fuerza, es la creencia y el amor lo que Marsilio encuentra en la ley divina. Un precepto que se proyecta *hacia la otra vida*. Esto nos deja suponer una teoría del poder sustentada en la idea secular de la unidad y la legitimidad, o sea, sólo puede existir un poder en el orden civil que se sustenta en la ley dada por la totalidad de los

ciudadanos. Asimismo, si el poder emana del pueblo, ¿es posible hablar de una postura republicana en la forma del régimen y del Estado? ¿O acaso es una contradicción con respecto a la figura del Emperador como poder único en el orden terrenal? Tales preguntas se irán respondiendo en la medida en que se clarifiquen los principios en los que se sustenta el orden político.

Sobre esta cuestión versa el tercer objetivo: mostrar las claves de su teoría de la ley mediante la cual, queremos suponer, reposan los principios y referentes de la autoridad, de la ley y la autonomía de la comunidad política en relación a cualquier tipo de dominación sacerdotal y/o del aparato eclesiástico. Lo que estamos suponiendo es que hay un esfuerzo por parte del Paduano para eliminar toda fuente que corrompa el orden político. Y en ello entran en escena los límites entre la razón y la fe, el orden mundano y el orden espiritual, entre la ley civil y la ley divina. Son límites, lo cual no implica negación ni subordinación. El entramado de la teoría de la ley, bajo una concepción binaria, constituye el andamiaje del proceso de secularización.

Por otra parte, la preocupación por socavar la doctrina imperialista papal lleva necesariamente a Marsilio hacia los terrenos de la cristiandad originaria para recuperar los valores del orden espiritual y misión evangélica. Se centra en explicar cada uno de los pasajes bíblicos mediante los cuales *se cree* que la autoridad y dominio temporal eclesiástico emanan de la voluntad divina. Lo que en mi opinión resulta sorprendente no es sólo la radicalidad con que refuta todas y cada una de las sentencias bíblicas sin que por ello deba pensarse un acto de herejía o que deforme la fe cristiana. Al contrario, la originalidad radica en ello; en la forma en que esas sentencias bíblicas que reposan en la fe y que por muchos siglos se habían asumido como verdades irrefutables, se transparentan con la misma fe para reivindicar el cristianismo originario, lo cual nos

deja suponer la negación de la fundamentación del orden político a través de la doctrina espiritual cristiana.

Entonces, el cuarto objetivo se coloca bajo el horizonte de la teología y las bases doctrinales del cristianismo. Lo que en particular nos interesa es, por un lado, saber si es posible desde la propia teología y religión, que confiere el poder y la autoridad al papa y la Iglesia, robustecer el proceso de secularización de la política o si, por el contrario, es sólo el fortalecimiento del orden espiritual. ¿Es la clarificación de los argumentos teológicos donde realmente sale a la luz la negación rotunda de la dominación no sólo de orden político sino también espiritual del Papa y toda la jerarquía eclesiástica? Por ello, nuestra suposición es que los objetivos políticos se deben proyectar hacia el terreno de la teología. Repito: ¿es desde las fuentes de la cristiandad donde realmente se inicia el proceso de secularización del orden político? La cuestión será si la exégesis bíblica desvinculada de una posición política puede hacer frente con mayor hondura a las doctrinas de las espadas o las defensoras del papado como la de Egidio de Colonna. Y, por otro lado, de la exégesis bíblica nos interesa saber cómo Marsilio se sirve de la razón para interpretar la Palabra revelada sin que se trastoque la fe, es decir, la manera en que establece la diferenciación entre razón y fe que, desde luego, cruza todo el proceso de secularización de la política.

De aquí se desprende otro problema que sigue inquietando a quienes lo estudian: la relación con el nominalismo y el problema de los universales. En el marco de su teología positiva, el Paduano desplegará una intensa disputa con la doctrina imperialista papal mediante un cuidadoso manejo de los términos. Es decir, estamos ante un pensador que tiene en cuenta el uso y significado de los términos, tanto del orden político como del ámbito espiritual. Marsilio, en efecto, no puede dejar de lado el cuidado en las palabras porque entrañan los significados o, mejor aún, historias que se

anudan con valores trascendentales para las almas de los creyentes. En el manejo de los términos se avizora la dominación eclesiástica, la imposición sobre creyentes y no creyentes. Si aceptamos cierta relación con el nominalismo podemos preguntar si no se contradice lo particular o individual con el término ‘totalidad de los ciudadanos’ como fundamento del orden político (principio del secularismo); e igualmente bajo el orden espiritual acepta la existencia de la totalidad de los creyentes como fundamento único de la Iglesia, como *Corpus Christi*. Es decir, si el concepto universal no tiene una entidad real, como lo afirma el nominalismo; la totalidad del conjunto de los ciudadanos tampoco constituirá una entidad real, lo cual llevaría a Marsilio a fundamentar el orden político en el individuo concreto. Siendo así, ¿el fundamento que tanto defiende, la totalidad del conjunto de los ciudadanos, sería una simple palabra o *flatus vocis*? Por lo demás, queremos suponer que la comprensión de la exégesis no puede dissociarse del proceso de secularización de la política, ya sea que reconozca la existencia de los universales o que se conecte con el nominalismo, la exégesis supone suspender la base material del papa y la Iglesia jerárquica pero, al mismo tiempo, un retorno a la Verdad y mensaje de salvación del cristianismo. En suma: queremos mostrar el alcance de la exégesis bajo el dualismo que estructura la obra de Marsilio: el orden mundano (político, civil) y el orden espiritual (divino, eterno). Y nuevamente, se vuelve a colocar el problema de la verdad, de la razón y la fe, la ley divina y la ley humana; pero, sobre todo, el de la ilegitimidad del papado y la alta jerarquía eclesiástica.

La interpretación de Marsilio sobre las Sagradas Escrituras también constituye un vehículo para superar algunos de los problemas espirituales y morales presentes en el ámbito de la política. Se propone una teoría política secular que sienta las bases del Estado laico. No en sentido estricto o moderno pero sí con lo mínimo para negar que cualquier instancia religiosa se pueda colocar por encima del orden político o que los

representantes del orden espiritual ejerzan cualquier tipo de poder coercitivo sobre los actos humanos realizados con miras a esta vida. Pero, para Marsilio o, mejor dicho, la cristiandad, los actos humanos también se realizan pensando en *la otra vida*. Corresponden al orden espiritual, cuya base es la fe y la creencia en la Verdad. Pues bien, ¿la negación de la autoridad papal y la jerarquía eclesiástica altera sustancialmente la estructura de la misma Iglesia? Si es así, ¿qué sucede con esos actos para la otra vida, o sea, cómo se descifran desde el cristianismo originario? Lo que sale a relucir con estas cuestiones es uno de los temas capitales de la cristiandad: la idea del pecado y la redención. Como se sabe, es sobre esta base que el sacerdocio cristiano y la Iglesia en su totalidad han asentado buena parte de su dominio terrenal sobre la espiritualidad y conciencia humanas. El castigo o la recompensa eterna; el pecador o el justo y temeroso. Son más que adjetivos. Son potentes detonantes del imaginario colectivo del cual se sirve y fomenta la jerarquía eclesiástica para juzgar y sancionar, casi siempre por encima del orden político establecido, de gobernantes y ciudadanos. O sea, un orden político con una doble autoridad. Problema mayúsculo que aquí sólo apuntaremos con una pregunta ¿quién castiga las faltas humanas? O sea, ¿quién ejecuta la ley? En el caso de la ley civil la respuesta ya la hemos señalado; pero en el caso de las faltas al orden espiritual, para la otra vida, ¿quién, a nombre de la ley divina, puede ejercer la sanción? Desde luego, no podemos esperar que Marsilio conceda tal facultad al *que más se ha desviado del camino de la verdad cristiana*, ni a sus cómplices; pues el Papa, ese enemigo de la paz y la verdad, *ejecuta una obra diabólica en vez de realizar su apostólica misión*.

Entonces, ayudados por un término moderno, el quinto objetivo es saber si la exégesis de Marsilio apunta hacia un tipo de *instrumentalización* de la religión y, una vez exhibida, es que se posibilita un retorno hacia la religión originaria. Al desvelar

cómo ha sido interpretada la Sagrada Escritura en beneficio particular y detrimento de la Verdad, ¿cuáles son las consecuencias para el orden político?, o bien ¿cómo se puede integrar el cristianismo originario con la fundamentación política cuya base es el aristotelismo? De aquí se siguen dos hipótesis: la primera es que sí es posible hablar de instrumentalización y no de un simple problema de interpretación. Esto lo suponemos por el tratamiento político deliberado de la religión y que resulta contrario al espíritu mismo del cristianismo. Desde luego, no podríamos hablar de una razón a la manera de Horkheimer pero sí de intenciones perversas por parte del Papa al sustentar sus ataques hacia el poder imperial, terrenal, con *sentencias blasfemas*. Y la segunda suposición toma como punto de partida la visión organicista y funcional de la política aristotélica para resaltar la misión evangélica, la idea del amor y la fe, contra todo tipo de violencia en nombre de la fe y la Verdad.

Con la *Política*, Marsilio sostiene la necesidad del sacerdocio para cubrir las necesidades espirituales de la ciudadanía; tan importante como la función de los médicos para salud o los agricultores para el alimento de la población. ¿Subyace a esa conexión con el aristotelismo la tensión entre paganismo y cristianismo? No es una cuestión menor. Se trata de la forma en que se justifica racionalmente y doctrinalmente la separación entre Estado e Iglesia. Y, en particular, establece las bases no para una reforma sino para una transformación de fondo de la Iglesia que gravita en dos principios: el de mayoría y el de la democracia, en el sentido de la toma de decisiones. Todo ello se sintetiza y materializa bajo la idea de que la Iglesia es el *Corpus Christi*, o sea, la totalidad de los creyentes. La Iglesia así, sólo puede tener una cabeza que dirige al cuerpo. Y esa cabeza es Cristo. La Iglesia es la materialización de la fe.

Resulta de aquí que se disuelve la verticalidad (el Papa como cabeza, Vicario de Cristo), la autoridad suprema y coactiva de las altas jerarquías. Si nuestra hipótesis es

correcta, entonces, al hablar del sacerdocio bajo la impronta aristotélica Marsilio sólo reafirma la secularidad y autonomía del orden político, del Estado, en relación a cualquier instancia religiosa que pretenda interferir y dominar los asuntos humanos y políticos. Pero también, al despojar al papado y alta jerarquía eclesiástica de toda autoridad coactiva sobre la fe desde la cristiandad primitiva, Marsilio sólo reafirma la misión histórica evangélica y la Palabra de la Sagrada Escritura. Es decir, la misión social del sacerdocio, la cual no es dominar sino enseñar con amor los preceptos evangélicos.

Este situarse desde la cristiandad primitiva, que suscita serias modificaciones a la tradición, está marcado por el ideal que cruza de principio a fin la obra marsiliana: la paz. ¿En qué consiste la paz? Si, como hemos dicho, la comprensión del orden político está marcada por el énfasis y la voluntad de la totalidad del conjunto de los ciudadanos, la paz, más que una idea de tipo platónica es, acaso, ¿producto de esa misma razón y voluntad? Y, por otro lado, siendo así, con ese toque de artificialidad, ¿qué sucede con el ámbito espiritual? ¿Será que como cristiano el Paduano suponga la paz civil como un condicionante para la paz espiritual? ¿Se trata de una contradicción con el espíritu de la cristiandad a la que responde?

En tal sentido, aún con las contradicciones y debates sueltos, la teología-política de Marsilio no trasciende del todo el horizonte al que responde. Y no lo hace porque si bien podemos ya suponer bases y resortes para el establecimiento del Estado laico, se parte de una concepción de la ciudad cristiana, donde la fe y la religión aún tienen un peso mayúsculo. Pero además, porque con todo y la radicalidad de la exégesis, el carácter racional y empírico que se avizora bajo el orden de las realidades profanas aún se adhiere al carácter dogmático y cerrado de las Sagradas Escrituras. Es decir, el horizonte epistémico, así como también los órdenes de la vida pública, moral y

religiosa, en este momento de la historia, aún se descubre bajo la autoridad y el principio de unidad, divino y trascendente, que se asigna a la idea de Dios. Por ello, nuestro último objetivo es encontrar cuáles son los planteamientos vigentes y que puedan ser entendidos bajo otras tradiciones filosóficas y políticas de la Modernidad. Sin embargo, y a reserva de que se logre o no, me parece más importante no perder de vista que se trata de un pensador medieval. Ciertamente, podemos decir que uno de sus logros es que sentó las bases para el proceso de secularización que conlleva la formación del Estado laico, con lo cual se le puede reconocer como uno de los precursores, por lo menos en Occidente. Pero, sin demeritar tal labor, me parece más importante que a la luz de nuestros días se atienda no al producto final sino al proceso que lo posibilita y sostiene.

Para descubrir la radicalidad del Paduano hay que adentrarse en la teología y el tratamiento de las Sagradas Escrituras. Porque desde ahí es que se puede transparentar la verdadera identidad de la Iglesia. Ya sea la Iglesia poderosa y de la dominación o ya sea la Iglesia del pueblo, como lo han dejado ver la Teología de la Liberación Latinoamericana y la Teología de la Liberación Negra; solamente, digo, atendiendo a sus fundamentos es que se podrá sostener, por lo menos en la teoría, una concepción racional y secular de la política. Es decir, nuestra hipótesis última, que absorbe a las demás, es que el origen del Estado laico sólo es posible si encuentra en el corazón de la cristiandad su razón de ser. O sea, en la negación absoluta del poder, dominio y violencia de la Iglesia y cualquier instancia religiosa sobre el orden político y las realidades profanas. Pero también, desde luego, en los límites y ordenamiento que impone el Estado para el desarrollo de la vida espiritual de la ciudadanía.

El reconocimiento de estos rasgos en la obra de Marsilio nos permite entenderlo como un premoderno de largo alcance pero, desde luego, no por ello debemos omitir su radicalismo como medieval, *desde y dentro* de su contexto.

MARCO METODOLÓGICO

Los objetivos y suposiciones del presente trabajo de investigación están enmarcados en una concepción subjetiva de la filosofía de la historia. Al decir esto no pretendemos apuntar hacia la psicología y mucho menos encerrarnos en esa idea tan repetida por muchos, y criticada por R. G. Collingwood, de que *la historia propiamente dicha es la historia de los asuntos humanos*. Además, nos parece impropio acercarse a la historia de la filosofía política restringiendo el estudio a las acciones humanas, o a las formas materiales y estructurales; o bien, sólo a las manifestaciones que adopta el pensamiento en una época específica. Más que el debate sobre el objeto mismo del historiador, hemos procurado, siguiendo al filósofo británico, adherirnos en lo posible a su idea de que el pasado puede interpretarse bajo una doble dimensión: lo exterior del acontecimiento y lo interior del acontecimiento. En este sentido, no sólo queremos mirar hacia el pasado, sino mirar *a través de él* para discernir el pensamiento que contiene (Collingwood, 1952: 209).

Al tomar en cuenta una serie de acontecimientos y hechos concretos —la querrela entre el Papa Juan XXII y Luis de Baviera, la marcha del emperador en suelo italiano para coronarlo sin la aceptación del Papa; la condena papal hacia Marsilio, etcétera— nos interesa captar la forma del proceso de secularización de la política y, al mismo tiempo, cómo choca con otras concepciones y creencias que favorecen el dominio e imperialismo papal.

También hemos procurado seguir a Skinner para preguntar por los motivos e intenciones de Marsilio al escribir su obra. Recordemos que frente a los exponentes del *New Criticism*, de Paul Ricoeur y el enfoque *reader-response*, Derrida y la imposibilidad de recuperar los significados textuales y otros más; Skinner señala que “recuperar tales intenciones es adoptar una posición desde la que caracterizar lo que el escritor estaba haciendo; es ser capaz de decir lo que debe haber querido decir, por ejemplo, atacar o defender una determinada línea de argumentación, criticar o contribuir a una particular tradición discursiva, etc.” (Skinner, 2009:90). Lo que nos interesa del planteamiento es la idea de conocer una obra por las intenciones de quien escribe. Ciertamente, puede ser que no se tenga una certeza absoluta pero por lo menos bajo algunos signos es posible comprender en su mayoría el sentido de la obra. En esta dirección, podemos afirmar cuáles son las intenciones del Paduano al redactar el *Defensor pacis*, o algunas de ellas. Quizá no los motivos, esos que están contingentemente fuera de la obra sin que pierdan relación, pero sí las intenciones no sólo porque el Paduano lo indica manifiestamente en el plan de la obra sino por el contexto mismo. O sea, sin agotarlo en ello es posible hacer una lectura contextual (Bateson) sobre la obra de Marsilio: cruzando conceptos e ideas nucleares con otras obras, analizando acontecimientos políticos y biográficos; y, aunque genera mucha discusión, atendiendo los actos perlocucionarios, al menos en relación con el Papa. Con ello estamos partiendo del reconocimiento de diversas tradiciones teológicas, filosóficas y jurídicas que abordan problemas y conflictos expresados en la arena política en los dos polos de poder: la Iglesia y el Imperio.

Con ello estamos también diciendo que nada de lo que diga el Paduano es ajeno al contexto político e intelectual. Por la misma razón, como ya indicamos, los hechos que desde la Modernidad se han juzgado como parte de un espíritu oscurantista, los

podemos ver con otra tonalidad si observamos lo que realmente hay en el fondo como contexto. Así, por ejemplo, cuando tenemos información de las condenas de la Iglesia contra el averroísmo, en 1277, lo que se demuestra no es sólo un acto de coartar el pensamiento o un atentado contra la filosofía por parte del Obispo (lo cual es sumamente grave) sino la confrontación entre dos tradiciones filosóficas: el aristotelismo-tomista y el aristotelismo-averroísta, en cuyo centro se encuentra la relación nada fácil y necesaria que cruza la Edad Media: razón y fe. Relación que, digo, se coloca como núcleo argumentativo de las obras, de las tradiciones y las filosofías de la era medieval; relación que impulsa y justifica la dominación epistémica e irrupción de otros saberes para interpretar la realidad; relación que motiva guerras y condenas contra “los infieles” o los emperadores que no se sometían a la doctrina y dominio real del Papa.

Hemos tenido también a la vista estudios representativos sobre la cultura medieval y renacentista. Me refiero a las investigaciones de Kristeller, Symonds, Baron, Burckhardt, entre otros. Desde ahí se pueden establecer líneas de trabajo para pensar la relación de coexistencia o antagonismo entre la Edad Media y el Renacimiento italiano.³

³ Este punto es muy controvertido. Por ejemplo, Symonds muestra que los *studia humanitatis* fue desplazando a la *divinarum rerum cognitio* de los teólogos, al escolasticismo, para dar paso a esa nueva mentalidad; mientras que Kristeller defiende la existencia del método o argumentación lógica expresada en la *Questio* propia del escolasticismo junto con los *studia humanitatis* y dice que el escolasticismo y el humanismo surgieron en Italia medieval por la misma época, hacia finales del siglo XIII, que coexistieron durante el Renacimiento. Es así, de este modo, que con Kristeller el Renacimiento puede considerarse deudor de la tradición medieval sin eliminar la idea de resurgimiento que tantas polémicas ha ocasionado entre los estudiosos. Hay que insistir en algo: Kristeller no expone el modo en que la filosofía sufrió variaciones y tampoco la forma en que la ciencia fue dilatando sus parámetros para establecer esa relación, pero ello no significa que niegue las aportaciones a la filosofía o la ciencia de una u otra época. Más bien, busca en diferentes campos del conocimiento medieval y renacentista las orientaciones que coexistieron dentro de la vida política, cultural, social e intelectual. Intenta, pues, penetrar en la intimidad de otras formas del conocimiento sin que ello ocasione que el Renacimiento pierda su especificidad. Se zambulle dentro de las tradiciones medieval y renacentista para mostrar que de ellas nace la totalidad del conocimiento germinado durante el Renacimiento. De este modo, hay dos campos que conforman esa totalidad: 1) campo del escolasticismo, que es continuación de la actividad medieval y se conforma de lo siguiente: jurisprudencia, medicina, teología, matemáticas, filosofía natural; y 2) campo de las humanidades o *studia humanitatis* y se conforma de lo siguiente: gramática, retórica, poesía (discursos y preparación), elocuencia y filosofía moral. Estos campos, insisto, coexistieron y se desarrollaron durante el Renacimiento y más allá como ramas distintas de la erudición de aquella época. Huelga decir que cada

Sin entrar en los detalles, sólo diremos que frente a los estudios que enfocan su atención en el universalismo de la Iglesia y la cultura medieval, Kristeller rescata las profundas diferencias regionales existentes en Europa. Es decir, fija su atención en las diferentes tradiciones y contextos existentes y principalmente en Italia. Una cosa es la Edad Media en Francia, Alemania, Inglaterra y otra cosa en Italia. No hay pues, siguiendo este sentido, una tradición medieval homogénea. Por ejemplo: dice que hay cierta influencia francesa en Italia hacia el siglo XIII en arquitectura, música, poesía, filosofía y teología y en el campo de los estudios clásicos, pero antes señala que hacia el siglo XI Italia ya había encontrado una vida propia en terrenos como la economía, política, derecho canónico, estudio de las leyes civiles, medicina, técnicas epistolares y elocuencia secular. Lo que quiere decir es que la deuda del Renacimiento con la Edad Media no debe ser entendida en relación con la Edad Media francesa en tanto que centro de la cultura medieval, sino con la Edad Media italiana (Kristeller, 1982: 115-119).

Para alcanzar una mayor comprensión de esta postura, hay que tener en cuenta que su análisis no centra la atención en algún campo específico, sino que establece la relación desde los campos y tradiciones señalados. Es decir: a diferencia de muchos estudios que establecen tal relación sólo desde un campo como podría ser, por ejemplo, la filosofía o la economía en su sentido más general, Kristeller lo hace desde múltiples campos del saber y desde las distintas actitudes humanas y climas políticos y culturales de cada época. Esto es importante porque la Edad Media no aparece como un periodo homogéneo, sino como un periodo heterogéneo en cuanto al modo de cultivar el saber, lo cual nos ayudará a entender las confrontaciones en el terreno del saber como parte de

disciplina tiene su propio modo de evolucionar y relacionarse dentro y fuera de su campo, y hay unas que tienen mayor influencia que otras. Igualmente hay que insistir que reconoce elementos originales introducidos por el Renacimiento que se aproximan a la época moderna, que hay un fortalecimiento de las influencias clásicas menos atendidas durante la Edad Media y que, por lo tanto, el Renacimiento combina viejos elementos con una nueva imagen pero, lo más importante, sin negar elementos provenientes de la tradición medieval.

las luchas políticas y dominación pero también confirmar la existencia de otras tradiciones contrarias a las que sostenía la Iglesia.

Adoptar este marco de interpretación también nos permite incluir, hasta cierto punto, una de las tesis de Benjamin (VII) con la cual es posible ampliar la afirmación tradicional de que la historia la escriben los seres humanos. Me refiero, en efecto, a la idea de que la historia es la narrativa triunfante de los dominadores: *No hay un solo documento de cultura que no sea a la vez de barbarie. Y si el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión de unas manos a otras.*⁴ Mi opinión es que la narración triunfante de la Iglesia, conformada y transmitida mediante un armazón muy sólido (filosofía, teología, derecho, religión, arte, moral) que conforma múltiples imaginarios e ideologías, termina por “encubrir” en buena medida su “espíritu colonialista” dirigido por una oligarquía electiva. Una oligarquía que se ha constituido bajo el cobijo del Estado, la tradición y la fe de los creyentes; y en permanentes alianzas con los poderes legales y de facto. Desde luego, hay momentos más notorios que otros (pienso en el papel que jugó para derrocar a los regímenes socialistas de Europa del Este; o su intervención con las altas estructuras de poder político y económico en América Latina; también su cobijo a las dictaduras militares en el Cono Sur) pero en general lo que muestra su historia como rasgo distintivo es la reproducción de una lógica de dominación a través de la fe, la acumulación del capital económico y político que se sigue extendiendo y agudizando con el paso del tiempo.

⁴ “Quienes dominan una vez se convierten en herederos de todos los que han vencido hasta ahora. La empatía con el vencedor siempre les viene bien a quienes mandan en cada momento. [...] Todos los bienes culturales que él abarca (el materialista histórico) con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino a la servidumbre anónima de sus contemporáneos”.

Por ello decimos que esta tesis puede ser incluida en el marco interpretativo pero de forma limitada. La tesis benjaminiana contiene un sentido profundo de la historia. Supone una narrativa hegemónica que, al ser *cepillada a contrapelo*, hace irrumpir las ruinas desde donde se erigió toda esa cultura de barbarie, sellada por *la empatía con el vencedor*. Sin embargo, al menos desde la lectura que hemos llevado a cabo, aún no tenemos certezas como para afirmar que la obra del Paduano se corresponda con esa mirada radical hacia el dominado y oprimido históricamente; aunque sí hacia un tipo de dominación como es la eclesiástica sobre el orden político. Donde podría pensarse una interpretación teológica de la mano del mesianismo benjaminiano en ideas del Paduano sobre el cristianismo originario. Algo similar a lo que Enrique Dussel ha hecho con Pablo de Tarso. Pero, dejando esto de lado y volviendo con Marsilio, decimos que su obra si bien entraña una potente crítica a toda dominación eclesiástica también lo es que su mirada está puesta en los poderes civiles de la época; asume por naturaleza la esclavitud y dominio del varón sobre la mujer (Aristóteles), lo cual que no puede ser maquillado (pese a que entendemos el contexto) bajo una lectura estrictamente teológica. Donde sí podemos servirnos textualmente de la tesis bejaminiana es en la narrativa de la propia Iglesia a lo largo de los siglos. Marsilio nos ayuda a entender la Baja Edad Media desde otros referentes filosóficos y políticos; la estructuración del conjunto de los creyentes no como un poder y dominación necesarios sino bajo una articulación orientada por la fe y el amor. Con Marsilio pues, no se *cepilla a contrapelo* de forma absoluta pero tampoco contribuye en esa narración colonialista y mucho menos en una cultura de barbarie en la que se levantan los pilares del poder político y espiritual del Papa, altas jerarquías y sacerdotes en general.

Al enmarcar así la obra no hemos dejado de lado la voz de la Dra. Ma. Carmen Rovira Gaspar al aconsejarnos ir directamente a las fuentes. En este caso, debemos

reconocer un primer límite (de tantos más) en el presente trabajo. La base se encuentra en la primera traducción al español del *Defensor pacis*, de Luis Martínez Gómez (1989). O sea, al ser una traducción de otra edición (R. Scholz) nuestra lectura no es directa y obviamente está “mediada” por otras tradiciones. Además, no estamos capacitados para la discusión que propiciaría un ejercicio filológico-comparativo entre las traducciones para medir el alcance desde diferentes contextos. Sin embargo, y reconociendo que nuestra lectura deja problemas abiertos e irresueltos; se compensa medianamente gracias a todo ese marco de interpretación ya señalado y materiales especializados que amablemente me compartió el profesor Bernardo Bayona. El marco interpretativo sobre la primera traducción al español se fortalece en la articulación de esas tradiciones filosóficas, teológicas y políticas que están fuera de la realidad medieval pero que logran echar luz sobre esas otras tradiciones, ideas y planteamientos que dan sentido a la obra marsiliana *desde y dentro* de su contexto.

Ahora bien, no podemos omitir la importancia que conlleva el concepto de ‘tradicición’ dentro de este marco. Más allá de otras virtualidades analíticas, una tradición es una herencia cultural, esto es, la transmisión de creencias o técnicas de una generación a otra (Abbagnano); la recepción de costumbres, prácticas, ideas y creencias consideradas valiosas y que, justamente por ello, se mantienen con el tiempo. Por su parte, en *La persistencia del humanismo republicano* Ambrosio Velasco analiza el concepto dentro de los ámbitos de la filosofía y la historia, particularmente en la filosofía o historia de las ciencias, la hermenéutica filosófica, y la filosofía o historia del pensamiento político. En lo que refiere a este último, señala que más allá de las diferencias semánticas, epistemológicas y metodológicas en el uso y significado que le han atribuido pensadores como Michael Oakshott, Quentin Skinner, John Pocock y Alasdair MacIntyre, todos ellos coinciden en reconocer que la principal utilidad es que

permite integrar la reflexión filosófica sobre diferentes aspectos de la validez del pensamiento científico, humanístico o político con su reconstrucción histórica. Con Oakshott y Popper dice lo siguiente: “las tradiciones entretejen continuamente contenidos nuevos con otros viejos que preservan. Nada es inmutable dentro de las tradiciones pero nunca cambian totalmente. La continuidad es siempre un rasgo distintivo de las tradiciones” (Velasco, 2009:21-22). Aquí se pisa un terreno pantanoso, porque las supuestas verdades de las tradiciones toman dos sentidos: o bien son transmitidas, valoradas y recibidas por nuevas generaciones que les imprimen nuevos enfoques de manera consciente; o bien, se imponen de manera explícita o velada por las estructuras dominantes. El problema es hallar si la recepción de la tradición es reflexiva e intencional o si es producto de una ideología que se impone sobre los deseos de las personas. Otro problema es si las verdades son en sí mismas, o bien, si son verdades sólo en función de ciertos cuadros analíticos.

Al considerar de este modo el concepto ‘tradición’, junto con lo que se ha señalado, es posible hallar claves del pensamiento del Paduano a través de su obra y, a su vez, vislumbrar las coordenadas que orientan la secularización del orden político o, visto del otro lado de la moneda, la despolitización del orden espiritual.

A contracorriente de las tradiciones políticas, teológicas, filosóficas y jurídicas que terminan por legitimar la jurisdicción del obispo de Roma, obispos y sacerdotes, Marsilio se apoya de otras tradiciones (igualmente políticas, teológicas, filosóficas y jurídicas pero sumamente “castigadas” por el aparato eclesiástico) para dar cuenta de la necesaria y urgente necesidad de excluir toda forma de jurisdicción o dominio sacerdotal. Finalmente, lo que quiero defender bajo este marco, para superar la narrativa hegemónica de la Iglesia católica, es reconocer que esas otras interpretaciones sobre las fuentes de autoridad, donde se da la tensión entre el pensamiento político clásico y la

religión cristiana, implica necesariamente el reconocimiento de la autoridad de la razón y la voluntad en todos los asuntos del ámbito político. Pero, también, la razón y la voluntad terminan por validar el ámbito de lo espiritual, las creencias sujetas a la experiencia individual y social de la fe en la Verdad. En definitiva, más que un bloqueo a los asuntos de fe, se trata de la lógica del proceso de secularización de la política. La fe y la religión, no como ideología política ni forma de dominación sino como el camino de la persona creyente y como un hecho social, de cohesión moral y espiritual. Con esta diferenciación se esbozan los fundamentos del Estado laico.

METODOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

Para adentrarse en la obra de Marsilio de Padua es necesario reconocer la lógica de su estructuración bajo una doble hermenéutica. Iniciar con una interpretación sobre la narrativa racional-política para después dirigirse hacia la narrativa simbólica-religiosa que conforma la segunda parte del *Defensor pacis*. Ahora bien, precisar las narrativas bajo este orden no es decisión nuestra, así lo exige el *Defensor de la paz* y en cierto modo el *Defensor menor*. No es la distinción de las narrativas lo que hace peculiar a la obra marsiliana pues ello conforma parte del horizonte metodológico medieval; es, así sin más, el tratamiento de las fuentes, del capital simbólico y categorial de cada una. Pero además, y aquí sí podemos advertir el lugar de Marsilio frente a un pensador como Tomás de Aquino, el *Defensor pacis* puede ser interpretado como una totalidad que subsume a las otras obras e incluso desvela rasgos de la personalidad del Paduano. Una totalidad política y teológica que no se deriva de un sistema metafísico cerrado y previamente establecido sino que guarda su propia sistematicidad y coherencia en relación con un horizonte trascendente o divino y el concreto o mundano.

La presencia de una doble hermenéutica nos obliga a ubicarnos en un lugar específico frente al *corpus* marsiliano. Es decir, dejando de lado los problemas de traducción que señalamos, se trata de una obra que se erige gracias a una hermenéutica filosófica-política y una exégesis sobre las Sagradas Escrituras que supone diversos modos en el tratamiento de las fuentes de autoridad. Así pues, con base en los diversos tipos de interpretación de una narrativa racional simbólica (texto) que propone Dussel, podemos ubicar en la primera parte del *Defensor de la paz* el predominio de una interpretación *filosófica* que se despliega como una *filosofía política* en tanto que apunta hacia una *comunidad política*. Asimismo, la segunda parte se aborda desde una *interpretación teológica* principalmente sobre la narrativa bíblica y sin dejar de lado las voces de autoridad (como la patrística) sobre la misma. De tal manera que, si bien apunta hacia la *comunidad de creyentes* también toca categorías teórico-universales cuyo destino final es la *comunidad filosófica* (Dussel, 2012: 11). Distinguir la *interpretación filosófica política* de la *teológica* no significa negar su integración como una totalidad coherente y sistemática, misma que conlleva ciertas tensiones y contradicciones que se verán más adelante.

Si cada interpretación revela su propio destino, será necesario conocer la disposición de las fuentes en tanto que puedan llegar a coincidir sin que se alteren o disuelvan las categorías fundamentales del orden político y la simbología espiritual contenida en los textos sagrados de la cristiandad. Dicho de otra forma, la presencia de una doble hermenéutica en el *corpus* marsiliano proporciona un modelo para entender cómo desde el pensamiento de Aristóteles, la *ciencia civil*, se proyecta el armazón conceptual del orden político. Pero, para que pueda darse el proceso de secularización es necesario desvincularlo de la teología-metafísica dominante y, con ello, emprender una exégesis sobre los asuntos de fe. Por lo tanto, la hermenéutica política en clave

racional y medianamente secular no es sino la coincidencia en un plano diferenciado con la comunidad de creyentes. Así, la fe y la razón más que entrar en un conflicto irresuelto se anuncian como dos categorías relacionadas necesariamente pero con destinos diferentes.

Por nuestra parte, el camino o método que consideramos más adecuado para adentrarnos en el *corpus* marsiliano está marcado por su propia estructura. Es decir, por principio hemos interpretado directamente al Paduano, siguiendo un orden problemático y categorial con el que logramos deslizarnos por la doble dimensión hermenéutica.

El eje rector que seguimos es la pregunta por el poder, por la autoridad y la ley. Sobre esta base hemos procurado desprender problemas analíticos y concretos que aborda el Paduano. Igualmente, al adherirnos a su voz, tuvimos que seguir su propio método: en la primera parte hay un predominio del método analítico-genético aristotélico; y en la segunda emprende una exégesis bíblica que se subsume en la Tradición. Mientras que en la primera se asientan las bases del orden político, en la segunda se recuperan las del orden espiritual. Del equilibrio entre ambos métodos, tratamos de hacer una síntesis en la cual la concepción naturalista (no determinista) de la política y la concepción originaria del cristianismo se integren en una totalidad coherente y sistemática. De tal manera que la hermenéutica filosófica-política que empleamos no excluye la exégesis-bíblica, ni entran en confrontación sino que, al fin y al cabo obra del Medievo, se expresa como una teología-política con consecuencias relevantes para la secularización del orden político y el orden religioso.

Asimismo, el análisis sobre la obra de Marsilio junto con las conclusiones parciales y generales, está acompañado por algunos de los especialistas que se sitúan también dentro del *corpus*. Por ello, si bien nuestra interpretación primaria es directa,

tratamos de ampliarla y fortalecerla con esas otras voces. Cabe subrayar que en relación a la segunda parte, la exégesis de Marsilio la interpretamos no para discutir los asuntos de fe por sí mismos, sino en relación al orden político. En este sentido, tuvimos que ir directamente a las referencias y pasajes abordados por el Paduano para extraer la dimensión espiritual que intenta recuperar y entender cómo la jerarquía eclesiástica se había servido de ello para fincar su dominio. No se trata de un simple problema de interpretación sino de la justificación de un poder constituido al margen de la voluntad de la comunidad política.

La interpretación que elaboramos de ambas partes, la realizamos a través de un método cruzado o, si se puede decir así, un juego de espejos. En donde lo que aparentemente es un asunto de fe lo interpretamos como reivindicación del orden político; y a la inversa, cada categoría política la leíamos como posibilidad para emancipar el orden espiritual, trascendente, de toda pretensión política. Por ejemplo, los pasajes bíblicos en los que Jesús niega toda autoridad coercitiva, lo interpretamos como la negación de toda autoridad coercitiva eclesiástica pero al mismo tiempo como reivindicación de la Verdad propia del cristianismo. Por lo tanto, la intersección del método analítico propio del aristotelismo y la exégesis bíblica, nos dirigió hacia el proceso de secularización, o sea, hacia las formas en que se asientan las bases del Estado laico (sin llegar a serlo con Marsilio) y de una Iglesia más social que dominante. Habrá que reconocer que esta oscilación exegética no resuelve de lleno la oscuridad y dificultad propias del texto aristotélico y menos de las Sagradas Escrituras, acaso es sólo un acercamiento. Y tampoco se reducen las creencias emanadas desde la fe a las verdades de la razón. Aunque en el proceso de secularización hay innumerables creencias que se trastocan.

Lo dicho hasta aquí no implica que en algunos aspectos específicos y otros generales dejemos de lado otras estrategias metodológicas. Entendida la obra de Marsilio como una totalidad y teniendo en cuenta esa doble dimensión hermenéutica, hemos empleado un recurso filológico para el primer capítulo de este trabajo. Lo que nos interesa es clarificar y saber si es posible hablar de Estado laico, de laicidad, secularización y otros términos relacionados que parecen ser propios de la Modernidad pero que, no obstante, podrían estar velados en el *corpus* marsiliano. ¿Es posible usar términos forjados con una racionalidad propia de la Modernidad en un contexto como el Medieval? Por lo demás, la evolución de los términos, así como su encuadre contextual, nos ayudó para no modernizar al Paduano pero también para reafirmar los problemas y la forma en que pueden o no tratarse en su obra.

El conjunto de apartados que conforman el segundo capítulo, si bien puede parecer un tanto disonante, tiene como propósito principal enmarcar el contexto intelectual y político. Desde lo que llamamos la *irrupción del otro Aristóteles*, o sea, el que no se reconocía ni enseñaba en las universidades controladas por la Iglesia; el cultivo de otras tradiciones, algunas más apegadas al Aristóteles naturalista y racionalista y otras emanadas desde el seno del averroísmo. Aquí no sólo se explican esas otras formas metodológicas y de saberes, también la manera en que posibilitaron la apertura de horizontes epistémicos para una crítica hacia el poder terrenal de la Iglesia y proyección de nuevas gramáticas políticas y teológicas. Es decir, al menos para este caso, la condición para adentrarnos en la obra marsiliana se da en la clarificación historiográfica, metodológica y filológica pero siempre articulada con el proceso de secularización. Al reconocer esto, es posible hallar otras claves metodológicas (como el comentario) y, no menos importante, una proyección radical de la relación entre razón y fe cuya expresión más alta la encontramos en la teoría de la doble verdad.

Es sobre esta base, y no otra, que es posible traducir la posición e ideas de Marsilio frente a la lucha por el *dominium mundi* entre el Sacro Imperio Romano Germánico y la Iglesia Católica Apostólica Romana que se llevó a cabo desde las primeras décadas del siglo XIV: dos polos de poder que, por lo menos desde una visión esquemática, fincan su autoridad en la fe y en la razón. Difícilmente encontramos en la obra de Marsilio consideraciones que no estén en sintonía con la coyuntura, o sea, su obra en buena medida está ligada a las observaciones y hechos concretos de su tiempo como también a los debates de las ideas. Así, al retomar ciertos hechos de la arena política lo que en realidad se transparenta es un conjunto de categorías con las que es posible entenderlos como problemas propios de la filosofía política. Al hablar de las confrontaciones entre Imperio e Iglesia no se trata solamente de una de las tantas y sangrientas batallas por el poder características de la Edad Media, sino de un momento que sintetiza el pensamiento teológico, político y jurídico de la época bajo nuevas determinaciones. Es decir, es un momento en que la teoría comienza a responder a problemas concretos sin salirse todavía, como lo hará Maquiavelo siglos después, de la inexorable relación entre política y religión. La querrela por el poder entre el Emperador Luis IV de Baviera y el Papa Juan XXII es el referente inmediato de Marsilio. Entonces, guardando toda proporción, la traducción más visible de la doble verdad en ese conflicto y la podemos encontrar en una sentencia que Marsilio utiliza en diferentes momentos y con la cual hemos captado algo de su propuesta política y teológica: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt. 22,21).

Con estos datos históricos y referentes teóricos nos adentramos de lleno en la vida y obra de Marsilio. Lo único que diremos al respecto es que no es una biografía exhaustiva y contiene lagunas pero logramos integrar lo suficiente como para entender algunas de las intenciones al escribir la obra y por qué el Papa lo condenó y persiguió

cuando se supo de su autoría del *Defensor Pacis*; y no sólo en vida. Fue el Papa, también, quien tras la muerte del Paduano lo llamó *el mayor hereje del siglo*. Se comprenderá entonces que estamos ante un pensador coherente, cuya obra es expresión de la realidad y no menos que su compromiso con la verdad y la paz. En el fondo, seguimos afirmando la necesidad de emprender una lectura contextualizada para hallar las claves teóricas que le confieren cierta originalidad, crítica y trascendencia, a su obra.

La *Política* de Aristóteles es, sin duda alguna, la base para entender la primera parte del *Defensor pacis*. Querer entender la segunda parte (la teológica) sin tener como referente la influencia de quien es llamado por Marsilio el *eximio de los filósofos* es como navegar por alta mar sin brújula. De verdad, es sorprendente la interpretación que alcanza Marsilio sobre la ciencia civil aristotélica. Si bien a primera vista puede parecer una lectura apegada y sin originalidad en cuanto la forma de sentar las bases del orden político, lo que en realidad le confiere originalidad y radicalidad es la crítica que subyace hacia las bases del poder papal. Es decir, se trata de demostrar racionalmente, y sin echar mano de un orden divino, que las bases, los principios y materialización de la realidad política es una labor que sólo le compete a los seres humanos.

Con Aristóteles Marsilio perfila una tesis que dará forma al pensamiento político moderno: la ley y la autoridad son creaciones humanas que se fincan en la razón, la voluntad y consenso. Es la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*), el pueblo reunido en asamblea que delibera, fuente de la legitimidad y autoridad originaria. Así pues, en el capítulo tercero se analiza cómo florecen los principios aristotélicos en la obra de Marsilio, cómo se desmitifica el orden político y cómo se establece la legitimidad de la autoridad humana. Al final de cuentas lo que nos permite entender es la necesidad de *un único poder* y, con ello, que toda autoridad que no prevenga del

común acuerdo y de la totalidad de los ciudadanos puede ser rechazada o negada por ejercer un dominio de facto, tal como lo ejercía el papado.

Es así que la política, el ejercicio de la ley, la obediencia a la autoridad y, en suma, el orden político, se asientan sobre una base estrictamente racional, sin apoyarse directamente de la economía divina. Ahora bien, con estos tintes ya se puede pensar medianamente en la artificialidad de la política y la ley; algo que Hobbes llevará hasta sus últimas consecuencias con su *Leviatán*. Por otra parte, en la parte que corresponde a la ley, es importante no perder de vista que el Paduano no tiene una concepción tripartita. Sólo hay una ley para el orden político y otra, la divina, que por su naturaleza no se impone al orden político. Es decir, nadie a nombre de Dios puede ni debe ejercer dominio y autoridad alguna sobre los pueblos y las conciencias, pues contradice los principios del orden político pero más aún el mensaje de la Sagrada Escritura. Si Marsilio alcanza esta tesis no es tanto por un tratamiento sobre la tolerancia religiosa, sino por una rigurosa exégesis bíblica con la que confirma y defiende que sólo puede imperar en el orden político la autoridad humana. Y, con ello, todo lo referente al orden espiritual se coloca en la conciencia y con miras hacia *la otra vida*. La exégesis bíblica es, en sus más secretas intenciones, la vía para emancipar el orden político, lo mundano, para desmitificar el poder, la ley y la autoridad; y, tras ello, reivindicar las creencias, la Tradición y la Verdad, que concierne a la vida espiritual de la comunidad de los creyentes, o sea, de la Iglesia.

Ni los principios aristotélicos para reafirmar el orden político ni la exégesis para confirmar la espiritualidad anudada a la fe, son suficientes como para pensar que el proceso de secularización se ha realizado completamente. En esto radica el germen del Estado laico: no basta diferenciar y sobreponer el poder político al orden eclesiástico, el Estado a la Iglesia, sino de derribar por completo todos los pilares y todas las raíces del

dominio eclesiástico. Desde las bases doctrinales, las jurídicas y políticas, hasta las tradiciones, costumbres y creencias arraigadas. En definitiva, la clave del Estado laico y de la laicidad se encuentra en la radicalización del proceso de secularización. Debe transformarse lo que existe como Iglesia y con ello el orden político. De aquí se sigue una crítica hacia la dominación fincada en la herencia y la tradición sanguínea. En este sentido, Marsilio oscila entre un republicanismo como fundamento de toda autoridad aún sea encarnada por el Emperador; y al mismo tiempo por la democratización efectiva y doctrinal de la Iglesia.

Hay quienes leen a Marsilio como un apologista del imperio; otros lo convierten en un republicano radical; por nuestra parte trataremos de mostrar, no resolver, cómo se asienta ese debate y algunas de sus posibles respuestas. En este peculiar movimiento teórico que culmina en la reivindicación y liberación del orden político de toda intervención eclesiástica, se proyecta la negación absoluta del Papa y alta jerarquía sobre el dominio espiritual para recuperar el sentido originario y social del sacerdocio: cuidar las almas. No dominar, no castigar, no juzgar ningún acto. Enseñar la doctrina significa, en este sentido, la cohesión y convivencia; persuadir con la palabra y amor, o sea, adecuarse a la ley divina. Esa es la única y verdadera misión social que el Paduano defiende desde la Sagrada Escritura.

CAPÍTULO PRIMERO PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

1.1 LAICIDAD, LAICISMO Y SECULARIZACIÓN

Generalmente se afirma que un rasgo esencial del Estado laico es su autonomía frente a cualquier instancia religiosa y eclesiástica. Este aspecto del Estado laico se suele enmarcar bajo un positivismo estatal, o sea, en la distinción de poderes (legislativo y judicial) y el control absoluto del Estado para la elaboración de leyes civiles. En este sentido, se puede afirmar que el Estado laico define su identidad a partir del concepto de soberanía, el cual se puede rastrear en pensadores como Juan Bodino, Hugo Grocio o Thomas Hobbes (Merryman-Pérez; 1969:53). Sin embargo, más allá del desarrollo de este concepto, lo cierto es que no es suficiente, aunque sí necesario, definir al Estado laico como la instancia que monopoliza el ámbito legislativo pues hay otros aspectos que entran en juego cuando se piensa en los límites de las cuestiones religiosas con respecto a las del orden civil. Tanto en la teoría como en la práctica, las fronteras entre el ámbito civil y el ámbito religioso se desvanecen con facilidad pero también se vuelven a erigir. La circularidad que nos lleva de la política a la religión y viceversa, la tensión o fusión entre política y religión son problemas presentes en la filosofía política y en el devenir histórico de la humanidad. Conforman, pues, el núcleo problemático del Estado laico.

Para comprender el significado general del Estado laico es necesario situar los términos más próximos que responden a sus distintos usos, examinar su evolución y formas de relacionarse. Para ello, tomaremos como familia epistémica el trinomio laicidad-laicismo-secularización, pues está presente desde su origen hasta su expresión actual. Recordemos que aquí nos interesa indagar en lo siguiente: ¿es posible utilizar

esos términos dentro un horizonte histórico como el de la Baja Edad Media, es decir, en un momento en que imperaba una concepción divinizada de la realidad política y donde existía un amplio predominio de la religión en las cuestiones morales y sociales? Una vez que mostremos los significados de los términos estaremos en condiciones de saber si es posible o, por el contrario, si hacerlo es un anacronismo en el sentido de que la idea del Estado laico está emparentada con la Modernidad, antítesis de la Edad Media.

En su significado más común, el concepto de 'laicidad' se refiere a un régimen político que guarda la independencia frente a la influencia religiosa y eclesiástica. Esto significa que cuando el Estado se reconoce autónomo de las autoridades religiosas, cuando asegura un trato igualitario a las diferentes religiones o convicciones y genera normas colectivas sin que alguna instancia religiosa domine al poder, entonces se puede decir que la laicidad está presente en el Estado. Aceptar esto implica reconocer que la laicidad proporciona un modo de vida al Estado donde la tolerancia y reconocimiento hacia las prácticas y creencias religiosas son garantía para cumplir derechos y libertades como, por ejemplo, los que se derivan de los derechos al libre pensamiento y expresión.

Aunque 'laicidad' es un neologismo francés (*laïcité*) que nació en 1870 dentro del terreno educativo para defender la educación aconfesional pronto se utilizó en otros ámbitos. De ahí que se puede decodificar como lo hace Èmile Poulat en clave política, social y cultural, porque sus vínculos nacen de la vida del espacio común (Poulat, 2012). Así, la laicidad se entiende como un modo de ser de la sociedad, cultura de Estado expresada en instituciones políticas, sociales, educativas y tribunales; lo que está en circulación socialmente o, mejor dicho, *públicamente*. Mientras que Henri Pena-Ruiz señala que "la laicidad tiene como referencia la cosa común a todos más allá de las diferenciaciones espirituales" (Pena, 2012:19), Poulat la define como régimen diseñado para regular las libertades de conciencia o religiosas en primer lugar y luego de

expresión, acción, de prensa y muchas más. Por ello, para los liberales la laicidad se identifica con la democracia y reconocimiento de diferentes prácticas religiosas y, a su vez, se anuda con valores como la tolerancia, la hermandad y la concordia que bien pueden hallarse en la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire o las constituciones norteamericana y francesa del siglo XVIII.

Hasta aquí la laicidad podría ser analizada en dos ejes. Uno, desde aquello que Taylor denomina imaginarios sociales para entender cómo se establecen las relaciones entre las personas y grupos, el intercambio simbólico de códigos y prácticas, rituales, expectativas y, en suma, el marco de representaciones que posibilitan determinadas prácticas religiosas dentro de una sociedad. El otro eje, anudado al anterior, es el que aquí nos interesa y básicamente tiene que ver con el Estado, como la instancia suprema en materia legislativa y, como tal, quien establece límites al ámbito religioso aunque no sean estables.

Precisamente, lo que a lo largo de la Modernidad hemos visto es que la laicidad se relativiza o quebranta permanentemente. Esto resulta evidente con la irrupción de los grupos religiosos en diferentes latitudes, cuando observamos fundamentalismos que arrastran pueblos y conciencias, o cuando las sectas se apropian de la espiritualidad humana frente a los problemas reales. También se hace evidente en las alianzas entre los Estados constitucionalmente laicos y altas jerarquías eclesiásticas, en el contubernio Trono-Altar, y no en último lugar en la influencia y dominio de los sacerdotes sobre la ciudadanía en la vida ordinaria. Por tanto, la laicidad existe en el mundo social de modo relativo: es violentada y reivindicada, depende del marco legal que le de sustento pero también del *ethos* socio-cultural en que se inscriba e imaginarios que la validan. Una cosa es que el Estado se define laico a través de sus leyes y otra que se pueda hablar de laicidad en los términos referidos. De ahí la imposibilidad de perpetuar su significado,

pues cada Estado tiene sus particularidades y modos de trazar límites con respecto al orden religioso. Y de ahí también que hoy se habla de laicidad y laicidades, de los diferentes adjetivos que acompañan a la laicidad (Blancarte, 2013).

En el afán de identificarlos como dos términos que expresan la ausencia de todo elemento religioso dentro de la vida pública, ‘laicidad’ y ‘laicismo’ erróneamente se utilizan como sinónimo porque generalmente se recurre a la etimología para clarificar su sentido. Ambos términos provienen de la palabra *laikós*, derivación del griego *λαος* (*laos*, pueblo) con el sufijo *ιχος* (*ico*). De acuerdo con Andrés Ollero en el sentido griego *laos* es diferente de *demos*: se refiere al ciudadano ajeno a toda estructura institucional civil o religiosa e inicialmente fue traducido al latín no como *laikós* sino como *plebeius* (Ollero, 2010). No obstante, desde los primeros siglos del cristianismo y casi toda la Edad Media el término *laikós* tenía tres sentidos: 1) las personas que no pertenecían al clero ni a ninguna orden religiosa; 2) los cristianos que no tenían facultad decisiva dentro de la Iglesia pero podían adquirirla; 3) los fieles cristianos inmersos en las realidades profanas que se distinguían tanto de los monjes como de los clérigos. De esto último importa subrayar que cuando se opone la figura del laico al clérigo tiene que ver con el primer significado porque con el segundo sentido el laico podía interactuar y escalar en la estructura eclesiástica. Por su parte, la Iglesia Católica reconoce dos tipos de clérigos, sacerdotes y obispos. El clero regular, conformado las Órdenes Mendicantes que obedecen al abad quien a su vez está subordinado a la autoridad del Papa. El otro grupo es el secular, conformado por aquellos sacerdotes que viven entre el pueblo, responden a la autoridad del obispo e igualmente están subordinados a la autoridad del Papa.

La palabra “clérigo”, de acuerdo con Ikram Antaki, acabó por designar a todos aquellos que habían recibido una cultura libresca en latín en las escuelas. En mi opinión,

bajo el contexto medieval quizá lo más apropiado para referirse a una persona que no es clérigo es utilizar el término *seglar* que deriva de *saeculum*. Así pues, desde este lado no hay mucho que revele la igualdad de significado entre laicidad y laicismo. Lo único que se puede extraer de su raíz etimológica es la idea del ‘no clérigo’, el que está fuera del ámbito religioso institucional.

Donde sí podemos encontrar ciertos elementos no tanto para delinear laicidad sino laicismo es en algunos significados que guarda el término *saeculum*. La frecuente traducción de *saeculum* es ‘siglo’, ‘tiempo’. También ‘sembrar’, ‘plantar’, ‘generación’. ‘Tiempo’ es el tiempo humano, de las ciudades, de los sucesos en el mundo. ‘Tiempo’ implica la idea de ‘duración’, lo opuesto a lo eterno. En la evolución de estas nociones trasladadas a la teología política vamos a encontrar no una oposición sino una diferenciación entre el ámbito de lo mundano y el ámbito de lo sagrado que se corresponde con lo temporal y lo eterno respectivamente. De ahí la clave del laicismo que apuntaremos más adelante. El otro significado que guarda el término *saeculum* tiene que ver con el paso de una persona de la esfera religiosa al orden civil.

Ciertamente, el concepto ‘secularización’ mantiene relación con ‘laicismo’ y en algún modo con ‘laicidad’. Sin embargo esa relación ha sido cercana y distante según los tiempos y contextos. De acuerdo con Giacomo Marramao, ‘secularización’ refiere en un primero momento al significado tradicional (el paso de una persona de la esfera religiosa al orden civil) pero es bajo la tradición sajona del siglo XIX que se expresa con el término *Verweltlichung* (mundanización) el cual remonta a la sinonimia *Welt* y *saeculum*, *weltlich* y *saecularis* instituida en tiempos de la Reforma para identificarlo como reconquista del mundo. Marramao muestra esta metamorfosis a la luz de la idea historia-mundo (*Welt-geschichte*): la *Verweltlichung* implica una nueva concepción de la historia, del mundo, y en este sentido la historia debe ser resuelta en su propio tiempo

(*Geschichte*); no hay irrupción *desde fuera del tiempo* sino que todo se incluye en un proceso absoluto y global. Con ello se abandona la doctrina agustina de los dos reinos y se suprime el dualismo eternidad-mundo, *más allá-más acá*, que guarda el laicismo (Marramao, 1998:30).

A más de lo mismo, desde la división de la historia humana que hace Comte con la ley de los tres estados —teológico, metafísico y positivo—, el desarrollo histórico de la filosofía de Hegel hasta el materialismo histórico de Marx, es evidente que el concepto de ‘laicismo’ ha quedado en segundo plano por no decir desterrado. Si para la filosofía de la Ilustración la gran tarea era derribar toda autoridad eclesiástica de los ámbitos civil y epistemológico para consagrar una racionalidad científica, el siglo XIX muestra la cúspide de esa racionalidad mediante sistemas filosóficos que incluyen dispositivos conceptuales que se desenvuelven con autonomía a través de la crítica, diferenciación y superación de las contradicciones de esa misma racionalidad. La filosofía así, no se despliega por oposición a todo principio revelado o trascendente tal como lo intentaba la filosofía en la Ilustración sino que, ya desde Hume y Kant, la filosofía intenta desvelar los criterios de validación, objetivación y objetividad del conocimiento. En este sentido, convengo con Marramao en que el término *Verweltlichung* coexiste en autores como Hegel, Feuerbach y Marx en tanto que suprimen el dualismo que caracteriza al laicismo; pero también concuerdo en que el mismo término ofrece claves para radicalizar el dualismo y profundizar en el motivo religioso, o sea, el tema teológico-político. En esta línea hay una tradición intelectual que se expresa de múltiples formas sobre todo en los trabajos de Émile Durkheim, Max Weber, Carl Schmit, Walter Benjamin, Leo Strauss, Hans Jonas, Hans Blumenberg y en América Latina Enrique Dussel y Michäel Löwy, por mencionar algunos. En general, bajo esta tradición hoy en boga, unos regresan a los clásicos como Maquiavelo, Hobbes,

Spinoza y desde luego la tradición clásica y romana para conocer las fases del pensamiento y reconfigurar la historia de lo político y lo teológico. Otros buscan sustituir el discurso racional de la dominación —en sentido weberiano— por una teología mesiánica de inspiración paulina. En cualquier caso, hay que reconocer el inmenso esfuerzo por pensar lo político desde una postura histórica a la vez que vigente y propositiva. Sin embargo, es necesario poner de relieve las claves del secularismo no sólo para exponer ciertas coordenadas del problema teológico-político, sino para reivindicar algunas tradiciones y principios fundamentales para la Modernidad y que, por su naturaleza, son negados.

En el caso del laicismo su desarrollo ha sido diferente. En primer lugar, porque se encuentra más arraigado a la tradición latina la cual no puede pensarse sin la presencia de la Iglesia Católica. Esta presencia, nos guste o no, es la que marca la pauta del laicismo y la salud de la laicidad. El laicismo, formalmente hablando, tiene como punto referencial, como núcleo esencial, el dualismo temporal/eterno que se traduce en la relación Estado-Iglesia. En general podemos decir que hay dos formas en que se ha desarrollado: una anticlerical que no necesariamente deviene laicidad y otra que coincide plenamente con la laicidad. Más allá de las particularidades, lo importante es que ni una ni otra forma suprime la dualidad temporal/eterno (Blancarte, 2008). La cercanía con el concepto de ‘secularización’ aparece porque mantiene dicha dualidad (segundo significado) pero la distancia se marca con el sentimiento anticlerical medianamente ausente en el concepto de ‘secularización’ (primer significado).

Por tanto, se trata de términos flexibles que se pueden interpretar desde diferentes ámbitos (político-jurídico, filosófico-ontológico, histórico-sociológico) para abordar temas como el de la ley, la justicia y la legitimidad; el conocimiento del mundo, la existencia humana; el problema del tiempo y el acontecer de las sociedades. Utilizar

estos términos permite decir que una teoría tiene cierto carácter u orientación y dar testimonio de su alcance en la realidad. En razón de ello, lo que deviene imposible es la estabilidad de su significado pero, paradójicamente, en esa elasticidad se puede captar lo suyo.

Por otra parte, bajo el contexto medieval el término ‘eterno’ suele entenderse en dos sentidos: el primero, el más común, se refiere a lo atemporal, la duración infinita, lo que trasciende el tiempo medible, lo que es para siempre. El segundo sentido se desprende del anterior y se identifica con la idea de Dios, con un orden divino que está fuera del acontecer humano. La idea de Dios se corresponde con atributos como inmutabilidad, omnisciencia y omnipotencia divinas. Del mismo modo, el término ‘temporal’ suele entenderse en dos sentidos: el primero, el más común, refiere al tiempo humano, la duración finita, lo que se puede medir y no es para siempre; lo que comienza y cesa en el tiempo (Aristóteles). El segundo sentido se desprende del anterior y se identifica con la idea del ser humano y su acontecer dentro de la mundanidad; lo finito, lo corpóreo e imperfecto. El problema, como se verá, no es sólo comprender la hondura de cada uno de los términos sino articularlos y hacerlos coexistir de tal manera que no se subordine uno al otro.

Generalmente se piensa en el laicismo como la separación de lo temporal y lo eterno, lo cual no es del todo preciso. Esto se piensa así porque se confunde laicidad con laicismo. La laicidad establece la independencia estatal frente a la influencia religiosa y eclesiástica, es decir, del Estado frente a la Iglesia. Aquí sí vale pensar en *separación* porque ambas instancias se conciben autónomas y se limitan entre sí. Pero, por su parte, el laicismo, así como secularización, remite a un proceso complejo que cruza campos de la epistemología, ontología, teología, filosofía, el derecho y la moral. En este proceso no se crea la autonomía de los términos, sólo la posibilita. No se descarta ninguna nota de

lo eterno, sólo se proyecta un nuevo sentido que no se desliga de lo temporal. El laicismo, pues, remite a un proceso de *diferenciación* de lo temporal y lo eterno que no implica separación.

Esta es la razón por la que el laicismo mantiene la tensión temporal/eterno y remite a los siguientes binomios: ser humano/Dios, ley civil/ley divina, razón/fe, finito/infinito, creación/eternidad, mundano/divino. Al pensar al laicismo así, como diferenciación y no separación, es posible atender la especificidad de cada término en el despliegue de los problemas derivados sin que tenga que negarse o subordinarse entre sí. Es decir: significa que lo temporal no niega a lo eterno y a la inversa, lo eterno no niega lo temporal; cada uno se define en función del otro sin perder su especificidad. No se trata, huelga decirlo, de negar la existencia de un orden metafísico y divino en el que el ser humano se concibe subsumido; tampoco de que se piense que la fe es negada por la razón y mucho menos que la teología pierda importancia dentro del contexto de la Baja Edad Media. Se trata, en definitiva, de hallar la especificidad de cada término y diferenciarlos para desglosar los problemas que cada uno conlleva. Ahora bien, no es suficiente la diferenciación para hablar de laicismo. Es necesario un manejo específico de cada término. Se requiere de una travesía del pensamiento que progresivamente logre distinguir la especificidad de cada uno hasta quebrantar, mediante nuevos argumentos, la subordinación de lo temporal a lo eterno sin que se disuelva su necesidad.

Lo que hace brillar al proceso de diferenciación es, pues, la imposibilidad de que las categorías que conforman 'lo eterno' terminen por subordinar a las que conforman el ámbito temporal; esa imposibilidad viene cuando existen argumentos que guardan su propia lógica y posibilidad. Implica, también, otra forma de percibir lo eterno, otros criterios para su explicación. No es ausencia o negación, es la resignificación de los signos que se desvelan bajo la idea de lo eterno y la idea de lo temporal lo que da cuenta

del laicismo pero siempre guardando una autonomía relativa de cada término. El laicismo entonces, es el proceso de interrogación sobre lo mundano una vez que se ha comenzado a ahondar en lo divino. Por ello no se define como separación: se define mejor por la forma en que es capaz de relacionar y equilibrar lo temporal y lo eterno sin devenir subordinación de uno a otro.

Se deduce de aquí que el proceso de diferenciación cruza los principales terrenos que conforman el saber de la Baja Edad Media: la teología, la filosofía y la jurisdicción. Cada uno se manifiesta de manera específica según los problemas a tratar y, a partir de ello, comienza otro proceso en el que cada campo adquiere su propia lógica y especificidad. Es decir: en la Baja Edad Media esos ámbitos estaban compenetrados y por tanto era imposible ahondar en uno sin referencia de los otros. Entonces, al diferenciar lo temporal y lo eterno al interior de cada uno de los campos se comienza a dilucidar sutilmente lo que compete al derecho, la filosofía y la teología pero, insisto, sin que por ello tenga que negarse el binomio temporal/eterno. Esto no implica torcer el teocentrismo que imperaba en ese periodo, sino la posibilidad de iniciar su clarificación dentro de terrenos como son el de la filosofía, la jurisdicción o la política.

Ahora bien, reconociendo que ‘laicidad’, ‘laicismo’ y ‘secularización’ son términos propios de la Modernidad y que se utilizan por oposición a la Edad Media, nos interesa saber si es posible utilizarlos dentro de un contexto como el medieval, y, de manera particular, en lo que se refiere a la relación que guarda con el poder temporal (civil) y el espiritual (eclesiástico). Para ello es necesario reconocer lo siguiente: son inexistentes en el lenguaje e imaginario pero por el carácter anticlerical que conllevan es posible utilizarlos para explicar ciertos procesos filosóficos, teológicos y políticos. Repito, no se puede afirmar que están presentes en el imaginario medieval, se tienen que inferir desde diferentes áreas: la religión, la teología, la política, la filosofía y el

derecho. En mi opinión y para evitar confusiones me parece que podemos dejar de lado el término ‘laicidad’ porque cobra sentido en la Modernidad no sólo porque nace en ella sino por las notas que conlleva. Es un concepto que no se comprende fuera del marco de los derechos, lo cual no se encuentra en el imaginario medieval. No había Estado laico y mucho menos reinos que escaparan a la influencia positiva o negativa de la Iglesia. Por ello no se puede hablar de laicidad. En cambio ‘laicismo’ o ‘secularización’ sí es posible usarlos bajo el contexto medieval. La diferencia estriba en que laicidad representa una forma de Estado impensable en la Edad Media y el laicismo o secularización remite al *proceso* de diferenciación de lo temporal y lo eterno; un proceso paulatino mediante el cual se forja la identidad autónoma del orden civil y en el cual se va formando la conciencia filosófica de la Modernidad. Por tanto: hablar de laicidad en un contexto como el medieval es un anacronismo, no así con los términos laicismo y secularización. Para nuestro caso, utilizaremos secularización para referirlo a la obra de Marsilio.

1.2 SECULARIZACIÓN Y TEOLOGÍA.

Si por secularización se entiende un proceso de diferenciación en el que se disuelve la subordinación de lo temporal a lo eterno dentro de los terrenos de la teología, la filosofía y la jurisdicción sin que se niegue la necesidad de su relación, entonces es posible ubicar su origen en la Baja Edad Media. Al decir que se disuelve, no queremos dar a entender que en términos lógicos lo divino no se conciba en orden superior. Sólo subrayar un cambio de interpretación en la forma de materializarse en el orden político, o sea, en la relación Estado e Iglesia.

Quizá pueda parecer reiterativo decir que es dentro del terreno de la teología en donde se manifiesta abiertamente ese proceso de diferenciación. Como se sabe, ya

desde sus raíces (*theós*, “Dios”; y *lógos*, “discurso racional”) se proyecta el significado de un pensamiento referido a Dios y lo divino. En este sentido, Silvia Magnavacca señala que desde la Antigüedad filósofos como Platón y Aristóteles, en sus respectivos sistemas metafísicos, “habían llamado *tó theión*, “lo divino”, a las instancias supremas del ser. Así, la Teología constituyó un aspecto de la Filosofía; más aún, su ámbito temáticamente supremo”. Lo interesante aquí, continúa Magnavacca, es el contraste con la concepción que surge con autores de la Patrística, principalmente Varrón y Agustín de Hipona, porque la *theologia* ya no se comprende como una disciplina independiente y sistemática sino como doctrina “sobre el Sumo Ser que es inescindible de la doctrina sobre los demás seres” (Magnavacca, 2005).

Más allá de las variaciones que sufrió la *theologia* durante la Edad Media en su intento por captar la integridad del Sumo Ser y demás seres —bíblica, sistemática, especulativa, dogmática, pastoral, moral, negativa, positiva— lo cierto es que, como dice Gierke, se concebía el orden divino como un *macrocosmus* en el que se reflejaba el orden mundano (*microcosmus*, *minor mundis*). La relación entre el orden divino y el orden mundano es equivalente a la que subsiste entre la idea de Dios y el ser humano. Por eso el comportamiento humano se conducía hacia el ámbito divino concebido como *summum bonum* o también *summum cogitabile* por decirlo con Ockham. Del mismo modo, la relación entre la idea de Dios y el ser humano es la misma que subsiste entre la ley divina y la ley civil, es decir, hay adecuación de la segunda hacia la primera que deviene subordinación del ámbito civil al ámbito divino: lo mundano a lo divino, el ser humano a Dios, el emperador al papa, el ciudadano al sacerdote. Y precisamente, es esta última subordinación, de los poderes temporales a los espirituales la que nos interesa abordar. Decir, por ejemplo que a nombre de Dios se puede dominar a los poderes civiles y sociedad en general; o, en otros términos que el Papa y su colegio

sacerdotal encarnar la figura de Cristo y por lo tanto tienen facultades coercitivas es el centro del conflicto teológico-político de la Edad Media.

¿En qué se convierte la política si el orden civil, lo mundano, se concibe subordinado a un orden trascendente, divino y perfecto? Esta pregunta no remite solamente a la travesía del pensamiento metafísico sino también a los problemas que surgen en terrenos como el de la política, la religión o la jurisdicción cuando impera una concepción teocéntrica. Dicho de otra manera: cuando se piensa que en la Edad Media la justificación de la realidad política se integra por un sistema regido por la religión o ideología religiosa y la economía divina sustenta la práctica concreta de los seres humanos. Entonces no es difícil advertir que desde el punto de vista teórico los principales problemas giran en torno a la comprensión de ese orden divino, por un lado, y la forma que se representa o materializa esa misma concepción para edificar el ámbito de la política, por otro lado.

En esta compenetración de religión y política, en esta subordinación de lo mundano a lo divino, ¿qué podemos decir del proceso de secularización? Primero, lo que subyace en la relación política-religión visto desde un plano social, es el problema de la creencia, la manifestación y representación entre el ser humano y la idea de Dios. Lo es, en efecto, a la par del progreso natural del pensamiento que va desde las toscas concepciones de grupos humanos sobre poderes superiores hasta alcanzar la idea de un Ser perfecto que ordena todo el sistema natural y por consiguiente el orden civil humano (Hume, 1992). Lo es, en el momento que se abandona la identificación de la divinidad con fuerzas de la naturaleza para hacerlo con un Ser supremo, trascendente, perfecto e inmutable. Y lo es, más aún, cuando el ser humano refleja su condición de finitud a través de esa misma idea: totalidad y finitud.

Dentro del marco de este progreso se piensa la divinidad como un poder invisible que ordena las cosas del mundo; un poder supremo que se manifiesta en una inmensidad de signos y símbolos captados por un grupo de personas como pueden ser los adivinos, los arúspices, los chamanes, los místicos, los profetas, los obispos y hasta los doctos en teología. Más allá de las diferencias, la semejanza entre estos grupos es que son dentro de la sociedad los mediadores entre el ser humano y el orden divino. Ellos descifran de una u otra forma la manifestación divina, esos símbolos mediante los cuales el ser humano puede sentirse ligado a la divinidad.

Quien examine con detalle esta semejanza podrá encontrar que la condición jerárquica de estos grupos siempre es de supremacía. El “contacto” con Dios o los dioses, por así decirlo, para transmitir el mensaje a la comunidad humana los coloca en un lugar especial dentro de la estructura social. Es probable que en la antigüedad la posición que ocuparon fuera una necesidad por el alto grado de religiosidad en las comunidades, y luego, esa necesidad de relacionarse con la divinidad se convirtió en norma. Fue así que desde la antigüedad los gobernantes autócratas junto con la clase sacerdotal impusieron leyes civiles y religiosas a los súbditos con la justificación de que eran reveladas y por tanto no se podía cuestionar ni su autoridad ni las leyes porque eran concebidas como emanación de la voluntad divina. De aquí se desprende que la función que se le concede a estos grupos coincide con la autoridad que se ejerce sobre el ámbito de lo público.

Entonces, lo que encontramos en la relación política-religión es que el desarrollo de las leyes civiles coincide con la imagen fantástica propia de la religión hasta adoptar formas refinadas por la razón que termina por imponerse en el ámbito de la política: se subordina lo mundano a la economía divina. Luego, si bien la religión ha sido un factor esencial para la sociabilidad humana, que acompaña a los pueblos en su organización y

está presente en las prácticas y modos de convivencia, también lo es que en ello siempre ha existido una jerarquización que se impone sobre el ámbito de la política. En esta dirección, hay autores como Augusto Comte o Emilie Durkheim que conciben a la religión no como un hecho privado del individuo sino como un *hecho social* presente en el devenir de los pueblos que, con fuerza imperativa y coercitiva, se le impone al individuo y a través de ella se establece la organización social (Durkheim). Evidentemente, la mística, el contacto con *lo Otro* (lo divino, Dios) como una experiencia indecible, intransmisible e individual, queda fuera de este horizonte sociológico y político de la religión.

Tal vez ya se pueda comprender un poco mejor en qué consiste el proceso de secularización. Precisamente, al ser un proceso de diferenciación en el que se quebranta la subordinación de lo temporal a lo eterno dentro de la teología, la filosofía y la jurisdicción, sin que se disuelva la necesidad de su relación, implica una interpretación y resignificación de la religión entendida como vínculo entre Dios y el ser humano y no menos que de las notas que se desvelan con el binomio temporal/eterno. Es también resignificación de la ideología política imperante, de su expresión social. Por ello su origen en la Baja Edad Media se ubica dentro del terreno de la teología que subsume ámbitos como el de la filosofía, la política y la jurisdicción.

Es posible, por otra parte, descubrir su motivación en algunas preguntas propias de la filosofía política: ¿quién o quiénes deben gobernar la comunidad política? ¿Quién o quiénes deben dictar la ley para juzgar y coaccionar los actos de los miembros de la comunidad política? En un contexto como el de la Baja Edad Media es ineludible no responder a estas preguntas sin cuestionar a la autoridad eclesiástica. Es decir: ¿por qué el papa, obispos y clérigos ejercen el poder y tienen facultad para juzgar, castigar y coaccionar a los miembros de la comunidad política?, ¿por qué tienen facultades que

supuestamente sólo competen al legislador humano?, y más aún ¿cuál es el origen de su poder y autoridad? Evidentemente estos y otros cuestionamientos obligan a situarse dentro de la teología y particularmente de las Sagradas Escrituras pues es ahí donde se descubre la justificación política de su poder. En ese situarse, que no es otra cosa que emprender una rigurosa exégesis bíblica, emerge la diferenciación entre todo aquello que se desprende del término ‘eterno’ de todo aquello que guarda el término ‘temporal’ sin que se pierda la necesidad de su relación ni se subordine uno al otro. Y de ahí su materialización en las realidades profanas y de orden político. Para ahondar en lo temporal debe abrirse la compuerta de lo eterno. Así también, para conocer las bases del poder político eclesiástico hay que ahondar en los terrenos de la teología. Por ello, el proceso de secularización sacude la justificación del poder eclesiástico y expone otra vinculación entre el orden divino y el mundano, entre la ley divina y la ley civil, entre Dios y el ser humano. De ahí que la sentencia de Mateo (22,5) “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” sea, en mi opinión, la que mejor expresa el espíritu del secular. Por lo menos en esa época.

1.3 SECULARISMO Y DESACRALIZACIÓN.

Existe otro término importante que brilla bajo la luz del proceso de secularización: ‘desacralización’. Aunque su alcance se obtiene a partir del contexto en que se utilice, no significa que sea un término equívoco. Por ejemplo, se puede asociar al Renacimiento italiano para expresar que la concepción teocéntrica del mundo y la visión divinizada de la política se desvanecía ante la irrupción de una conciencia antropocéntrica y una concepción autónoma de la política (Maquiavelo). Por esta vía, el término nos conduce hacia la Modernidad, a las luces de la razón ilustrada para dar una idea no religiosa de la política y del ser humano en el mundo. Desde luego, esto no

significa que se deba identificar con profanación porque no implica un insulto o difamación del orden religioso. Tampoco que se deba relacionar con la destrucción de lo religioso aunque involucre profundas transformaciones al orden divino. Es decir: cuando se echa abajo la constelación de símbolos religiosos y modos de vida ligados a la divinidad se habla de desacralización pero, aquí lo importante, este “echar abajo” tiene por lo menos dos formas. Quizá el caso más cercano de ello es el cristianismo colonial que se impuso sobre los pueblos originarios de América Latina. Ahí podemos ver cómo se desacraliza un mundo sumamente arraigado a una cosmogonía politeísta para imponer un orden sacro monoteísta. En este caso hablamos de una desacralización relativa. No se destruye lo religioso en sí, sino que se suplanta por diferentes vías (asimilación, imposición, irrupción, violencia, nueva interpretación) y tras ello la comprensión de la realidad adopta otro sentido. Por su parte, en los movimientos independentistas decimonónicos de la misma región encontramos la emergencia de una mentalidad liberal que desacraliza el mundo de la cristiandad colonial (bienes materiales e ideológicos) para imponer un orden político, social y moral no sacro. En este caso hablamos de una desacralización radical que no significa fin de lo sagrado (identificado con lo religioso) sino un modo de neutralizar su influencia en lo público. Esta neutralización, que muestra la salud de la laicidad del Estado, es uno de los signos más emblemáticos de la Modernidad y se extiende por los campos de la filosofía, la ciencia y el derecho.

Ahora bien, es evidente que el término ‘desacralización’ no puede ser manejado así en un periodo como la Edad Media. Aún más, podríamos preguntar si es posible utilizarlo porque el pensamiento de la época se guía por ese *principium unitatis* de carácter divino llamado Dios que impregna lo sacro a los ámbitos del saber y la realidad. ¿Acaso no sería como torcerlo o caer en un anacronismo? ¿Es posible utilizar

un término que es inherente a la Modernidad cuando ésta por definición es antítesis de la Edad Media? Ciertamente, puede parecer incongruente, pues tal época caracterizada por un ardiente sentimiento religioso termina por sacralizar las notas inherentes al orden mundano y por tanto no es un término que disponga de referentes en los que se pueda expresar abiertamente. Sin embargo, al igual que con 'laicismo' y 'secularización' es posible hallar sus primeras manifestaciones y expresiones no en la Alta Edad Media sino en la Baja Edad Media, por lo menos desde la teología política que aquí abordaremos, el término 'desacralización' se asoma bajo el proceso de secularización. En cuanto al sentido embrionario de estos términos es posible reconocer una reconfiguración en el espacio teológico-político por la vía de la exégesis bíblica. Pero además, se fortalece con mayor precisión bajo los referentes racionales del aristotelismo en boga y la adecuación de su teoría política al contexto histórico. De esta manera, lo que se irá viendo con Marsilio de Padua y su contexto es la imposibilidad de subordinar el poder político a las figuras de autoridad espirituales. Pero, al mismo tiempo, bajo la impronta del cristianismo originario y su mensaje de salvación, se proyecta la religión como un hecho esencial para la cohesión social dentro del orden político sin que por ello se niegue su finalidad trascendente. Al decir esto, estamos ya reconociendo la presencia de los términos 'laicismo' y 'secularización' que permiten entender la posibilidad de desacralizar la política.

CAPÍTULO SEGUNDO ANTECEDENTES POLÍTICOS Y FILOSÓFICOS

2.1 LA TRANSMISIÓN DEL ARISTOTELISMO

Este tras quien me miras, pues lo guardo/ para el final, es el fulgor señero /de quien, por tal, venir vio con retardo/ la muerte: luz eterna es de Sigiero, /que, enseñando en la Rúa de la Paja, /odios creó al silogizar certero. Esta es la voz del más notable intérprete del escolasticismo y el teólogo más famoso de la Iglesia católica: Tomás de Aquino. Es el momento en que Dante y Beatriz suben al cuarto Cielo, el del Sol, donde se hallan doce almas que cantan y danzan una melopea celestial. Son las almas de teólogos y filósofos que fundaron en vida mundana órdenes medievales. Tomás de Aquino menciona sus nombres comenzando por el suyo y continúa con el de Alberto Magno, Graciano, Pedro Lombardo, Salomón, Dionisio de Aeropagita, Paulo Osorio, Boecio, Isidoro de Sevilla, Beda, Ricardo de San Víctor y finalmente Sigiero.

No es fortuita la forma en que Dante Alighieri (*Par*, X, 133-138) se refiere a Sigiero en este canto pues, en efecto, fue una mente con luz propia (*fulgor señero*) que suscitó una serie de reacciones en su contra (*odios creó al silogizar certero*). Nació en Brabante (región de Europa Occidental repartida entre Bélgica y los Países Bajos) alrededor del año 1235. Fue maestro en la Facultad de Artes de París y sus enseñanzas giraban en torno a la filosofía de Aristóteles y su comentador Averroes.

Sigiero de Bravante fue un personaje incómodo para muchos de los teólogos de aquella época. Mientras que la mayoría repetía y enseñaba las tesis aristotélicas desde una perspectiva cristiana, lo cual satisfacía los intereses del Obispo de París y desde luego el papado, aquél mantuvo una relativa distancia de esa tendencia dominante y se abrió paso con *otro Aristóteles* dentro de la Universidad. Eso fue motivo para que la

Inquisición haya condenado sus tesis y su persona, por lo cual huyó a Italia. Murió en Orvieto, Toscana (1281/84) , donde había ido a defenderse ante la curia romana.

Después de la segunda mitad del siglo XIII los teólogos y filósofos se esforzaban por captar en su integridad el sentido de la filosofía aristotélica y aprehender así la esencia del orden mundano. No obstante, aun cuando nadie cuestionaba la autoridad de Aristóteles la interpretación sobre su obra suscitó disputas y acusaciones. Temas como la creación y eternidad del mundo, razón y fe, filosofía y religión, la inmortalidad del alma y las cualidades de la materia, eran abordados con diferentes puntos de vista. Esto se debía principalmente a la emergencia de obras que hasta entonces no eran conocidas en lengua latina, es decir, gracias a las traducciones y comentarios sobre el pensamiento del Estagirita.

Resulta imposible hacer justicia al proceso por el cual se dio a conocer la obra de Aristóteles en Occidente durante los siglos XII y XIII para demostrar cómo nació esa polarización pero al menos podemos señalar algunos datos ilustrativos: hacia el año 1150 el *Organon* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio y los comentarios de Boecio, envolvían el espíritu de la Facultad de Artes de París. Se dice con justa razón que era el centro de estudios lógicos más importantes de Occidente y que la dialéctica era la base y técnica que se empleaba para el desarrollo de la filosofía y la teología. Mientras tanto, en Oxford había una postura más liberal, un cierto equilibrio entre la teología cristiana con raíz platónica y la obra científica del Estagirita gracias al trabajo de Roberto Grosseteste quien, por cierto, era de los pocos filósofos que sabía griego. Se le debe la *antiqua traslatio* de la *Ética a Nicómaco* y el comentario atribuido a Eustrato. También los comentarios a los *Segundos Analíticos*, a la *Física*, entre otros. Este filósofo estuvo influenciado por el neoplatonismo y en cierto modo los árabes. Su labor contribuyó significativamente para la ampliación del conocimiento sobre Aristóteles en el terreno

de la filosofía natural como también de los testamentos, de los escritos de los patriarcas de la Iglesia que estuvieron escondidos y guardados por los judíos. Sobre él, Bartolomé de las Casas señala que fue hasta que mandó a Grecia a algunos investigadores para recuperar esos testamentos y los trasladó del griego al latín en el año 1242 (De las Casas, 1975: Cap. 5, §12).

Por su parte, Céline A. Lértora señala que la recepción en Oxford de las obras aristotélicas y las científicas producidas en el mundo árabe, así como la formación de centros universitarios con nuevas metodologías, contribuyó decisivamente para el florecimiento de otras perspectivas filosóficas (Lértora, 2009). Un dato importante es que los estudiantes ingleses que emigraron a París influidos por Grosseteste ocasionaron ciertas revueltas y lucharon para que también fuera enseñado el Aristóteles de la filosofía natural, el de los tratados de física, ciencias naturales, metafísica y moral; como también el de los comentaristas y traductores árabes y judíos instalados en España tiempo atrás. En Oxford, pues, no existieron prohibiciones sobre la filosofía natural — R. Bacon enseñaba en 1245 los <<libros naturales>> y la *Metafísica* de Aristóteles— mientras que en París ello era motivo de alarma. Hay datos que señalan que desde el año 1210 se prohibió impartir lecciones sobre los *Libri de naturali philosophia* de Aristóteles.

A principios de ese siglo Michael Scot tradujo al latín los comentarios de Averroes al *De caelo et mundo* y con el título de *De animalibus*, de Avicena, el conjunto de tratados aristotélicos sobre el asunto. Y algunos le atribuyen el comentario a *De anima*, *Metafísica* y la *Substantia orbis* de Averroes. Cada traducción tenía sus características específicas y se realizaba en condiciones limitadas. Además había obras como la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco* que contaban hasta con tres versiones. Por ejemplo, de la *Metafísica* se conocía una versión parcial de los tres primeros libros bajo

el nombre *Metaphysica vetus* y después una *Methaphysica nova* traducida del árabe en Italia por Scot y conocida en París hacia el año 1243. Unos años después se hizo una versión a partir del griego (Jacques, 2003).

El proceso de traducción y conocimiento de la obra aristotélica que necesariamente nos lleva a los árabes y judíos, al círculo de Toledo, así como la recepción de ello en Oxford, París y Bolonia, no fue homogéneo. Por lo pronto basta con señalar que al parecer no se conocía un Aristóteles original porque la obra tuvo muchos intermediarios: los árabes conocieron a Aristóteles por los sirios quienes a su vez lo habían traducido del griego. Es decir: las obras fueron traducidas del griego al siríaco, luego del siríaco al árabe y después del árabe al latín y así la recibieron los filósofos y teólogos de Occidente durante los siglos XII y XIII. En cada traducción se incluían elementos propios de cada cultura, signos de sus propias filosofías y rastros de su religión, o sea, se introdujeron elementos que no estaban presentes en las obras originales.

Con este telón de fondo se enseñaba en la Universidad de París la obra de Aristóteles o, mejor dicho, dos Aristóteles: uno cristianizado, avalado por la Iglesia y la mayoría de teólogos; el otro, el averroísta, negado por aquellos y enseñado por un pequeño grupo de maestros representado por Sigiero y su alumno Boecio de Dacia. Precisamente ahí está la causa del relato mencionado: en 1256, a petición del papado, Alberto Magno dictó una conferencia donde criticó la tesis de la unidad del entendimiento agente la cual sirvió de base a la obra *De unitate intellectus contra Averroem*. Catorce años después, Tomás de Aquino seguía esa línea con *De unitate intellectus contra averroístas*. Frente a ello, Sigiero presentó los tratados *De intellectu* y *De anima intellectiva* y desató una serie de polémicas con Tomás de Aquino y Buenaventura en torno al problema del alma y su eternidad. Con ello ganó fama y

autoridad por su oposición pero fue acusado por sus adversarios ante la jerarquía eclesiástica. En 1277, mediante el Obispo de París Étienne Tempier, la Iglesia condenó sus tesis junto con el averroísmo, fue llamado por el Inquisidor y huyó a la ciudad de Padua. Murió apuñalado por su secretario (Merino, 2001).

Si ubicamos como trasfondo el pensamiento aristotélico de Averroes con su manifiesta oposición al pensamiento de los árabes como Maimónides o Avicenas así como la teología cristiana aristotélica cultivada por Tomás de Aquino, el aristotelismo averroísta de Sigiero resulta ser una postura oscilante. Una postura que al hundir sus raíces en ciertas nociones comentadas por Averroes parece opuesta a la que cultivaban los teólogos cristianos pero en otras ocasiones parece comulgar con estos mismos teólogos. Es decir, en cuanto la filosofía natural no hay duda de que Sigiero continúa los comentarios de Averroes pero en cuanto la relación entre razón y fe parece más un escolástico tradicional por el peso que concede a la fe sobre la razón. Aquí es donde se puede plantear el problema de la verdad y su fundamentación. El conocimiento verdadero ¿se fundamenta sólo desde una postura estrictamente racional sin echar mano de la fe, o, acaso la razón requiere de la fe para alcanzarlo? Eso era ni más ni menos lo que se intentaba solucionar a partir de la filosofía del Estagirita.

Ahora bien, a mediados del siglo XII Averroes fue llamado por el emperador Yusuf y su médico, el filósofo Aben Tofail (Abubacer de los escolásticos), para responder a las dudas de estos sobre si el cielo es una sustancia eterna o creada y, en general, sobre la índole de la materia, a lo cual respondió con el *Gran Comentario* o *Tasfîr* (se refiere a la *Física*, la *Metafísica*, *De Anima*, *De Caelo* y *Analíticos primeros*) para sostener lo primero. El Comentador de Aristóteles polemizaba con teólogos como Avicenas y defendía la idea de la necesidad de la eternidad del mundo frente a la doctrina creacionista, es decir, rechazaba la idea de un agente motor en el movimiento

de los cuerpos celestes, y con ello la idea del comienzo del mundo, el dogma en torno a la creación del mundo y su atribución a Dios. Sobre este punto, Alfonso García Marques señala que Averroes purificó la doctrina de la creación del lastre que se introduce al vincular indisolublemente creación *in tempore* y creación *ex nihilo* (García, 2007).

Sin entrar en los detalles de esta polémica, es gracias a esa postura que Averroes pone sobre la mesa el problema de la verdad. O dicho de otra manera, el conflicto entre razón y fe, entre las verdades que emanan de las luces del ser humano y las que emanan de la revelación de ciertos textos, entre filosofía natural y teología, entre una filosofía immanente y una filosofía trascendente. En efecto, si para los teólogos cristianos o los árabes como Maimónides el saber humano no está completo si no se llega a conocer por la razón lo que se revela por la religión, para el Comentador el conocimiento verdadero y completo es aquel que se obtiene con la filosofía natural en tanto que ella se ocupa de las verdades que se alcanzan con la luz natural de la razón.

Ciertamente la manifestación de Dios en la naturaleza y en el ser humano, la teofanía; la idea de un principio sobrenatural o divino que da sentido al orden mundano y la vida humana son puestas en duda cuando la razón deja de corresponderse con ellas. Y eso es, precisamente, lo que puede entenderse con la postura de Averroes, la cual está más cerca de los estoicos no en su sentido práctico sino en tanto que la razón es la única guía de los humanos cuando se corresponde con la naturaleza. Desde luego que esto no se relaciona con un pensamiento hereje o ateo sino más bien con una postura en la cual se reconocen las verdades de la religión (fe) pero en un nivel inferior de la filosofía (razón). En el fondo de esto subyace la teoría de la doble verdad.

2.2 LA TEORÍA DE LA DOBLE VERDAD

Aunque se le adjudica comúnmente al Comentador de Aristóteles, no se sabe a ciencia cierta si sustentaba la doble verdad. Carmen Rovira opina, a partir de Gilson, que probablemente se le atribuye a Averroes por la distinción que hace sobre la disposición de los seres humanos frente al conocimiento y la verdad. De acuerdo con esto, los filósofos son los hombres de la demostración, buscan pruebas rigurosas, son portadores de la verdad; los teólogos, por su parte, son los de la argumentación dialéctica y se conforman con argumentos probables; y los hombres de exhortación o ficción se satisfacen con las teorías tal como se las presentan. Cada uno, dependiendo de su disposición, sostiene verdades sobre el mundo y en general sobre el conocimiento. No hay una verdad única para todos los hombres aunque sí hay verdades absolutas sólo que no todos pueden acceder a ellas (Gilson, 1985: 521-527).

Esta teoría no se corresponde con una actitud relativista sino que presupone, de acuerdo con Abbagnano, un *carácter aristocrático* de la verdad, la creencia de que la verdad está destinada a unos pocos y que los “más” son incapaces de soportar. Continúa Abbagnano y dice: “cuando se considera que no todas las verdades son dichas y proclamadas, que alguna verdad puede ser peligrosa para los “más” y, por lo tanto, es necesario callarla o ignorarla oficialmente, aunque sea inconscientemente, esa actitud es la que la tradición filosófica ha designado como la doble verdad”. El rasgo más destacado de esta distinción no es, en mi opinión, ese *carácter aristocrático* sino la desacralización del conocimiento que se manifiesta con la diferenciación entre filosofía (las verdades absolutas), teología (verdades probables) y religión (verdades comunes). Así, la verdad en la teología no necesariamente debe serlo para la filosofía, o sea, las verdades que nacen con la revelación pueden no corresponder con las que emanan de la razón natural, de la filosofía natural. Además, esa demarcación implica que cada campo

tiene su objeto y método de conocimiento propios: para la filosofía serán las verdades naturales que se alcanzan con las luces de la razón; mientras que para la teología serán las verdades que se revelan con la fe.

Quiero suponer que para los teólogos cristianos esta diferenciación fue escandalosa, inquietante e inadmisibles, porque las verdades absolutas eran exclusivas de los filósofos y no de ellos. Porque si ellos sólo alcanzaban verdades probables, podrían no serlo, ¿querría decir entonces que la religión y el Dios que ellos justificaban mediante la subordinación de la filosofía a las Sagradas Escrituras son verdades que sólo competen al campo de la teología y por tanto pueden ser omitidas de la reflexión filosófica? De aquí se puede decir que la filosofía tiene sus propias luces que se llama razón; la teología tiene las suyas que se llama fe. La luz de la filosofía emana del intelecto mismo; la luz de la teología emana de la revelación de Dios. Filosofía y teología con Averroes pueden complementarse pero no subordinarse la primera a la segunda; filosofía y teología con los cristianos no se complementan sino que la segunda subordina a la primera: *la filosofía es sierva de la religión*.

El problema de la doble verdad no es fácil de estipular y mucho menos solucionar, pues se juega el significado de la filosofía y desde luego de la teología. Son dos órdenes de ideas diferentes que se corresponden, que se encadenan y reconfiguran con frecuencia. Pero también, desde esta postura, pueden ser concebidas como órdenes contrarios. Hasta aquí este aspecto de la doble verdad. Con el fin de mostrar cómo se refleja esta teoría en el problema de la relación entre razón y fe, regresemos con Sigier o, como lo nombran otros, Siger de Brabante.

Gilson subraya en varias ocasiones la extremada prudencia de Siger cuando se refiere a las conclusiones a las que conduce la razón cuando filosofa y cuando estas nacen de la fe. También dice que para Siger filosofar es simplemente buscar lo que otros

filósofos, especialmente Aristóteles, han pensado y que, por tanto, sólo hay una verdad: la verdad de la fe. Si nos quedamos con este planteamiento no habría motivo para afirmar que este filósofo viraba hacia otro camino al de sus contemporáneos cristianos. Es más, de ahí que con cierta razón no se le pueda atribuir fácilmente la doctrina de la doble verdad pues como dice Gilson, con Siger *verdad es sinónimo de revelación*. Sin embargo, lo que he podido comprender es que en ningún momento subordina a la fe las conclusiones a las que se llegan por la razón. Es decir: la razón lleva a ciertas conclusiones y la fe lleva a otras. La razón enseña verdades contrarias a las que muestra la fe. En palabras de Siger:

“Si hay una ciencia absoluta, que es la de la revelación, se confesará modestamente que existen dos conclusiones sobre un determinado número de cuestiones; una que es la de la revelación, y que es verdadera; otra que no es sino la de la simple filosofía y de la razón natural. Cuando semejante conflicto se produzca, diremos simplemente: he aquí las conclusiones a las que me conduce necesariamente mi razón cuando filosofa; pero puesto que Dios no puede mentir, yo me adhiero a la verdad que Él nos ha revelado y me aferro a ella por la fe.” (Gilson.1985:521)

Pero, dirá Gilson, si bien Siger opta por las conclusiones de la fe no quiere decir que niegue a las otras. Ello es así porque como ya se dijo antes es extremadamente prudente. Hay dos razones que ofrece Gilsón sobre esto: la primera tiene que ver con el ambiente saturado de fe religiosa dentro de la Universidad de París y los controles que imponía la Iglesia sobre las obras. La segunda tiene que ver con la subjetividad de Siger, dice: “cuando una doctrina impacta a un espíritu ya ocupado por la fe, lo que queda es buscar un espacio en que puedan coexistir”. Eso es lo que se puede entender con Siger: la coexistencia, no subordinación, entre revelación y filosofía, entre fe y razón. El caso de Siger es interesante porque lo vemos formado dentro de una tradición religiosa pero también cómo fue evolucionando en la medida que iba conociendo, desde la filosofía natural de Aristóteles, otros parámetros para alcanzar verdades en el orden mundano pero sin negar sus creencias personales (Dios). O también, como el de un hombre de fe

que acepta otras doctrinas difícilmente compatibles con ella y aún así las reconoce como fuente de verdades. En otras palabras, nuevamente Gilsón: *Siger pensaba como filósofo y creía como cristiano*; cosa contraria a Tomás de Aquino quien *filosofaba como cristiano*. De modo que, al no negar las conclusiones que emergen de la revelación ni la razón, ni subordinar ésta a aquélla —*la filosofía es sierva de la religión*— Siger nos deja suponer que la teoría de la doble verdad está presente en su pensamiento, es decir, la doctrina de la fe no contradice a la filosofía natural. Un contemporáneo de Siger, escribía lo siguiente:

“Deseando vivir en el estudio y la contemplación de la verdad, en cuanto posible en esta vida, nos ocupamos de tratar de la cosas naturales, morales y divinas según el pensamiento y el orden de Aristóteles, pero sin atentar contra los derechos de la fe ortodoxa que nos han sido manifestados por la luz de la revelación divina, la cual, los filósofos en tanto tales no han sido iluminados; porque, considerando el curso ordinario y habitual de la naturaleza y no de los milagros divinos, ellos han explicado las cosas según la luz de la razón, sin contradecir por eso a la verdad de la teología, cuyo conocimiento deriva de una luz más alta. Cuando el filósofo concluye, en efecto, que tal cosa es necesaria o imposible, de acuerdo con las causas inferiores que están al alcance de la razón, no contradice a la fe, que afirma que las cosas pueden ser de distinta manera gracias a la causa suprema, cuya virtud y causalidad no pueden ser comprendidas por criatura alguna”(Gilson,1985:522-23).

Aunque Gilson no menciona el nombre de quien anota esto, es fácil advertir que se trata de alguien que suscribe el problema de la doble verdad y reafirma el camino que entonces se abría con la filosofía natural de Aristóteles. Más aún, nótese que más allá de una sentencia fría lo que se halla ahí es una disposición subjetiva. Es el anhelo propio del ser humano que aspira a la verdad, *vitam impendere vero*, para vivir de acuerdo con ella. En este anhelo, la filosofía natural parece ser la explicación de lo que *es* el mundo; mientras que la revelación, el conocimiento más alto, le da una significación pero reservada para los hombres de fe.

Por tanto, podemos suponer que la filosofía desde la doble verdad se expresa en la coexistencia de una física y una metafísica: lo que está al alcance de la razón no contradice aquello que está en sintonía con la fe. Los principios que explican el orden mundano no niegan los que explican, mediante la revelación, el orden divino. Es en este sentido que Gilsón dice que la postura de Averroes es más franca y clara que la de Siger, pues este nunca manifiesta descaradamente la superioridad de las verdades que nacen con la filosofía (absolutas) en relación con aquellas que nacen de la teología (probables) sino que se desliza por la filosofía natural, la enseña y la cultiva pero sin negar la jerarquía superior de las verdades propias de la fe.

Independientemente de las razones por las que Siger fuera cauteloso a la hora de plantear dicha relación, lo que muestran algunos estudios sobre su obra es que hay un rompimiento manifiesto con el aristotelismo cristianizado. Por ejemplo, Merino señala que en la doctrina de la unidad del entendimiento “se veía la negación indirecta de la inmortalidad del alma individual y con ello se negaba el mensaje humano del cristianismo: la salvación del hombre”. Esta tesis, Sigiero la desarrolla en sus *Quaestiones in tertium librum de anima*, lugar central sobre la discusión del *noûs* desde los primeros comentaristas de Aristóteles y fue continuada por Boecio de Dacia con el tratado *De aeternitate mundi* (Merino, 2001:175). Es posible afirmar que Sigiero al continuar con la tesis de Averroes sobre la eternidad del mundo no hacía otra cosa que expulsar del mundo todo propósito divino y romper el hechizo sobre el mundo físico propio del pensamiento cristiano, aunque fuera inconsciente de ello. Esta tesis, en mi opinión, indujo una incesante evaluación del mundo que puede designarse como la fuerza motriz de la revolución científica que tendría lugar con las teorías de Copérnico, Galileo y Kepler.

Por todo lo demás, si es correcta esta suposición, quizá también sea posible afirmar que uno de los méritos más importantes del aristotelismo averroísta de Sigiero reside en el intento de refutar ciertas tesis claves de la cosmología aristotélica cristiana con los mismos argumentos que se desprenden de la filosofía natural aristotélica. Es cierto que gracias al aristotelismo averroísta logró proyectar una serie de tesis sumamente sólidas como la idea de eternidad y necesidad del mundo y la materia, la negación de la creación *ex nihilo*, fatalismo, unidad de todos los intelectos humanos, la mortalidad del alma, tesis que fueron censuradas en otra de las famosas condenas hacia la filosofía en el año 1277 (Bréhier, 1959). Y ahí es, precisamente, donde la teoría de la doble verdad entra en juego .pues se trata de reivindicar un conocimiento racional, antidogmático y desacralizado del ser humano, la naturaleza y el mundo en general, pero sin negar las verdades de la teología.

Entonces, la polarización entre los dos Aristóteles hace difícil admitir la hipótesis repetida y aceptada por muchos modernos de que el aristotelismo averroísta poco impacto tuvo en el curso de la filosofía y la filosofía política. En todo caso, si bien este averroísmo no se extendió más por las condiciones propias del tiempo dominante, vale reconocerlo como una tendencia que, al apropiarse de *otro Aristóteles* y oponerse a nociones casi inexpugnables, contribuyó para ampliar el pensamiento filosófico y científico de la época. Este dato es relevante a la hora de evaluar no sólo la forma en que se comenzó a desacralizar el pensamiento filosófico sino también cómo fue posible que irrumpieron otras perspectivas para analizar el ámbito de la política, como la que encontramos en Marsilio de Padua.

2.3 LA QUERRELLA POR EL PODER

En el terreno de la realidad política, la lucha por el *dominium mundi* entre el Sacro Imperio Romano Germánico y la Iglesia Católica Apostólica Romana que se llevó a cabo desde las primeras décadas del siglo XIV tuvo secuelas importantes para el desarrollo del pensamiento teológico-político de la época.

Tras la muerte del emperador Enrique VII de Luxemburgo (reinado de 1308-1313) se produjo una confrontación en la proclamación de su sucesor: por un lado, Federico de Habsburgo (n. 1289, m. 1330) conocido como “El Hermoso” y que había sido duque de Austria se adjudicaba el título; mientras que, por otro lado, Luis IV de Baviera (n. 1282, m. 1347) de la casa de Wittelsbach hacía lo mismo. La elección tuvo lugar en Frankfurt y la mayoría se inclinó por Luis. Con esto se desvanecía la oportunidad de los duques de Austria para sentar a uno de los suyos en el trono imperial. Y con esto también comenzaba la lucha para adquirir la monarquía universal y el dominio sobre la mayoría de provincias ya que Federico no aceptó la elección del Bávvaro.

Mientras tanto la Iglesia no estaba exenta de problemas en su interior. Desde que el monarca francés Felipe IV “El Hermoso” (reinado de 1285 a 1314) favoreció el traslado de la Santa Sede a Aviñón y colocó al frente a Clemente V surgieron disputas al interior del Colegio cardenalicio. Unos, en su mayoría puestos por el mismo Clemente, apoyaban la residencia en Aviñón. Otros, casi todos de origen italiano y divididos entre sí, no aceptaron tal decisión. Las diferencias y disputas eran de tal magnitud que cuando murió Clemente V tardaron poco más de dos años en elegir a su sucesor, un hombre de 72 años de edad, llamado Jacques Duése, que adoptó el nombre de Juan XXII. Dentro de la Iglesia Católica ocupa el número 196 y el segundo pontificado en Aviñón. Entre las acciones que se cuentan sobre él podemos destacar lo

siguiente: centralizó la administración y finanzas de la Curia, impulsó misiones hacia la región asiática, en especial China y Persia, fue muy doctrinario, canonizó a Tomás de Aquino y censuró 28 proposiciones del maestro Eckhart (Gaztambide, 1991). Quizá el hecho por el que más se le recuerda es por su querrela con Luis IV de Baviera. En efecto, después de un prolongado periodo de disputa por el trono imperial, Federico fue derrotado por el Bávvaro en la Batalla de Mühldorf (1322) y tres años después renunció a su pretensión al trono. Tras ello, Luis de Baviera fue reconocido como Emperador en Alemania en la dieta de Nuremberg (1323) pero no fue suficiente para calmar las aguas porque Juan XXII, apoyado por el Rey de Francia Felipe V, no reconoció a Luis como Rey de los Romanos ya que asumió el título sin su confirmación y por tanto lo excomulgó.

Hay versiones como la de Philippe Le Bas que indican que Juan XXII pretendía dominar Francia y el Imperio al mismo tiempo; y, además, que para frenar las pretensiones de Luis de dominar la región norte italiana nombró a Roberto I de Nápoles como vicario imperial de toda la Península (Le Bas, 1841). Por otro lado, Luis de Baviera fue llamado por los gibelinos de la región norte de Italia, tradicionalmente sometida al Imperio Germánico, encabezados por Cangrande della Scala y Mateo Visconti, para que pudiera marchar sobre Roma y coronarlo. Y así fue: el 31 de marzo de 1327 le colocaron la corona de hierro en la Lombardía y en enero de 1328, en Roma, el seglar Sciarra Colonna le colocaba la corona imperial, o sea, sin la presencia del Sumo Pontífice y sin recibir los juramentos antes de que su elección fuera reconocida por el Papa. El asunto no termina aquí porque al poco tiempo de asumirse como Emperador declaró depuesto al Papa acusándolo de herejía y nombró como antipapa al franciscano Pietro Rainalducci (Nicolás V) que ocupó la silla en Roma de 1328 a 1330. Así pues, había en aquellos años un Emperador excomulgado aliado con un antipapa y

frente a él un Papa “depuesto” aliado con los franceses y el vicario imperial de la Península italiana.

Sin entrar en los detalles sobre las intenciones de Luis IV por extender su dominio en suelo italiano, hay que mencionar al menos que su empresa fracasó porque no contaba con el dinero suficiente, no tenía el apoyo de los italianos que querían de regreso al Papa de Aviñón y porque no pudo hacer frente al poder de Roberto I de Nápoles. En 1328 se retiró a Pisa y luego a Alemania. Dos años después Nicolás V se encontraba prácticamente solo, tuvo que renunciar y de manera sumisa obtuvo el perdón de Juan XXII. Por su parte, Juan XXII murió en 1334 y su lugar fue ocupado por Benedicto XII quien, en un primer momento, quiso reconciliarse con Luis pero las negociaciones no llegaron a un final feliz ya que en 1338 de las dietas de Rense y Frankfurt salió una sentencia que empeoraba la relación. Se declaraba que “la elección del Emperador por los príncipes electores o la mayor parte, aún en discordia, no necesita de aprobación, confirmación ni consentimiento de la Santa Sede para tomar el título de rey o para administrar los bienes y derechos del Imperio” (Hertault, 1845). Finalmente, en 1342 falleció y su lugar fue ocupado por Clemente VI. Como era de esperarse, continuó con las acciones contra el Emperador mediante un juego de estrategias y alianzas con príncipes alemanes hasta que logró destituirlo en 1346. Sí, jaque mate al Emperador que murió un año después en Múnich.

Ahora bien, ¿qué podemos decir del conjunto de estos episodios? ¿Cuál sería su relevancia cuando parece ser una de las tantas disputas entre los dos polos que dominaron el escenario de la política durante la Edad Media o bien parece sólo reflejar la cultura del cesaropapismo en tanto que es un conflicto por la coronación, consagración y reconocimiento del *imperium*? En esta querrela se debe reconocer como elemento cardinal la necesidad de renovar la economía divina teorizante de la época.

Téngase en cuenta que hacia 1302 Egidio Colonna con su alegato *De ecclesiastica potestate* daba argumentos en favor de la soberanía papal o *plenitudo potestatis* y que poco después el dominico Juan de París con su obra *De potestate regia et papali* (1302-3) se oponía a las tesis de Colonna, o sea, a la subordinación de la autoridad temporal a la espiritual (García, 2006; Sabine, 1987). Y en este mismo tono se ubica la obra política de Dante Alighieri, *De Monarchia* (1310), y otros que mencionaremos después. Por otra parte, Quentin Skinner señala que durante el decenio de 1140 se logró fundar el derecho canónico y se continuó refinando y detallando la base jurídica del derecho papal para ejercer la *plenitudo potestatis*. Y que el tratado de Egidio Colonna sirvió como modelo a la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, en 1302, la cual constituyó el documento capital para sostener la superioridad del papado (Skinner, 1993).

Es aquí donde encontramos un tipo de quiebre con respecto de la tradición teológica-política y, en particular, con la teoría galeasiana que dominó buena parte del pensamiento medieval. A partir de entonces, las discusiones ya no gravitaron sólo en la búsqueda del equilibrio entre las dos espadas, el contubernio Trono/Altar, la proyección de que el Estado y la Iglesia conforman una sola sociedad, sino la autonomía absoluta de uno de los dos poderes: eclesiástico o imperial. Podemos decir que al oponerse a Colonna, Juan de París abrió un camino que posibilitará ampliar el horizonte de comprensión de la política, pues ya no se trata de justificar el ámbito de la política a través de la existencia de dos poderes supremos (celestial-mundano) sino de diferenciar la posición y cualidades de cada uno. Lo relevante en la oposición de Colonna hacia el imperialismo papal es el empuje al tema de la autoridad.

La preocupación por socavar la doctrina del imperialismo papal fue subiendo de tono en la medida en que la querrela por el poder se agudizaba. La posición política de órdenes religiosos así como grupos y personajes ligados a la Iglesia, a su ordenamiento

y doctrina, se fue modificando gradualmente hasta confrontarse con ella. Fue así que Luis de Baviera se hizo de un séquito de teólogos que respaldaron con la pluma sus acciones. El caso más conocido fue la relación que mantuvo con la Orden franciscana. Como se sabe, desde que fue fundada por Francisco de Asís en la primera década del siglo XIII, la Orden generó polémicas con la Iglesia en torno al tema de la pobreza, de la no posesión de bienes materiales. La historia de los franciscanos está llena de anécdotas que relatan cómo fueron condenados a prisión o exiliados y en otros casos cómo se dividían entre sí por posiciones ideológicas. Entonces, los problemas con la Iglesia se agudizaron cuando los Menores, encabezados por Miguel de Cesena, no aceptaron la Bula "Ad conditorem" (8-12-1322) que declaraba "que la perfección evangélica consiste básicamente en la caridad, y que de nada sirve renunciar a los bienes materiales, si se mantiene la preocupación por ellos". No es lugar aquí para profundizar en las acciones de Miguel de Cesena, sólo diremos que por su oposición a la postura del papado tuvo que huir de Aviñón, se unió a Luis de Baviera en Pisa (1328) e influyó en la Sentencia Imperial en la que "se constataba que Juan XXII, como hereje, había perdido la dignidad pontificia y se decretaba su destitución como Papa". A esta postura se sumaron los franciscanos Bonagracia de Bérgamo, Francisco de Marchia y Guillermo de Ockham quienes también huyeron de Aviñón. Los cuatro fueron excomulgados y después de seguir la efímera campaña por Italia del Emperador se fueron con él para continuar desde Alemania la lucha contra el Papa empuñando la espada de la pobreza.

En otro frente se ubican dos prominentes pensadores: Johann de Jandun, el jefe de los averroístas de París, y Marsilio dei Mainardini mejor conocido como Marsilio de Padua, rector de la Facultad de Artes de París en 1312-13. Aunque eran amigos y mostraron afinidad intelectual, la importancia que tuvieron para el desarrollo de esta

querella se da de manera singular. Jandún amplió las discusiones en el terreno de las ideas a través del debate razón-fe que se desprende de su apego al ‘Aristóteles natural’, el del averroísmo; y se declaró contra el imperialismo papal y en favor de que la elección del Emperador fuera solamente por los príncipes. Murió en 1328. Por su parte, Marsilio tuvo mayor participación en el curso de la querella. Se relacionó con la cúpula de los gibelinos (Cangrande y Visconti) para impulsar la campaña imperial por Italia hasta lograr la coronación en Roma; en Pisa se encontró con Miguel de Cesena, Guillermo de Ockham y los franciscanos y tiempo después, tras el fracaso de la campaña, se fue con el cortejo hacia Alemania.

Ahora bien, no hay que olvidar que en 1330 el antipapa Nicolás V tuvo que renunciar, Juan XXII ya tenía pleno control sobre Italia y Luis mantenía su lucha desde Alemania. Sin embargo, con todo y ello, continuaron surgiendo documentos para refutar las ideas que daban forma al imperialismo papal. Como la memoria que elaboró Marsilio con los franciscanos, *Quoniam scriptura*, en la que, dice Bernardo Bayona, “se propugnaba no reconocer al Pontífice hasta que él no reconociera los derechos del Imperio”. O las respuestas de Miguel de Cesena a una serie de bulas con la que el Papa respondía a la crítica de los franciscanos. Y en este clima no olvidemos la sentencia que surgió de las dietas de Rense y Frankfurt.

Para no extender más estos datos, sólo diremos que en ciertos momentos el radicalismo del Paduano lo aleja de las posturas conciliatorias de los franciscanos y que el propio Luis de Baviera adoptó; pero también que buena parte de los fundamentos que explican las acciones de Luis se hallan contenidas en el *Defensor pacis*. Mientras que la lucha teórica de los franciscanos gravitaba sobre la idea de que Cristo y los apóstoles no poseyeron nada, ni en común ni en privado, y sobre esa máxima sustentaron su crítica

hacia la opulencia papal; Marsilio se sitúa en los ámbitos de la política y la jurisdicción y, con ello, en los de la teología y la religión.

El nexo entre estos teólogos, pensadores y actores políticos con el Emperador revela que sus acciones eran motivadas por un conjunto de ideas que, aunque provenientes de diferentes tradiciones, removía el tema de la autoridad. Pero, insisto, ya no se trataba de estipular quién coloca la corona al Emperador y pone el anillo al Papa para consolidar la *respublica christiana*, la fusión del Imperio con la Iglesia, sino establecer la independencia de la autoridad temporal con respecto de la espiritual.

La querrela por el poder expresa, por un lado, la confrontación entre los partidarios de la teocracia universal, del poder secular de la Iglesia (los güelfos) contra los adeptos del poder imperial (los gibelinos). Pero también, por otro lado, el momento en el que desde el terreno de las ideas se amplía el horizonte de comprensión de la política. La querrela entre Juan XII y Luis de Baviera, dice Sabine, posibilitó dar un giro a la discusión política de la época.

2.4 UN *ANTENÓRIDE* CONDENADO: BREVE SEMBLANZA DE MARSILIO DE PADUA

Lo poco que se sabe de la vida de Marsilio de Padua es suficiente como para entender que se trata de un personaje que rompe con la imagen estereotipada del pensador medieval. Por lo menos la que se ha forjado desde la Modernidad bajo la impronta del cristianismo. La idea de que aquellos pensadores no se inmiscuyen en los asuntos políticos por estar enclaustrados en conventos es errónea y propicia falsas generalizaciones. En verdad, si se profundiza en la vida de diversos teólogos y sacerdotes se podrá observar no sólo el lugar preponderante dentro de las estructuras socioeconómicas que ocupaban, también que eran muy activos en la vida política, social y económica de la época. Tal es el caso de Marsilio de Padua.

La de Marsilio no fue una vida ascética. No fue un hombre que viviera encerrado en un monasterio rodeado de velas y rollos de escritos polvorientos entregado al cultivo de cuestiones religiosas y metafísicas. Nada de eso. Si bien emprendió una efímera carrera eclesiástica, Marsilio fue filósofo y ejerció la medicina. También fue ideólogo y asesor de Luis de Baviera y se vinculó con los grupos que enfrentaban al Papa. Un hombre cultivado, preocupado y ocupado de los problemas de su tiempo. Su vida fue de lucha política y milicias, de encuentros y desencuentros intelectuales, de andar por pasillos de las cortes y filas imperiales.

Condenado, excomulgado y perseguido por la Iglesia, Marsilio no se cansó de criticar al *enemigo de la paz* (el Papa) como tampoco a los usurpadores del poder político-espiritual (el sacerdocio). Personaje incómodo, polémico, se le recuerda en la historia por su postura radical contra la jerarquía eclesiástica y ciertas disputas dentro de los círculos imperiales. Por ejemplo, Bernardo Bayona cuenta que en la correspondencia entre Luis de Baviera y Juan XXII Marsilio es mencionado como un obstáculo en sus relaciones. O, más aún, por su radicalismo “fue relegado del círculo más estrecho de consejeros imperiales, donde el protagonismo fue asumido por Ockham. Siempre que el Emperador intentaba reanudar las negociaciones con el Papa, se le exigía que apartase a Marsilio y lo dejase a su suerte” (Bayona, 2007:40). Lo cual no significa que sus ideas no hayan tenido influencia en los documentos anticuriales que nacían desde la corte y acciones del mismo Emperador contra el Papa.

Marsilio rompe con la imagen estereotipada del pensador medieval en dos sentidos. Por un lado, con respecto a los pensadores de convento entregados a cuestiones teológicas y religiosas, al servicio de la Iglesia y “ajenos” de los asuntos mundanos; y, por otro lado, por el carácter mismo de su obra. Es decir, si bien hay teólogos y filósofos que participaron en asuntos políticos no siempre se reflejó en sus

obras o en sus teorías; o, en otros casos, no constituía el centro de sus reflexiones. La obra de Marsilio es, sin lugar a dudas, expresión de un contexto político marcado por los juegos del poder entre la Iglesia y el Imperio; aunque no se reduzca a ello.

Pongamos un contraste. Si se observa la obra de un autor como Tomás de Aquino se podrá encontrar “un cuerpo teórico y doctrinal [...] una síntesis omnicomprendiva del conocimiento humano acerca de Dios, del mundo natural y del mundo humano, capaz de dar respuesta a todas las cuestiones en disputa y de ofrecer por ende una base teórica sólida y suficiente para la fe cristiana” (Salazar, 2004). Las indagaciones políticas del Aquinate, que no son pocas (tratado de la ley, tratado de la justicia, gobierno de los príncipes, suma contra los gentiles), son subsumidas por la lógica del sistema y se pueden explicar remitiéndose a la *Suma Teológica*, lo cual permite afirmar que sus indagaciones políticas no son el impulso prioritario. En cambio Marsilio, quien sí se vinculó con los problemas concretos de su tiempo, escribió el *Defensor de la paz* y otros tratados menores ex profeso para responder a una coyuntura como fue la disputa entre el Imperio y la Iglesia: para que “las conclusiones o sentencias provistas de certeza evidente, deducidas de lo antes declarado sean observadas tanto por los gobernantes como por los súbditos” (DP I,I,§3). En este sentido, dice Bayona: “Marsilio no escribe por simple interés intelectual, para crear un sistema abstracto, sino para extirpar de raíz la perniciosa doctrina del poder pontificio y el imperialismo papal que divide a Italia” (Bayona, 2007: 78). O Copleston: “Marsilio no se limita a teorizar en abstracto; sino que su punto de partida es una concreta situación histórica, y su interpretación de esa situación concreta se refleja en su teoría política” (Copleston, 2004:134-135). Lo que podemos afirmar con base en estas apreciaciones es que si bien su obra no se corresponde con una posición pragmática tal y como se podría pensar bajo

la Modernidad, sí contiene algunos toques de pragmatismo en su confrontación teórica y práctica contra el papado.

En cuanto a su formación intelectual algunos de sus estudiosos coinciden en que hay una especie de evolución que lo lleva hasta esa postura anticlerical. Sus orígenes son un tanto oscuros como el desarrollo de su vida. No se sabe con exactitud la fecha de su nacimiento y, salvo algunas conjeturas, no se conoce imagen suya. En la reconstrucción que elabora Bayona con base en otros investigadores, o también la de Martínez Gómez, se afirma que Marsilio nace en 1275/80. Bayona señala que para calcular el año de nacimiento se debe tomar como punto de partida la primera fecha documentada de su vida: marzo de 1313, cuando se acreditó su elección como rector en París. Por los requisitos que se exigían se estima que para entonces Marsilio tendría poco más de treinta años (Bayona, 2007:28). Sobre el lugar de origen, es el mismo Marsilio quien lo apunta en el *DP*: *yo, hombre antenóride*. Se refiere a Antenor, compañero del troyano Eneas. Desde luego, no se trata de un recurso literario para hablar de sí mismo sino de una postura política secular que refiere a los naturales de Padua y se contrapone al imaginario religioso. Marangon dice que “presentarse así significaba identificarse como paduano y situarse en polémica con el clero, porque el troyano Antenor era el fundador mítico de la ciudad de Padua, según la corriente humanista y larvadamente laicista, que quitaba importancia a su fundación religiosa por san Prosdócimo” (Bayona, 2007:25).

Marsilio descendía de una familia de jueces y notarios arraigada en la ciudad desde el siglo XII, mismos que pertenecían a la clase administrativa del *Comune*: los Mainardini. El hecho de que su padre y su tío fueran notarios y su hermano juez revela que creció en un ambiente familiar proclive a la cultura y cuestiones políticas, y también que su familia no formaban parte de la nobleza sino que pertenecían al pueblo: “Pero no

al *popolo minuto* o plebe urbana, compuesta por gente pobre; sino al *popolo grosso* o burguesía media gobernante durante el periodo comunal. Era un *popolano*, o sea, de la aristocracia naciente que impulsaba el desarrollo de la ciudad (Bayona, Op. Cit: 29). No es difícil suponer que de ahí desarrolló el interés por la ley, la autoridad o el poder civil que encontramos en su obra. Además de que se crió en lo más culto de la naciente burguesía paduana, la formación del joven Marsilio se da en un momento en que, dice Bayona, se posibilita el nacimiento del humanismo y en unos años en que “Padua se abrió al clasicismo más que ninguna otra ciudad y rivalizaba en las artes con Florencia” (Bayona, Ídem: 30). Dejemos esto de lado porque ese ambiente prehumanista nos llevaría a varios problemas que no podemos atender aquí. Uno de ellos sería la forma en que los notarios y juristas conectaron con el mundo clásico para iniciarse en el *ars dictaminis* o *ars notaria* y que Bayona señala con base en el estudio de Guenée. Otro sería la manera en que bajo ese ambiente intelectual se buscaba en el mundo latino las raíces y legitimación histórica de la libertad republicana, es decir, cómo dio lugar a la tradición republicana del humanismo italiano. Y uno más sería analizar cómo los círculos prehumanistas influyeron en el joven Marsilio cuando participó en ellos y cómo se fue alejando para acercarse, de acuerdo con Bayona, a un romanismo más imperial que republicano. Si bien no podemos detenernos en estos caminos, por lo menos téngase en cuenta que “ese ambiente le aportó la formación clásica que explicaría las citas de Cicerón, Séneca, Casiodoro, Salustio y Fredo en el *Defensor pacis*” (Bayona, Ídem: 31).

También es revelador su paso por la Universidad de Padua. Marsilio inició sus estudios de derecho por influencia familiar pero abandonó los cursos para dedicarse de lleno a la filosofía y la medicina. En París enseñó y ejerció la medicina; y años después fue médico del Emperador. Por otra parte, hay que tener en cuenta que tras la creación

de la Universidad de Padua en 1222 llegaron a la ciudad los dominicos y los franciscanos, lo cual creó un ambiente cultural óptimo para el porvenir universitario. La ciudad de Padua fue tradicionalmente güelfa y, por consiguiente, la Universidad contaba con la protección del clero y los papas, hostiles a la autoridad imperial. Sin embargo, al interior de las aulas, “pronto prendió en ellas la separación entre el método de la filosofía y la fe y se sentó el principio de basar la *scientia* en la razón y conceder amplio espacio a la experiencia” (Bayona, *Ídem*: 32). De esta forma, se comprende que Marsilio se haya orientado hacia aquellas nuevas tendencias intelectuales que seguían en un grado o en otro al Aristóteles de la ciencia natural, el uso de la razón para interpretar las cuestiones de fe y textos sagrados, lo cual se reflejó en su obra capital.

De esta etapa formativa, Martínez y Bayona también subrayan la influencia que recibió de Pedro de Abano. Médico, filósofo, astrólogo, y renombrado averroísta a quien se le atribuye el descubrimiento del libro de los *Problemata* de Aristóteles y elaborar un comentario sobre dicha obra. Bayona se apoya de Olivieri para decir que Abano fue quien tendió el puente entre el aristotelismo parisino y el paduano. Pero además: “Pedro Abano marcó la formación del joven Marsilio, que marchó a París siguiendo los pasos del maestro y presumiblemente financiado por él hasta su muerte” (Bayona, *Ídem* : 33). Sobre este primer periodo, “un historiador de la Universidad de Padua afirmó en el siglo XVIII que el <<impío paduano>> era un <<hombre docto>>, que había sido alumno con gran provecho y había salido muy preparado en filosofía y en todas las artes liberales” (Bayona, *Ídem*: 32); mientras que Albertino Mussato, amigo de Marsilio, lo describe como *lumbre de su país y antorcha de la tierra* (Martínez, 1989: XVII). Hasta aquí algunas referencias sobre su formación intelectual.

Lo que sigue ahora es indagar en los motivos que lo llevaron a colocarse teórica y prácticamente frente al *enemigo de la paz* (el Papa) y los usurpadores del poder

político-espiritual (el sacerdocio). En realidad lo que se tiene que responder aquí es una pregunta muy puntual: ¿por qué se pasó al bando de los gibelinos? O, dicho de otra forma, ¿cuáles fueron las causas que propiciaron *el odio feroz* contra el papado a tal grado de convertirlo en uno de los ejes principales de su obra?

Hay que advertir que cuando se habla de motivos no queremos referirnos al ámbito psicológico o mera subjetividad, a las creencias ideológicas que nutrieron su decisión. Desde luego, al no tener documentos que explícitamente lo indiquen, no hay consenso entre los estudiosos sobre los motivos personales de su viraje político. Más bien lo que nos interesa son algunos datos que se han dado a conocer entre los especialistas y que permiten hacernos una idea del perfil e intenciones para sustentar la lucha teológica y anticlerical que se encuentra en su obra.

Como parte del contexto general téngase en cuenta la disputa que se mencionó antes entre el Sacro Imperio Romano Germánico y la Iglesia Católica Apostólica Romana. En particular hay que recordar que tras la muerte de Enrique VII en 1313 se suscitó la lucha por el poder imperial en la que triunfa Luis de Baviera. Y por el lado de la Iglesia, recuérdese que Enrique VII había favorecido el traslado de la Santa Sede a Aviñón en 1309, colocó al frente al papa Clemente V y tras su muerte en 1314 se produjeron disputas al interior del Colegio cardenalicio que duraron dos años hasta que se logró elegir al sucesor, Juan XXII. Por su parte, Marsilio culmina sus estudios en 1311 y al año siguiente se va a París para enseñar la filosofía natural de Aristóteles y medicina en la Facultad de Artes. En el trimestre de diciembre de 1312 a marzo de 1313 es Rector de la Universidad de París.

Ahora bien, hay quienes piensan como Quillet que el cambio de bando se suscitó un poco antes de la muerte de Abano, alrededor de 1315. La razón es la siguiente. Como ciudad güelfa, Padua se había rebelado contra Enrique VII para colocarse al lado del

Papa. E incluso, como apunta Bayona, la ciudad de Padua había aglutinado en torno suyo a las ciudades de la Marca Trevesiana, fieles al Papa. Mientras que las ciudades gibelinas del norte, Verona (bajo la égida del Cangrande della Scala) y Milán (bajo la protección de Mateo Visconti), daban su apoyo al Emperador en Italia. El punto aquí es que cuando Marsilio viaja a París hace una escala en Verona donde se encuentra con Cangrande, del cual se deduce su viraje hacia el bando gibelino. Al respecto, la interpretación que hace Martínez Gómez deja suponer esta idea y también guarda cierta sintonía con la de Quillet pero, en mi opinión, de manera un tanto superficial: “no acabada la carrera de Marsilio se opera en él un cambio significativo [...] Marsilio se hace gibelino y secunda las empresas de Cangrande. Significativo el cambio, pues equivale a una opción por el partido del emperador y contra el Papa” (Martínez, 1989: XVII). Sólo dice que secunda las empresas de Cangrande, así, sin ofrecer más razones; y luego refiere a una carta en la que Musato le reprocha su conversión al gibelismo. Por su parte, la interpretación de Bayona me parece mucho más sólida y corrige tanto la idea de Quillet (y agrego la de Martínez) de que la conversión se produjo antes de la muerte de Abano; como también la de Rubinstein de que se produjo tras la muerte de Enrique VII y su salida del rectorado. Las razones que ofrece Bayona son las siguientes. En primer lugar señala que no hay datos desde que dejó el rectorado de la Universidad de París (otoño 1313) hasta una carta de 1319 en la que el papa Juan XXII certifica la traición de Marsilio a la causa pontificia. Es decir, hablamos de seis años en los que no se tiene claridad en su vida y en los que podemos suponer tenía alguna relación con el Papa pues de lo contrario no se hablaría de traición. Luego, Bayona deduce del *DP* (II, XXIV, §17) una visita de Marsilio a Aviñón al principio del pontificado de Juan XXII (elegido en agosto de 1316) y apunta “el Papa nombró canónigo a Marsilio en octubre

de 1316 <<en razón de sus probados méritos>> y le otorgó la primera canonjía vacante en la Iglesia de Padua en abril de 1318”.

Bayona concluye que Marsilio no pudo convertirse al gibelismo antes de la muerte de Abano ni tampoco después de dejar el rectorado. “O si lo había hecho, dice, no era notorio, pues de lo contrario el Papa, enemigo del Emperador, no lo hubiera nombrado canónigo.” Para redondear esta idea, se puede afirmar que por su situación social en la güelfa Padua como su desarrollo académico en el París monárquico, Marsilio no sólo mantuvo buena relación con las cúpulas eclesiásticas y con el Papa hasta antes de 1318, sino que para entonces emprendía una carrera eclesiástica.

Derivado de lo anterior, el segundo aspecto que queremos mencionar tiene que ver con que Marsilio siguió de cerca los problemas por la elección tanto del lado imperial como de la Iglesia. Y no sólo eso, también las reacciones del Papa en suelo italiano. De acuerdo con Bayona, Enrique VII había otorgado el título de vicario imperial a Cangrande y Visconti pero Juan XXII se negó a reconocerlo. Y también señala que la relación de Marsilio con Cangrande era firme en 1318: “cuando apoyó la elección de Jacobo de Carrara como señor de Padua”. Y es aquí donde aparece la primera evidencia de que Marsilio militaba en el partido imperial. Bayona se refiere a una carta fechada el 29 de abril de 1319 en la que “Juan XXII dice a Bernard Joudain que Marsilio había actuado como emisario de Cangrande y de Visconti ante Carlos de la Marca, hermano del rey francés y futuro Carlos IV, para ofrecerle la dirección de la Liga de los gibelinos del norte de Italia”. Esta actuación política —la primera registrada— supone la renuncia a la carrera eclesiástica y un giro radical en la vida de Marsilio si se considera que “el capitán de la Liga Gibelina (Cangrande) codiciaba someter Padua y era visto como el enemigo de la ciudad” (Bayona, Ídem: 34).

A pesar de los datos aquí señalados, la pregunta sigue en el aire: ¿por qué se pasó al bando de los gibelinos? Ciertamente, no es sencillo comprender las razones que motivaron tal decisión. Y menos si pensamos que para entonces Marsilio gozaba de ciertos privilegios derivados de su condición social. Viviendo en una ciudad güelfa como lo era Padua, ¿por qué tomar una postura política que le complicaría la vida? En efecto, a ciencia cierta no lo sabremos pero al menos dejemos algunas de las hipótesis que apunta Bayona que, sin que se responda de forma directa, permite colorear la pregunta. Una de ellas tiene que ver con el ambiente de la Corte francesa que pudo vivir de cerca. Otra puede ser su relación con los averroístas (Jadún y Abano) quienes “se veían acosados por los tribunales eclesiásticos, eran sometidos a retracciones humillantes y sufrían trabas en sus carreras académicas”. Y otra más, es una idea de Grignaschi quien supone que puede ser por la ambición de Marsilio, es decir, que se enfrentó con el Papa porque deseaba hacer carrera política bajo la protección imperial (Bayona, Ídem: 36).

Marsilio permaneció en Padua hasta 1320. Para entonces ya había fracasado la misión diplomática de Carlos de la Marca y volvió a la Universidad de París para retomar los estudios de filosofía natural, medicina y teología; y se sospecha que enseñó lógica aristotélica y metafísica y también que realizó visitas como médico. Para 1324, año en que termina de escribir el *Defensor de la paz*, Bayona dice que Marsilio vivía en la casa de los estudiantes de teología de la Sorbona, aunque no se sabe cuántos años estudió teología ni cuando dejó de hacerlo. Tampoco se tiene registro de cuándo inició la redacción del *DP*. Pero lo que sí sabemos es que a partir de 1324 se manifiesta a favor de la causa imperial con la dedicatoria del *DP*, obra que apareció dos años después de la Batalla de Mühldorf, cuando Federico se rindió ante Luis de Baviera:

“Por amor a la verdad y su propagación, por el fervor de la caridad para con la patria y con los hermanos, por compasión y remedio de los oprimidos, para

disuadir a los opresores con enmienda de su error, para inquietar a los que lo permiten debiendo ponerle remedio, y mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de los romanos, a quien por la antigüedad de la sangre y herencia y no menos por la singular y heroica condición y preclara virtud se le ha impreso y consolidado un celo de extirpar las herejías, de defender la católica verdad y fomentar guardar toda santa doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, extinguir las contiendas, difundir y promover la paz por doquiera” (DP I,I, §6)

Fue a partir de entonces que su praxis política se orientó abiertamente hacia el lado gibelino y, por consiguiente, declaró su oposición al Papa. Por otra parte, decíamos que el *DP* salió a la luz en 1324 bajo anonimato. Sin embargo, por la amistad y afinidad intelectual que mantenía Marsilio con Jandun, la Iglesia supuso dos años después que había sido escrito por ambos. De ahí que en la Constitución *Licet iuxta doctrinam*, 23 de octubre de 1327, Juan XXII condenara unos “errores” y los excomulgara. Esa fue la razón por la que huyeron hacia la Corte imperial ubicada en Núremberg y quedaron bajo protección de Luis de Baviera. Ahora ya se sabe que el *Defensor pacis* fue escrito por Marsilio aunque no se puede descartar influencia de Jandun. También sabemos que fue importante para la lucha emprendida por Luis y casos concretos como, por ejemplo, la sentencia que declaró depuesto al Papa de Aviñón y ratificaba a Nicolás V como Papa. A partir de entonces la vida de Marsilio dio un giro espectacular marcado por su lucha frontal contra el *enemigo de la paz* y los *usurpadores* del poder político-espiritual.

Para no extendernos más sólo diremos que la vida de Marsilio en la corte imperial fue oscilante. Si en un primer momento su radicalismo le ocasionó ser relegado de los círculos allegados al Emperador e incluso mantuvo disputas teóricas con Ockham en torno al conciliarismo; no así hacia finales de la década de los treinta cuando la rueda giró en su favor y cobró protagonismo. No sólo por haber recuperado su relación con el Emperador sino también porque emitió una serie de documentos que le sirvieron a Luis de Baviera para reivindicar la figura del legislador humano —la *Sentencia del divorcio*

y la *Dispensa de consanguinidad*— y así disolver el primer matrimonio entre Margarita de Carintia y Juan de Bohemia para autorizar así el nuevo matrimonio con Luis de Brandemburgo (Bayona, Ídem: 43). Con todo y ello, la Iglesia no dejó de condenar al Paduano hasta su muerte.

Para redondear este último compartó estas palabras que apunta Bayona quien cita a H.S. Offler sobre la muerte de Marsilio: El papa Clemente VI anunció la muerte de Marsilio el 10 de abril de 1343, en un discurso ante el consistorio, con tono inquisitorial y de alivio, porque había desaparecido el mayor hereje jamás conocido: << Luis de Baviera apoyó a los herejes Juan de Jandún y Marsilio de Padua, condenados por herejía, y los mantuvo junto a él hasta que murieron. Nos atrevemos a decir que no se ha conocido jamás mayor hereje que ese Marsilio. Por mandato de nuestro predecesor, Benedicto XII, hemos extraído doscientos cuarenta artículos heréticos de un libelo suyo>>” (Bayona, Ídem: 43).

Condenado por la Iglesia, en su natal Padua se negaron a reconocerlo por razones más que obvias. E incluso, cuenta Bayona que el rechazo contra el *antenóride* se extendió hasta los tiempos del *Risorgimento* y de la unificación italiana, cuando Padua no quiso levantarle un monumento. Si acaso, sigue Bayona, “en el siglo XX Padua puso su nombre a una calle, una pequeña y céntrica calle, que desemboca en la de Santa Lucía (en la que vivió Marsilio) y que, tal vez no por casualidad, atraviesa el palacio Ezzelino, el denostado tirano cuya caída narró Mussato en la tragedia *Ecerinis*” (Bayona, Ídem: 43). Como sea, lo cierto es que en vida nuestro *antenóride* fue severamente juzgado por escribir una de las obras más importantes de la Edad Media y quedó en las puertas del basurero de la historia.

Son estas y otras razones las que permiten afirmar que estamos ante un pensador de ideas revolucionarias y, como tal, rompe con la imagen estereotipada del pensador

medieval. Bayona cita el primer trabajo español realizado sobre el Paduano, de J. L. Orella y Unzué: “Marsilio de Padua es un pensador original, es un revolucionario nato, pero es a la vez un personaje con ansias de poder y al servicio de un ideal político” (Bayona, 2007: 18). De ahí que Marsilio puede parecer muy familiar por su filo crítico hacia los poderes eclesiásticos pero también un tanto distante por el contexto imperial en que vivió.

2.5 INTRODUCCIÓN AL *DEFENSOR PACIS*

El *Defensor pacis* (*DP*) salió a la luz bajo anonimato en la segunda década del siglo XIV. Apareció en un momento de agitaciones militares y políticas ocasionadas por los constantes enfrentamientos entre el Sacro Imperio Romano Germánico y la Iglesia Católica Apostólica Romana. No se sabe con precisión la fecha en que Marsilio comenzó su redacción pero es probable que haya sido a partir de 1318 durante la estancia en Padua hasta 1320. Lo que sí se sabe con exactitud porque él mismo lo indica es el día que terminó de escribirlo: 24 de junio (en la festividad del Bautista) de 1324, o sea, dos años después de la Batalla de Mühldorf. En el año de 1522, en Basilea, se conoció la primera edición impresa. Al respecto dice Bayona: “el editor presentó la obra como un documento emblemático y actualísimo, anunciando al «lector óptimo» que iba a «encontrar en él la viva imagen de los tiempos que corren»; volvió a suceder en la edición de 1614, que buscaba la validez de sus tesis para el presente (*hoc praesertim saeculo*); y así siguió pasando en las interpretaciones modernas de la obra” (Bayona, 2007: 114).

Por otra parte, al *DP* hay que ubicarlo en las filas de los tratados y documentos anticuriales. En una tradición que, como tal, se opone a los tratados y documentos hierocráticos. Las investigaciones de Ernst H. Kantorowicz dan cuenta de cómo la

tradicción anticlerical se formó lentamente desde el siglo XII hasta el siglo XIV por dos posiciones intelectuales íntimamente relacionadas: 1) juristas y canonistas dualistas, 2) teólogos y filósofos. Ambas posturas reaccionaron contra el dominio sacerdotal y respondieron a la lucha por el *dominium mundi* a tal grado que posibilitaron no sólo una cultura anticlerical sino palidecer la idea del Emperador como *christomimetes and imago Dei, Deus in terris, Deus terrenus* o *Deus praesens*, o sea, de que el Príncipe era vicario de Dios, y por tanto le correspondía la *plenitudo potestatis*; para dar paso, dice Kantorowicz, “a una nueva relación del rey con el Derecho y la Justicia, que ahora reemplaza su antiguo status respecto al Sacramento y el Altar” (Kantorowicz, 1957:99).

Este cambio de orientación es significativo porque las discusiones teóricas ya no se centran sólo en *las investiduras* o el antiguo modelo romano de los gobernantes divinos sino que se moldea una especie de *iuscentrismo* mediante el cual se despliegan problemas que va desde los derechos de pre-coronación del Príncipe, la elección a través de la *lex regia*, la plenitud de poderes y derechos soberanos inclusive sin coronación, la sucesión del poder, los fundamentos filosóficos y teológicos del poder civil hasta las fibras más íntimas del orden político.

Desde luego que, como dice Kantorowicz, el cambio fue gradual, sutil, pero marca ya una transición en la atmósfera intelectual de la Baja Edad Media en torno a los planteamientos teóricos sobre la política, la justicia y el derecho. El énfasis en la figura regia y su relación con el Derecho y la Justicia que se despliega desde Juan de Salisbury (ca. 1115-1176) al establecer la antítesis entre *Persona publica* y *privata*; el nuevo modelo de *persona mixta* que se halla en el *Liber augustalis* de Federico II Hohenstaufen (1194-1250) donde también se encuentra una disertación jurídica y filosófica sobre el origen del derecho imperial a legislar (“De la observación de la Justicia”, título I,31) hasta “la tendencia antihierocrática de Juan de París (c.1255-1306)

al declarar abiertamente que los reyes eran igualmente reyes sin la unción” (Kantorowicz, 1957: 99-103, 308) son cuestiones que dan forma al contexto intelectual y anticlerical en el que se desarrolla el *DP*; son planteamientos que de una u otra manera son retomados pero, desde luego, con rasgos y nociones propias de cada autor.

Por otra parte, se titula *Defensor pacis* porque “*en él se tratan y explican las principales causas por las cuales se conserva y se da existencia a la paz civil o tranquilidad, y aquellas también por las cuáles la opuesta contienda, nace, se impide y se suprime*” (*DP*, III,III). Contiene cincuenta y dos capítulos distribuidos en tres *dicciones* o partes: diez y nueve en la primera, treinta en la segunda y tres en la tercera a modo de síntesis y conclusión. La primera parte trata sobre los principios que explican las relaciones humanas y dan forma a la ciudad o reino y se encuentra la influencia de quien es considerado por Marsilio *el eximio entre todos los filósofos*: Aristóteles. Utiliza su método analítico-genético y asume la concepción naturalista de la *Política* para direccionar la crítica hacia el poder papal.

En la segunda parte, la más conocida, hay una indagación sobre las Sagradas Escrituras a través de las interpretaciones de los Padres del cristianismo y de la tradición jurídica inspirada por el derecho romano para extraer las bases teológicas del poder sacerdotal y doctrina de la *plenitudo potestatis* papal. En cuanto al Nuevo Testamento, las citas de autoridad se concentran en Mateo, Lucas y Juan, con mayor o menor grado cada uno, pero sin duda son las Cartas de san Pablo las que conforman el armazón doctrinal de la eclesiología marsiliana. En ocasiones, dice Bayona, introduce la interpretación patrística de los textos bíblicos de Juan de Crisóstomo, san Ambrosio y con mayor énfasis san Agustín. Y en cuanto Aristóteles, las citas de autoridad refieren a la *Política*, *Rhetorica*, *Ethika Nikomacheia* y en menor grado *Physica*, *Metaphysica* y *De Anima* (Bayona, 2007). Por lo demás, se puede afirmar con Martínez Gómez que en

la primera parte se colocan las bases para la segunda y que de ambas “resulta una doctrina de la realidad política y eclesiástica donde se distingue y establece los límites a los órdenes y poderes de la época”.

Aún cuando estamos hablando de un tratado perteneciente a la Baja Edad Media no se le puede atribuir el sentido que habitualmente se le da a los tratados medievales. En primer lugar porque no tiene como objeto principal el tema de Dios y, derivado de ello, la finalidad y los principios de las acciones humanas (ámbito de la moral) para de ahí deducir los lineamientos del orden político. En segundo lugar, por la estructura interna, es decir, no sólo por la distinción del contenido entre la primera y la segunda parte sino porque todas las indagaciones, las refutaciones así como las nociones apologeticas que se desprenden recaen en el ámbito de la política y problemas coyunturales.

El hecho de que en la estructura misma del *DP* se distinga de manera equilibrada una parte política y una eclesiástica y que toda ella no se ajuste a ningún sistema teológico previamente establecido es una buena señal para mostrar cierta originalidad de Marsilio para salirse de la órbita dominante. Sale de la órbita en tanto que no proyecta lo religioso sobre lo político, o sea, no cristianiza a Aristóteles. El Paduano establece una delimitación entre orden político-civil y orden espiritual-religioso que, a su vez, posibilita trazar límites al dualismo (mundano-divino), las leyes (civil-divina) y poderes de la época (imperio-papado). Desde luego, no es la delimitación en sí lo que caracteriza su obra: es el ordenamiento y distinción de cada una de las cuestiones lo que permite proyectar los dos ámbitos de tal manera que lo político-civil no se subordine a lo espiritual-religioso ni a la inversa.

La autoridad reconocida en Aristóteles no sólo tiene que ver con que para el Paduano muchos de los principios que dan cuenta de la conformación y degradación del

orden civil se hallan en su obra, también para explicar cómo el poder del papado se justifica deformando los mismos principios y mucho más del cristianismo originario. Cuando analiza los principios del orden civil lo que en el fondo logra es reconquistar el horizonte del cristianismo originario; y viceversa, cuando interpreta el mensaje originario del cristianismo lo que recupera es la visión clásica de la política. Poco a poco se verá cómo se da este cruzamiento, es decir, cómo distingue cada ámbito sin que se niegue su necesidad y sin que se subordine uno al otro.

El análisis que emprende en la primera parte del *Defensor pacis* en torno a los modos de instituir la parte gobernante de la ciudad, del reino o del Estado, conlleva la discusión sobre el origen de la autoridad civil y en menor grado la eclesiástica. Se trata de un asunto de primer orden porque anuda temas como el de la legalidad y legitimidad políticas, los cuales son cruciales a la hora de valorar cualitativamente a los poderes de la época.

Hay que reiterar que la obra de Marsilio nace y se enmarca bajo la lucha por el *dominium mundi* entre el Sacro Imperio Romano Germánico y la Iglesia Católica Apostólica Romana, y que el conflicto de las investiduras aunque pueda verse como un antecedente, pues supone cierta tensión entre los dos polos de poder (imperio-papado), queda en segundo plano ya que no se discute con radicalidad el tema del origen de la autoridad civil, ni la espiritual y menos de la legitimidad. El asunto de las investiduras puede verse más como un hecho del pasado que como base teórica para analizar ambos poderes. Como un ritual de encuentros y desencuentros entre emperadores, reyes, papas y obispos que, si bien marcó el rumbo de la política medieval, no trasciende los fundamentos de su poder sino que los reconoce como tales y con ello supone su legitimidad. Un buen ejemplo de esto es el “Concordato de Worms”, firmado en el año 1122 por el papa Calixto II y el emperador alemán Enrique V, con el que se presumía el

fin de la querella. En este caso no se generó una nueva relación entre ambos poderes ni el inicio de una nueva forma de justificar la existencia de uno u otro poder, sólo establece límites a las funciones de cada uno. Incluso, la querella de las investiduras no cesó con tal acuerdo pues las hostilidades e intervención del papado hacia los poderes seculares y del poder imperial hacia los poderes eclesiásticos continuaron siglos después.

En todo caso la querella de las investiduras está situada en un nivel secundario: el de la representación política y eclesiástica. Una cosa es la discusión sobre cómo ejercer el poder (en este caso el Emperador y el Papa) o cuáles son los límites entre ambos poderes e incluso qué funciones deben tener a partir de acuerdos establecidos, y otra es preguntarse cómo nació el poder de cada uno. Marsilio comienza por esto último, primero pregunta por el origen y después por su representación.

Cuestionar el origen de la autoridad remueve fundamentos y principios del orden político; mientras que hacerlo por la representatividad, sin tomar en cuenta tales fundamentos y principios, bien puede “ajustar” el orden político pero no explicarlo y mucho menos transformarlo desde sus fibras íntimas. Entonces, podemos adelantar de una vez que al analizar el origen de la autoridad civil y la eclesiástica Marsilio no busca equilibrar ambos poderes como se hacía desde la postura de las investiduras, sino mostrar, entre otras cosas, que sólo uno de ellos puede ser legítimo: el civil.

Una vez más: el propósito principal del *Defesor pacis* es destruir la justificación teológica-política del imperialismo papal o, más aún, echar abajo la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal para establecer los lineamientos esencialmente útiles que deben imperar en el orden civil. La idea central de esta doctrina es que la autoridad eclesiástica fue instaurada por voluntad divina, sin intervención humana, y por tanto los pueblos y ciudadanos debían someterse a ella. Es la idea de que la suprema autoridad de

Cristo fue concedida a Pedro y a sus sucesores en la sede episcopal romana. El problema con esta doctrina, desde la óptica marsiliana, no sólo tiene que ver con ese criterio fundacional y con las consecuencias que desprende sino que se crea que el poder sacerdotal se estableció sin intervención humana y se acepte mediante la fe como verdad irrefutable.

Si se observa esto con detalle hay tres problemas que se desglosan. Por un lado, el tema del origen del poder eclesiástico, ¿cómo se origina la autoridad y dominio sacerdotal?; luego, seguido de ello, ¿por qué se le debe de derecho al papado todas las jurisdicciones coactivas sobre príncipes seculares, comunidades y grupos de cualquier condición así como presbíteros, diáconos y colegios?; y, finalmente, la consecuencia de ello que va desde la existencia de dos poderes que se manifiestan en el orden mundano que, a su vez, ocasiona la tensión entre ley divina y ley humana, hasta la intervención concreta de los sacerdotes en el desarrollo de la vida civil. Para Marsilio la *plenitudo potestatis* papal y el dominio de los sacerdotes reposan en un engaño, una falsa interpretación bíblica:

“Porque estos sacerdotes en algunos de sus dichos y escritos mezclan confusamente, con implicaciones varias muy difíciles de desenredar, opiniones divinas y humanas respecto de los actos humanos, tanto privados como los civiles o públicos; de tal mezcolanza de ideas infieren después, aunque sin justeza, ciertos sentidos con los que introdujeron su poder despótico sobre los fieles cristianos, induciéndoles a creer su simplicidad, a base de ciertos paralogismos de estos sacerdotes, y con una cierta amenaza de condenación eterna, que estaban obligados, por mandato divino, al acatamiento de aquellos dichos o escritos sofisticos, en los que muchas veces no enlazaba con aquello de lo que se quería deducir” (*DP*, II, I, §1)

Derivado de ello es que el combate a la doctrina imperialista papal que se expresa de manera abierta en la segunda parte del *DP* comienza con un minucioso análisis sobre los dichos canónicos, mediante los cuales, dice Marsilio, “parece probarse que se les debe el gobierno coactivo a los obispos y presbíteros en cuanto tales, aún sin la concesión del

legislador humano, y al Obispo de los Romanos o Papa el gobierno supremo de todos los tales gobiernos” (*DP*, II, III, §1).

Como ya hemos indicado, la intención es mostrar cómo la formulación medievalista del poder eclesiástico se basa en una interpretación arbitraria que *algunos* hacen sobre la Sagrada Escritura. Es decir, el propósito no es derribar fundamentos propios de la cristiandad —expresados en la Sagrada Escritura e interpretación de los llamados Padres— sino mostrar que la interpretación que da forma a la doctrina imperialista papal aparenta ser verdadera pero en el fondo contradice esos mismos fundamentos. Derribar la creencia de que el poder de los sacerdotes había sido establecido con independencia de cualquier voluntad humana es el punto de partida de la exégesis marsiliana.

No deja de ser significativo que Marsilio advierta que se prepara una guerra contra su obra desde tres frentes: “uno, con la persecución violenta de los obispos romanos y cómplices [...] que se esforzarán con todas sus fuerzas por destruir como a enemigos de sus intentos de detentar y poseer de modo menos justo los bienes temporales y de su ardiente deseo de mandar”. Dos, “se prepara una guerra no menor a esta nuestra obra de parte del enemigo antiguo de toda verdad, a saber, de la costumbre de oír lo falso y creérselo”. El tercer “enemigo encarnizado de la verdad” refiere a aquellos que por envidia se opondrán a su doctrina, “aún admitiendo que es verdadera”. Con todo y ello, declara que no desistirá; que no teme al poder violento de los sacerdotes ambiciosos del principado a los cuales interpela con sus escritos. Marsilio sabía a qué se enfrentaba con su obra. No sólo al poder violento de la Iglesia, también a la tradición, costumbres y opiniones de los creyentes arraigadas en nociones bíblicas falsas: “lo falso, digo, tiempo ha sembrado y arraigado en las almas de muchos ingenuos fieles de Cristo” (*DP*, II, I, §1). Recordemos que en esa época el conocimiento

estaba reservado para el clero, frailes, sacerdotes, teólogos y doctos de las universidades. Y por ello esos *ingenuos fieles de Cristo* hay que imaginarlos como gente marginada de cualquier fuente de conocimiento, con un alto sentimiento religioso manipulado por los sacerdotes quienes se asumen como portadores de la verdad revelada en las Sagrada Escritura. Así pues, no era cosa fácil hacer entender a esa masa de creyentes que los sacerdotes deformaban el sentido original de la religión para su beneficio; mucho menos derribar sus costumbres y creencias cuando estas tenían un respaldo histórico de muchos siglos.

Pero, más allá de esto último que implica un verdadero desafío, lo que importa de esa advertencia es que esos *ingenuos fieles de Cristo* eran controlados gracias a que los sacerdotes y obispos deformaban las Sagradas Escrituras para su beneficio. Su ataque pues, no es contra el sacerdocio en general como sí contra aquellos que imponían como verdad irrefutable la tesis de que el poder político-espiritual eclesiástico está expresado en la Sagrada Escritura. Por ello, en el comentario que Marsilio elabora sobre la interpretación que aquellos hacen de ciertos dichos canónicos pululan palabras como estas: *quieren que se entienda, como éstos dicen, como dicen algunos, según la interpretación de algunos*. Incluso, véase la misma actitud en la cita anterior (*parece probarse*) y otros fragmentos (*parece que se ha de creer lo mismo, en los cuales pasajes parece dar a entender*).

El asunto no es menor. Se trata, en primer lugar, de no creer en el significado de esos dichos sólo porque *lo dicen* los obispos y sacerdotes así en general. De no aceptar de manera a priori lo que la tradición dominante confiere a esas sentencias para manifestar la supremacía del poder espiritual por encima de los poderes seculares. Y en segundo lugar, se trata de extender el significado a esas sentencias para mostrar la incompatibilidad entre el poder secular eclesiástico y la Sagrada Escritura.

Aquí podemos vislumbrar la influencia de sus años de formación, o sea, el uso de la razón para interpretar las cuestiones de fe y textos sagrados. Finalmente, lo que Marsilio parece no aceptar es que el mensaje espiritual de las Sagradas Escrituras, que se desprende de la figura de Cristo, haya sido transmutado y convertido en instrumento de legitimación. Que las facultades políticas y civiles de los sacerdotes provienen no del legislador humano sino de un acto despótico, de una interpretación que contradice las mismas bases del cristianismo.

Para redondear lo dicho hasta aquí. La exégesis primero es descendente: se analizan aquellos argumentos de carácter estrictamente teológicos para entrever cómo se convierten en argumentos políticos. Luego hay un proceso donde se establece la diferenciación entre lo divino y lo mundano. Con ello inicia el segundo momento que es ascendente: reivindicar, desde la Escritura Sagrada, el ámbito de lo divino (lo espiritual) sin tener que subordinar lo político (lo temporal).

De esta manera, lo político se comienza a desacralizar y lo religioso a despolitizar. Política y religión no se separan ni se niegan y mucho menos se subordina la primera a la segunda, sino que se complementan con sus propios principios, sus razones y modos de ser. De ahí que la sentencia de Mateo (22,5) “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” sea, como ya se dijo, la que mejor expresa el espíritu del laicismo que florece en el *Defensor pacis*.

La obra es, entonces, una declaración abierta contra el poder secular de la Iglesia, contra aquellos sacerdotes que con sus acciones aniquilaron la vida civil y no menos que la espiritual. En cierto modo se puede decir que con este tratado se comienza un descenso desde lo alto de la fe para dar respuesta a problemas, tensiones y conflictos manifestados en la realidad tras la lucha por el poder. No podemos presentar aquí todas y cada una de las cuestiones que lo conforma pero para efectos de este trabajo

mostraremos algunas que son relevantes: 1) la autoridad, 2) la causa y la concordia de las leyes divinas y humanas y de todo principado coactivo, 3) las reglas de los actos humanos y 4) las principales causas por las que se conserva y se da existencia a la paz civil y aquellas por las que se impide y suprime. Cada cuestión se puede problematizar de la siguiente manera: el punto 1 es el tema de la representatividad, ¿quién debe tener el derecho legítimo de coacción?, ¿quién debe gobernar? Es la pregunta histórica por el régimen civil o legislador. En el 2 es la interrogación sobre la legitimidad, ¿cuáles son los fundamentos que dan legitimidad al legislador? Es la pregunta por lo cualitativo de la política. El 3 plantea el tema del gobierno y la relación con el pueblo. ¿Cómo se debe organizar el orden político? Es la pregunta que instrumentaliza la política. Y en el 4 se traza el tema de la finalidad política. ¿Cuál es el principio por el cual se debe ordenar el régimen civil? Es la pregunta por el deber ser de la política.

Esto no significa que la obra se reduzca a estos cuatro bloques, sólo es una manera en que se puede ordenar para su comprensión; y tampoco significa que sean cuestiones desconectadas entre sí pues en muchos casos es el mismo Marsilio quien señala la conexión entre ellas. Lo que permite articular estas cuestiones entre sí es el tema del origen del poder y la ley que en el fondo conlleva el ideal de la paz. Por ahí se desvelan los principios de filosofía política que defiende el Paduano, una serie de formulaciones que intentan mostrar la ilegitimidad del poder político del papado y, por último, la secularidad del político.

Hay otras dos obras con las que Marsilio también se propuso combatir la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal: *Defensor minor* y *De translatione Imperii*. Por lo menos en el idioma español y dentro de los libros de historia de la filosofía política es difícil hallar referencias a estas obras. Generalmente cuando se hace alusión al pensamiento del Paduano la atención se centra en la segunda parte del *DP* y

particularmente sobre la crítica al poder eclesiástico. Por ejemplo, es común que se contrasten las ideas allí vertidas con mentes como la de Tomás de Aquino (como lo hace Strauss) desde el tema de la ley y la jurisdicción para mostrar la originalidad de Marsilio o que se indiquen las reacciones en su contra por parte de sectores ligados a la Iglesia; pero, en definitiva, son nulas las menciones a esas obras.

No podemos decir que sea intencionado. En el mejor de los casos es un asunto que tiene que ver con la traducción y difusión. Para darnos una idea de esto: la primera traducción en lengua castellana de ambas obras es gracias al trabajo de Bernardo Bayona y Pedro Roche. En el año 2004 publicaron un volumen que ellos editaron y tradujeron con ambas obras. En el estudio preliminar señalan, para el caso de *El defensor menor*, que fue escrito en 1342, un año antes de que Marsilio muriera; y que permaneció desconocido hasta 1854, fecha en que se encontró en la Bodleian Library de Oxford, en un manuscrito que habría copiado un humanista paduano o veneciano. Indican que hay dos ediciones latinas, la de Brampton (Birmingham, 1922) primera edición crítica, y la de C. Jeudy y J. Quillet (París, 1979) y, a su vez, que hay una traducción italiana de C. Vasoli (1975) basada en la de Brampton. Por su parte, para *La transferencia del Imperio* dicen que la única publicación moderna del texto latino es la edición crítica de C. Jeudy y J. Quillet y que hay una versión inglesa (Nederman, 1993) y una traducción portuguesa de J.A. de Souza (1998) (Bayona, Roche, 2004). Si bien esto permite suponer que fuera del círculo de especialistas en la vida y obra de Marsilio no hay un conocimiento cabal de su obra también se puede decir que, al menos en lengua castellana, es poco el tiempo desde que comenzaron las traducciones como para pensar que exista un conocimiento más amplio en nuestro país.

Suele considerarse que *El defensor menor* (*Dm*) constituye un tipo de corolario del *DP*, ya que las tesis que presenta se deducen manifiestamente de este último. En

extensión es breve, se conforma de dieciséis capítulos pero mantiene el mismo tono y objetivos del tratado mayor. La conexión entre ambos lo indica el mismo Marsilio. Leamos algunos ejemplos: “puesto que en la anterior obra...” [Referencia al *DP*], “la formulación adecuada de una definición de este tipo de ley puede y deber ser establecida de manera más pertinente, a partir del capítulo X de la primera parte de *El Defensor* y de los capítulos IV, V, VIII y XIX de la segunda Parte”, “La mayoría de presupuestos y cosas probadas, que se han recordado y explicado en este tratado, se han basado en *El defensor de la paz mayor*, del que se deducen como consecuencia necesaria; por lo cual este tratado se llamará en adelante *El defensor menor*”. Con estas últimas palabras concluye el *Dm*; y de ahí, entonces, que se pueda afirmar que están conectados.

La transferencia del Imperio es posterior al *Defensor pacis* y anterior al *Defensor menor*. Probablemente fue escrito entre 1324-26, o sea, en el momento en que se puso bajo la protección de Luis de Baviera tras ser perseguido por la Iglesia. Consta de doce capítulos sin párrafos. Sobre la forma en que se dio a conocer subrayo lo siguiente que indican Bayona y Roche: “el humanista Konrad Peutinger copió, en el monasterio de Tegernsee, el tratado anónimo *De translatione Imperii* y lo utilizó, en su *Informe sobre la elección imperial* de 1519, para apoyar la libre elección de Carlos V a la sucesión de Maximiliano I, frente al Papa, que promovía a Francisco I de Francia [...] y da especial importancia a un tratado <<anónimo>> sobre la transferencia del Imperio, del que cita el pasaje relativo a los siete príncipes electores a la muerte de Odón III...” (Bayona, Roche: Op. cit: 49). El señalamiento se refiere al uso que se le ha dado dentro de las controversias entre el imperio y el papado. Y agregan: “Peutinger lo volvió a emplear en 1530, con ocasión de la controversia entre Clemente VII y Alfonso d’Este en torno a la posesión de Módena, cuya solución había sido encomendada al emperador

Carlos V". Se supo que era obra de Marsilio hasta 1522, cuando se imprimió por primera vez *El defensor de la paz*. Aquí no ahondaremos en la suerte de este tratado, sólo señalaremos algunas cuestiones generales sobre su contenido.

Tiene como propósito reseñar críticamente el tratado *De la transferencia de la sede Imperial* (recopilación de crónicas e historias) de Landolfo Colonna. La discusión es importante porque, según Marsilio, Colonna favorece con su crónica al poder del papado en menoscabo del imperial. En el trasfondo, lo que no acepta Marsilio es que se omita que el papado es un poder *de facto* y creado bajo la luz del poder temporal: "...trataremos de la transferencia de la sede Imperial Romana, por medio de quién o de qué personas y de qué manera, pasó de hecho de los Romanos a los Griegos..." Al hilo de esta idea esbozada, donde se traza la pretensión de descubrir el camino de la historia romana desde sus orígenes, olvidados por la teología Christi, Marsilio aprovecha su debate con Colonna para convertir un tema aparentemente histórico en asunto político, es decir, se apoya de la historia para confirmar la ilegitimidad, por ser *de facto*, de la autoridad y poder que goza la Iglesia.

Otro punto importante y que puede llamar la atención es que aparecen los conceptos 'virtud' y 'fortuna', así como también en Dante, no sólo como principios que posibilitan superar la *gesta Dei* sino como elementos que vinculan a los seres humanos con su pasado. Es interesante que la historia, en la óptica marsiliana, no se descubra en un plan divino sino que la desvele desde las crónicas de Martinus Polonus (*Chronicon imperatotum et pontificum*) o Ricardo de Cluny (*Chronicon*).

En resumidas cuentas: con esta obra se concede autoridad a los hechos de la historia para demostrar el primado del orden humano en los asuntos civiles. Desde luego que sería muy precipitado equiparar la visión humanística de la historia que distinguió al Renacimiento con el enfoque de Marsilio formado bajo los círculos

prehumanistas paduanos. En primer lugar, en su obra no brillan los conceptos de virtud o fortuna, solamente se utilizan como recurso literario. En segundo lugar, el objetivo principal de su filosofía política, destruir la doctrina papal, se resuelve desde el campo de la jurisdicción no de la historia. Con la historia sólo muestra el poder *de facto*. Tercero y último, es posible hablar de nociones ya presentes pero no conceptos desarrollados. Incluso, su enfoque histórico dista mucho del espíritu propio del humanismo cívico como el de Lionardo Bruni, quien expresamente rescata ideales como la libertad republicana a través de la historia romana.

Ahora bien, ¿qué valor tiene la obra de Marsilio?, ¿cuál es su importancia no sólo a la luz de esos acontecimientos sino también desde el terreno de las ideas? Precisamente, su obra nace en un momento en el que se necesita replantear temas como los de la autoridad, la ley, la representatividad, la legalidad y legitimidad del poder político, o sea, en un momento en que se requiere asentar de nuevo las bases teóricas de la praxis política. En este sentido, no son pocos los estudios sobre Marsilio que destacan la originalidad y radicalidad de su pensamiento en relación con los demás pensadores de la época. Y es que, en mi opinión, Marsilio no se queda en lo dado, no elabora un tratado sobre cómo mejorar la relación entre ambos poderes (papado-imperio) sino que irrumpe en la base teórica del imperialismo papal para así asentar otras bases que den sustento a la actividad política. Ese irrumpir, huelga decirlo, debe ser entendido como destruir, derribar o desvelar las bases teológicas del poder eclesiástico. En una perspectiva amplia podemos decir que su obra está en sintonía con los tratados de la época en tanto que es una respuesta a la querrela por el poder; pero, en una perspectiva particular, muestra rasgos específicos que lo hace diferente. No se puede afirmar que la actitud de Marsilio sea la misma que la de sus coetáneos pues hace un viraje en el manejo de las fuentes con implicaciones para el pensamiento teológico-político.

CAPÍTULO TERCERO

LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA Y POLÍTICA DEL LAICISMO

§1. LOS PRINCIPIOS ARISTOTÉLICOS EN LA OBRA DE MARSILIO DE PADUA

3.1 LOS PRINCIPIOS Y LAS CAUSAS ARISTOTÉLICAS: EL ORIGEN DE LA AUTORIDAD

El análisis sobre el origen de las comunidades civiles y de sus regímenes y modos de vivir que desarrolla Marsilio de Padua en la primera parte del *Defensor pacis* sigue el método analítico-genético aristotélico para desembocar en los temas de la autoridad política y la autoridad eclesiástica, en cómo nace una y otra, cómo se justifican teóricamente. Aún con la innegable influencia aristotélica siempre será importante ubicar los límites con respecto del Estagirita porque es ahí donde se colocan las bases para la crítica del poder político-espiritual eclesiástico que se despliega de manera puntual en la segunda parte del *Defensor pacis* y *Defensor menor*. Se entiende, pues, que Marsilio no se propone hacer una descripción del pensamiento ético-político de Aristóteles como sí refutar ciertas nociones teológicas que, además de subsumir dicho pensamiento, se utilizaban para justificar la existencia del poder eclesiástico.

Preguntarse por el origen de la autoridad bajo el influjo del aristotelismo implica remover la teoría causal y en particular la causa eficiente y la causa final que explican el proceso de conformación y organización de la comunidad política y, con ello, de cualquier tipo de gobierno o régimen político. Entonces, así como Aristóteles en la *Política*, Marsilio toma como punto de partida la que se supone es la más añeja de las uniones humanas, la del varón y la mujer, la cual da lugar a la conformación de la casa (familia). Luego pasa a la pluralidad de familias (la aldea o poblado) y después la ciudad constituida a partir de muchas aldeas y definida como comunidad perfecta (*koinonía*) que alcanza su fin (*télos*) o total autosuficiencia (*autárkheia*). En este

proceso que parte de las formas más primitivas de sociabilidad humana hasta las más complejas dentro de la ciudad, Marsilio subraya cómo creció la experiencia humana, se inventaron las artes y las reglamentaciones con las cuales se fueron perfeccionando los modos de vivir. La interpretación sobre el proceso de conformación de la ciudad tiene como supuesto la idea de artificialidad de la política. Es decir, en la naturaleza humana se halla la sociabilidad (*zōion politikón*) pero depende de la razón y experiencia humanas la manera de construirla y ordenar lo necesario para la vida humana en comunidad: “la idea de *civitas* rectifica el naturalismo aristotélico, pues no entiende el estado de comunidades primitivas o pre-políticas a la *civitas* como un proceso natural sino como un descubrimiento humano, producto de la experiencia y la razón” (Bayona; 2007: 99). En este sentido, la edificación de la ciudad y cada una de sus partes se establecen según los tiempos y disposición de los seres humanos; aparecen conflictos y vuelve a constituirse en función de los ánimos y racionalidad humana. Invirtiendo las perspectivas tradicionales de la época que consideran que Dios realiza su designio en presencia total sobre la humanidad, Marsilio busca en la teoría política clásica razones para sostener que la causa eficiente del gobierno humano son los mismos humanos.

Además de recoger la distinción entre el ámbito doméstico (*oikos*) y la aldea, Marsilio acentúa el carácter del *pater familias* o las facultades que se le atribuían dentro de las comunidades primitivas. De acuerdo con esto, tanto en lo doméstico como en la aldea, la autoridad reposaba en una especie de gerontocracia donde la figura del anciano “disponía lo justo y lo útil con arreglo a alguna ordenación racional y ley cuasi natural, por el hecho de que así parecía a todos convenir, con una cierta equidad, sin aparato aún de gran averiguación, sólo con el común dictamen de la razón y cierta exigencia de la sociedad humana” (*DP*, I, III, §4).

Es de esta manera que se abre el tema de la autoridad, del ámbito de la justicia y su aplicación. Esto quiere decir que la justicia no sólo se concibe subsumida en el proceso de conformación de las comunidades sino también que hay un proceso de personalización y restricción en su aplicación. La diferencia es que en el primer caso el castigo o perdón de los actos humanos es producto directo de la voluntad absoluta del *pater familias* y no traspasa el ámbito doméstico (*oikos*); mientras que en el segundo la aplicación de la justicia en la aldea no puede operar de esa manera en virtud de que es mediada-regulada por la necesidad de ordenarse que tiene el conjunto humano en su totalidad. De no ser así, se seguiría la lucha u oposición entre los vecinos lo cual implicaría ir contra la propia naturaleza de la comunidad. Por eso la denominación de ley *cuasi natural* pues es un dictamen de la razón y producto de la necesidad de la sociedad humana pero, no obstante, en el fondo queda en la voluntad del anciano. Además, si bien ese tipo de gerontocracia mostraba normas menos imperfectas (producto del crecimiento de la misma aldea), al disponer de ciertos castigos y ordenamientos carecía de distinción y organización de las partes o componentes de la ciudad. Ahora bien, en este señalamiento no encontramos alguna distinción significativa con relación a Aristóteles (salvo los ejemplos que utiliza cada uno para apoyar lo dicho); sin embargo de ahí se sigue una delimitación importante.

En el capítulo IV, Marsilio también recoge la idea de causa final de la ciudad pero con una diferencia medular. Con Aristóteles y el Paduano, la comunidad política (*koinonía*) es definida como agrupación humana que “existe con el fin de vivir bien” o “creada para vivir y persistiendo para vivir bien” (*Política*, I, 1252b 30). Con el *vivir bien* se supera el ámbito de las necesidades inmediatas y se proyecta el ámbito de la moral. También se halla la idea de que es una necesidad o principio implícito en la naturaleza del ser humano (*zoon politikón*) y con ello se establece la diferencia con

respecto de los demás animales por poseer razón (*lógos*), lenguaje y percepción de lo bueno y lo malo, de lo justo e injusto. Asimismo, la política aparece como el ámbito humano por excelencia de realización. De individuos libres, relativamente iguales, que participan y deliberan en la discusión pública acerca de las leyes y medidas para dirigir las acciones al gobernar y ser gobernados (Santa Cruz/Crespo, 2005:26). No obstante, el punto en el que se separan aparece de la siguiente manera. Aristóteles dedica una larga disertación a la cuestión de que la ciudad es formalmente anterior por naturaleza a la casa e individuos para desembocar en la idea de que por necesidad uno manda y otro obedece, o sea, la idea del amo y el esclavo por naturaleza que se refleja en la relación del hombre hacia la mujer y el esclavo bajo la casa (*oἶκος*), la cual es también ampliamente desarrollada y culmina con la justificación de la esclavitud; Marsilio, por su parte, subraya la cuestión del *vivir* y el *vivir bien* a través de dos modos: “uno temporal o intramundano, otro eterno, o como se acostumbra decir, celeste.” Desde luego, con esta distinción Marsilio no hace otra cosa que reivindicar el horizonte de la cristiandad ajeno al horizonte de la reflexión aristotélica.

Es cierto que nada de esto resulta novedoso bajo dicho contexto, sin embargo, lo significativo es la manera en que va mostrando cómo lo que aparentemente es un asunto del ámbito de las creencias se convierte en fundamento del orden político. O sea, cómo se van mezclando los asuntos de fe con las cuestiones de la política hasta subordinar el orden civil al poder pontificio. Además, en esa distinción también hay una interpretación diferente de los núcleos originarios de la cristiandad así como de su valoración histórica. Entonces, en esta parte de la obra Marsilio apunta algo que puede entenderse como el impulso para salirse de la órbita del aristotelismo junto con la tradición clásica y, por otro lado, una de las claves para hacer una lectura secularizada sobre el mismo. Todo ello será fundamental para la crítica hacia el poder eclesiástico y

el proceso de diferenciación entre ley divina y ley humana que entraña el laicismo. Dice así:

“el modo de vivir bien de acuerdo al modo celestial no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas; por eso no se cuidaron de legarnos aquellas cosas que se hacen en fuerza de ese modo; pero del vivir y del vivir bien o de la vida buena, según el modo terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto” (DP, I, IV, §3)

Las preocupaciones de Marsilio se centraban, en un primer momento, en la desacralización de las autoridades intelectuales correspondientes al ámbito de lo civil, lo mundano, como condición necesaria para desvelar las incongruencias de la doctrina del poder papal. Para Marsilio, lo verdaderamente importante no era tanto el hecho de idealizar al Estagirita sino desarrollar, insisto, una crítica al presente desde otra comprensión del mismo y las Sagradas Escrituras. Pero también, por otro lado, la distinción de los ámbitos posibilita diferenciar las acciones humanas concretas. En este sentido, hay actos humanos que se realizan en la vida presente que tienen que ver con la creencia en Dios (ceremonias, cultos, rituales) o sea, para *la otra vida*. De acuerdo con la doctrina cristiana de raíz paulina estos actos requieren para su aceptación y comprensión de la fe, la revelación, el amor y la conciencia. No se deben imponer por la fuerza ni la violencia. Pero también hay actos humanos que sólo se realizan con miras a este mundo y corresponden a los de tipo orgánico, de orden político, social, moral y artístico. Todo aquello que caiga en el ámbito de lo temporal (vida presente) necesita de la experiencia y la razón que de ella se deduce para su aceptación. Esto no significa que Marsilio desligue los ámbitos sino que los diferencia y al hacerlo cada uno adopta su propia lógica pero en reciprocidad. Entonces, aquí el problema no es la distinción en sí de los actos humanos y tampoco su especificidad; más bien, el asunto que perfila es la interpretación política que se hace sobre la idea de recompensa y castigo que recae en ambos ámbitos.

De esto se sigue que aquello que recaiga en el ámbito de lo eterno (como la ley divina) no puede ser impuesto por ninguna persona sino que debe ser persuadido y/o descubierto; y, por el contrario, aquello que refiera al ámbito de lo temporal (como la ley civil) sólo puede ser impuesto por la comunidad humana o comunidad civil. Luego veremos cómo se guarda la relación y equilibrio entre los ámbitos, por el momento sólo nos interesa subrayar esa diferenciación porque cuando continúa con el desarrollo del origen y causas de la ciudad para establecer la necesidad de las normas, las leyes y sus ejecutores, ello sólo se explicará con razones dadas por la tradición y la experiencia humana y no con razones que obligan a subordinar lo mundano a lo eterno.

Después de abordar el origen de la ciudad como comunidad perfecta que resulta de la multiplicación de las aldeas y el crecimiento de la comunidad humana, Marsilio analiza sus partes y la división de clases (honorables-vulgo) con el sentido funcionalista aristotélico. De acuerdo con esto, cada parte tiene un fin para el que fue creada y todas ellas, como diversidad coherente, se subsumen en esa totalidad llamada ciudad. Entonces, en el capítulo VIII inicia el análisis sobre las causas que llevan a la creación de la parte gobernante, de los géneros de gobierno o régimen político, o sea, el origen de la autoridad (*auctoritas*).

Para Aristóteles el régimen político (*politeia*) es el gobierno (*políteuma*) de las diferentes magistraturas de una ciudad, es quien detenta el poder soberano (*Política*, III 1278b 10). Así, la función del régimen es detentar el poder pero, además, tiene de suyo una finalidad: el bien común (administrar las necesidades) y la felicidad (*eudaimonía*) de sus miembros establecida por su propia naturaleza. Junto a esta valoración fundacional y funcionalista establece criterios cuantitativos y cualitativos para diferenciarlos. Reconoce tres formas de gobierno recto, tres regímenes que velan por el bien común: Monarquía-Aristocracia-República. Y tres que velan por intereses

personales y que son desviaciones de aquellos: Tiranía-Oligarquía-Democracia. Bajo cualquier forma que se gobierne, dice Aristóteles, pero que tenga en la mira el interés común es *forzosamente un gobierno recto*, conforme su disposición natural. Nótese cómo el principio cualitativo, en este caso el interés común, opera aquí de manera fundacional para determinar la causa final del régimen. Y como tal, como causa, el interés común no sólo es causa final sino que guarda reciprocidad con el régimen. De tal manera que el régimen es, al mismo tiempo, causa y principio del interés común. Un ejemplo que señala Aristóteles de la reciprocidad en las causas es el del ejercicio y la salud: “el ejercicio es causa de la salud, y la buena salud del ejercicio; pero con esta diferencia: que la buena salud lo es como fin y el ejercicio como principio de movimiento” (*Metafísica*, Libro Quinto (Δ)). Del mismo modo, podemos decir que el interés común es la causa final del régimen y el régimen es, como causa de movimiento, quien la actualiza (principio de movimiento). Con ello tenemos que la causa eficiente y la causa final del régimen se descubren *en* la naturaleza del ser humano; en esa tendencia a agruparse en comunidad que no es otra cosa que la convivencia y la ayuda mutua. Tendencia a congregarse que también se da por el interés común pues *a cada uno le toca una parte del bien vivir* (*Política*, III, 1278b 20-25). Hasta aquí Aristóteles.

Marsilio guarda la tipología de los regímenes, mantiene la división de los seis géneros e igual que Aristóteles distingue los templados de los viciados y enfatiza en dos rasgos de los templados: el común provecho y la voluntad de los súbditos o consenso. Ambas cualidades equivalen al *interés común* aristotélico en tanto que operan como causa eficiente del régimen civil y condicionan la cualidad del régimen (recto o desviado) según sean atendidos. Sin embargo, dentro de la obra marsiliana la voluntad de los súbditos es piedra angular del orden civil en tanto que de ahí resulta la

legitimidad y, por tanto, uno de los motivos para criticar el poder político-espiritual eclesiástico.

Más adelante, con el mismo formalismo aborda los modos de instituir la monarquía regia y otros regímenes o formas de gobierno, tanto de los templados como de los viciados. Aunque aquí (cap. IX) pone el énfasis en la monarquía por ser la forma de gobierno más próxima a su época y la organización doméstica no significa que su pensamiento deba reducirse a un monarquismo. De hecho analiza los cinco modos que señala Aristóteles. Aquí sólo los menciono: 1) el capitán o condestable (cuando los militares quedan al mando); 2) heredado por predecesores (cuando la costumbre ayuda a instituir); 3) cuando uno es elegido (no por herencia) pero según ley casi tiránica (que no se ordena al bien común sino al monarca), es la tiranía electiva porque los súbditos eligen; 4) con derecho a sucesión para toda la prole del monarca según una ley que mira al bien común; 5) cuando el monarca se construye como señor de todo lo que hay en la comunidad, cosas materiales, personas y todo ello se dispone a su arbitrio (*DP*, I, IX, §2-§9).

Ahora bien, del análisis sobre los modos de instituir la monarquía se sigue una tesis que Marsilio generaliza y guarda la influencia aristotélica en tanto que sintetiza el análisis cualitativo y cuantitativo pero, a su vez, marca límites con respecto al mismo Aristóteles: la fundación de cualquier sistema de gobierno, dice, *o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad* (*DP*, I, IX, §5).

Los primeros se ligan con la idea de legitimidad (aunque no en todos los casos) mientras que los otros apuntan hacia los regímenes ilegítimos o conformados de facto. Sin embargo, Marsilio va más allá y dirige su atención hacia los que se fundaron sin la voluntad de los súbditos pero como producto de una supuesta voluntad divina, o sea, los que se establecieron por un supuesto mandato divino. De esta manera su reflexión se

anuda con el horizonte trascendente como es el de la cristiandad que, desde luego, resulta ajeno o de otra índole al orden demostrado por la ciencia civil aristotélica.

Sobre los que se formaron por mandato divino, el caso que tiene en la mira es el gobierno del pueblo israelítico en la persona de Moisés así como el sacerdocio de Aarón y de sus sucesores pero no para cuestionar la palabra de los profetas. El problema aquí no es la veracidad de la narración de los libros de Éxodo y Deuteronomio sobre el supuesto encuentro entre Moisés y Dios en el monte Sinaí sino que se asuma así sin más, sólo por creerlo verdadero, como un modo racional de instituir la parte gobernante de la ciudad. En efecto, si hablamos del mito de la alianza, que Moisés es mediador entre Dios y el pueblo y que, por lo demás, de ahí derivan las leyes que se ordenan al pueblo, no queda sino hablar de que la autoridad terrestre, en tanto que inferior, está subordinada a la autoridad de Dios (Juan 19:10,11). El hecho importante a señalar aquí es que la subordinación, como derivación lógica, siempre beneficiará a una voluntad particular como es la que encarna el papado en detrimento del orden político. Por otra parte, Marsilio apunta con base en San Agustín otro modo de instaurar el régimen, el cual proviene de la mente humana aunque ello venga de Dios como causa remota. Sin embargo, repito, frente a la idea de que la creación de la parte gobernante y las otras partes de la ciudad, principalmente el sacerdocio, es obra directa de la voluntad divina —*mandándolo por el oráculo determinado de alguna singular criatura, o acaso por sí misma inmediatamente*— afirma que “no podemos decir nada por demostración, sino con simple fe y sin apelar a la razón lo admitimos” (*DP*, I, IX, §2). De ahí que un poco después deja de lado esas formas para enfocarse en las creadas por voluntad humana: “Omitiendo pues, el modo que no podemos evidenciar por demostración, vamos a enumerar, primero, los modos de la institución de los regímenes creados por la voluntad humana”.

Este señalamiento no debe tomarse a la ligera pues refleja en buena medida la orientación de su pensamiento político. Para decirlo en otras palabras: se trata de no aceptar las cosas en materia política sólo porque se ha dicho que así son; de hallar argumentos desde la razón humana y no dar por verdadero lo que se ha hecho creer como verdad a través de la fe. Se trata pues, de ir más allá de las convenciones sociales y políticas fincadas en la tradición, la fe y doctrina cristiana. Para comprender el alcance de esta postura realista es necesario dar un pequeño rodeo.

Cuando Marsilio anuncia el propósito sumario, lo que va a tratar y división del *DP*, comienza por el ideal de la paz, entendido como suma de los bienes que dignifican la cosa pública y los encierra a todos. Lo proyecta como uno de los fines más altos de la política, cita a Casiodoro para mencionar las ventajas y frutos que conlleva la paz de los regímenes civiles, de donde se desprende lo mejor para el ser humano en tanto que de la paz y tranquilidad de los regímenes civiles derivan las buenas artes y costumbres. No sólo apunta hacia la suficiencia intelectual de la paz —entendida como base doctrinaria de principios morales y normativos que da coherencia y sentido al orden político y se tiene que construir con la acción humana— también apunta hacia la vía negativa: la discordia. Entonces, de la paz pasa a su contrario: “como los contrarios originan los contrarios, de la discordia contraria a la tranquilidad sobrevendrán al régimen civil o reino cualquiera, resultados e inconvenientes pésimos” (*DP*,I,I,§2). Enseguida señala que esos inconvenientes se pueden observar en el reino itálico y en unas cuantas líneas describe cómo la discordia y la pelea ocasionaron su ruina, cómo se perdió la libertad con el continuo yugo de las tiranías y cómo los autóctonos fueron privados de la vida suficiente y se convirtieron en los más infelices entre los demás que viven civilmente. Después conecta esa degradación política pensada como hecho histórico con su presente. Leamos una parte:

“En estas tinieblas se precipitan los miserables por la discordia y contienda entre ellos, que, como la enfermedad en el viviente, así se manifiesta ser la depravación del régimen civil. De la cual, aunque son muchas las causas originarias y no poco anudadas entre sí las que suelen habitualmente ocurrir de diversos modos, casi todas las describió el eximio entre todos los filósofos en la ciencia civil;”

Obviamente se refiere a Aristóteles pero advierte que no es suficiente para explicar esos tiempos de tinieblas:

“pero hay, sin embargo, fuera de ellas, una singular y muy oculta, que la sufrió y la sufre a la continua el imperio romano, en extremo contagiosa y no menos pronta para introducirse subrepticamente en todas las ciudades y reinos, y a muchos ya intentó con su avidez invadir. Porque esta causa ni Aristóteles ni otro de los filósofos de su tiempo ni anterior pudo ver en su comienzo y en su forma. Pues es y fue ésta **una cierta opinión perversa que habremos de explicar después**, ocasionalmente tomada de un hecho admirable acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior y más allá de las acciones que suelen ejercer las causas en las cosas”(DP, I,I, §3)

Veamos con detalle ambos señalamientos. El punto de partida es un hecho concreto expresado en un juicio de valor: el proceso de depravación del reino itálico. Y en términos formales comienza por dos principios que se contraponen (paz-discordia). Con esto queda definida la posición que le corresponde a la autoridad aristotélica dentro de la obra y al mismo tiempo su límite. Valga la obviedad, Aristóteles abordó con profundidad las causas y principios formales del orden civil pero no conoció el cristianismo ni como religión ni como ideología política y mucho menos como justificación para mantener el poder sacerdotal dentro de la comunidad política. Además, se entiende con ello que la discordia es la ausencia de la razón y voluntad humanas para ordenarse de acuerdo a las necesidades de la comunidad política. Por otro lado, aunque esta parte de la obra es introductoria y por tanto la narración sobre la degradación del régimen civil es breve en términos descriptivos y pobre en términos

históricos, ello no imposibilita que se pueda observar hacia dónde se enfoca: el advenimiento del cristianismo.

Marsilio es cristiano y como tal no niega la circunstancia que rodea la creencia de que Jesús fue enviado por el Señor (*porque no he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado: Jn: 6:38*). Sin embargo, muestra una actitud crítica y negativa hacia la interpretación que se hizo sobre dicho suceso. Es decir, que de ello se haya forjado *una opinión perversa* que diera lugar al poder, al dominio y facultades coactivas del papado y sacerdotes. Y que dicha potestad tenga como fundamento primario “un hecho acaecido después de los tiempos de Aristóteles, realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior” (*DP*, II, §3).

Marsilio apunta hacia una de las contradicciones centrales de la cristiandad: entre el mensaje originario que se sustenta por la fe y la estructuración del poder político como resultado de convertir dicho mensaje en religión positiva, institucionalizada y normalizada según intereses de un grupo específico (papado, obispos y sacerdotes) y por encima del orden civil.

Marsilio critica que de una causa trascendente divinamente objetivada (voluntad de Dios) y manifestada (vida de Jesús) se derive la causa eficiente del régimen eclesiástico o papado a través de una interpretación u *opinión perversa*; y que, además, tal régimen se construya sin la voluntad de los súbditos y se sobreponga al orden civil. En esto, junto con otras razones que veremos más adelante, estriba que se refiere al papado como un poder despótico que ocasiona discordia y depravación del régimen civil. En suma: el hecho de que obispos, sacerdotes o ministros de la Iglesia gozaran de diferente manera y grado de ciertas facultades coercitivas o, en términos bíblicos, de un *cierto poder de atar y desatar*, hasta el papado que se adjudicaba el supremo poder

frente al poder imperial, exigía colocarse en una visión rigurosa y no sacralizada del orden civil como la de Aristóteles. Pero también, por la misma razón, está la necesidad de mostrar desde las bases de la cristiandad cómo se había deformado el mensaje espiritual y cómo se llevó a cabo el proceso de positivación de la religión cristiana con toda su simbología pero desde una vía negativa.

Entonces, la autoridad reconocida a Aristóteles no sólo tiene que ver con que para el Paduano muchos de los principios que dan cuenta de la conformación y degradación del orden civil se hallan en su obra; también para explicar cómo el poder del papado se justificaba deformando los principios aristotélicos y mucho más del cristianismo originario. En este sentido, cuando analiza diferentes cuestiones del orden civil mediante los principios aristotélicos lo que pretende hacer es reconquistar el horizonte del cristianismo originario; y viceversa, cuando interpreta el mensaje originario del cristianismo lo que quiere hacer es recuperar la visión secular de la política clásica. Digámoslo así: frente a los principios clásicos de la política, la interpretación del poder eclesiástico como producto de una supuesta voluntad divina contradice la causa eficiente y la causa final de cualquier régimen civil toda vez que se establece por fuera de la voluntad humana; como interpretación sustentada en la fe contradice la letra de las Sagradas Escrituras.

Después de este rodeo podemos decir que el horizonte mundanal en el que brotan las ideas políticas de Marsilio alumbrado por la autoridad aristotélica no está cerrado a la dimensión divina pues su función causal es reconocida abiertamente. Se encamina, más bien, hacia las relaciones causales puramente humanas, hacia elementos cuantitativos y cualitativos que expliquen el funcionamiento de la autoridad, del régimen político; pero, reitero, no como consecuencia de una inexorable voluntad divina como sí de la acción racional para instaurarlo. De lo que se trata, entonces, no es negar

la autoridad papal simplemente para colocarse del lado imperial sino rescatar, como primer paso, los principios demostrados concernientes al orden civil y en función de ellos tratar al poder eclesiástico bajo esas mismas coordenadas, o sea, como un hecho producido por ciertas voluntades particulares. La autoridad de la Iglesia no como consecuencia de una ineludible voluntad divina; sí como una acción racional e incluso tiránica para instaurarlo. Lo que sigue de ello, como segundo paso, es demostrar que no hay razones para sostener que el régimen político-eclesiástico se corresponde a los rectos y por tanto su cualidad es la tiranía o despotismo.

Independientemente de la forma que adopte el régimen (civil o eclesiástico), de los términos cuantitativos y cualitativos que lo definan, y más allá de las leyes que se adjudique —pues las leyes están separadas de los principios que definen al régimen político— lo cierto es que para hablar del origen de la autoridad bajo la forma de régimen político y desde el realismo aristotélico es necesario tomar como causa eficiente y causa final la naturaleza política del ser humano y no un principio ajeno a esa naturaleza.

Esto viene a cuenta porque lo que Marsilio trata de mostrar es cómo se introdujo un *elemento extraño* al régimen civil: el poder político-espiritual eclesiástico. Elemento o principio ausente de la concepción aristotélica pero fundacional de la concepción cristiana. Y es aquí, donde podemos decir que Marsilio está con Aristóteles pero también marca distancia con él y con la teología dominante de su época.

Del análisis de los gobiernos monárquicos que ya señalamos, Marsilio deduce como condición necesaria que se establecen *conforme a la voluntad de los súbditos o sin su voluntad* y bajo esta disyuntiva se imprime la cualidad de los mismos. Habrá que decir que no todos los regímenes que se establecen sin la voluntad de los súbditos son desviados o tiránicos, o sea, hay especificidades que se deben tomar en cuenta para

adjetivarlos. Sin embargo, no es esto lo que le interesa en su análisis sobre la monarquía sino la forma en que se constituye como gobierno justo o recto. En rigor, esta cualidad no puede desplegarse más que en la actividad política y virtudes cívicas, en que se constituya por elección, con el consentimiento racional de los súbditos. Por el contrario, la ausencia de la elección, del consentimiento de los súbditos en la institución del régimen se halla más próxima a tiranía. Como modo de institución, la elección es parte de los gobiernos rectos mientras que las formas de institución de los viciados son, dice Marsilio, el fraude, la violencia o ambas cosas.

Llegados a este punto no importa tanto el aspecto cuantitativo, si es gobierno de uno (monarquía), algunos (aristocracia) o muchos (república) sino que, como acto fundacional se erija sobre la voluntad de los gobernados. Así, los gobiernos electivos gobiernan a súbditos voluntarios y los gobiernos no electivos a súbditos menos voluntarios. Del mismo modo, los primeros gobiernan con mayor conformidad de los súbditos y se rigen con leyes más políticas y acordes al bien común; los segundos los rigen con leyes menos políticas y poco atentas al bien común:

“Participa cada uno de estos modos de monarquía regia cuanto más se relaciona con sus súbditos voluntarios y según ley dirigida al provecho común de los súbditos; y tanto más sabe a tiranía cuanto más se aparta de eso, a saber del consentimiento de los súbditos y de la ley instituida para el provecho común de los mismo”(DP,I, IX, §6).

Por otra parte, al entender la elección como el modo más ventajoso para la creación del régimen y la organización de las partes de la ciudad, Marsilio fortalece la idea de que la política es un asunto estrictamente humano, un artificio, producto de la experiencia y la razón humanas. Así, puede considerarse que el análisis sobre el origen de los regímenes es el punto de partida del paulatino proceso de secularización del pensamiento político que florece con su obra. Para dar lugar a esto último, Marsilio plantea algunas preguntas sobre las causas del régimen.

Decíamos que en el análisis sobre la conformación de los regímenes deja de lado aquellos que se habían instaurado por una supuesta voluntad divina y se concentra en la cualidad de los formados por decisión humana (conforme a la voluntad de los súbditos o sin su voluntad). En este sentido, Marsilio pregunta ¿cuál de las formas de los rectos es la mejor? ¿La monarquía de la aristocracia o república? Y dentro de las monarquías, ¿la electiva o la no electiva? Y entre las electivas, ¿aquella que se instituye con plena sucesión hereditaria o sin tal sucesión? De aquí se sigue una consideración importante. Marsilio no piensa que la elección sea un acto infalible aunque sí el modo más conveniente para instituir el régimen. Sin embargo, advierte que antes de preguntar cuál de los monarcas entre el electivo o el hereditario es el mejor para la ciudad o el reino, hay que partir del hecho de que no existe homogeneidad en la instauración de los regímenes porque la disposición de las gentes no es la misma de una época a otra, o entre las mismas regiones. Es decir, las condiciones, las costumbres y modos de vida son tan diversos que no siempre se instaura el mejor régimen. “En todo caso —dice Marsilio— si la multitud no está dispuesta a tolerar la mejor forma de gobierno, habrá que llevarla a experimentar la más adecuada a ella entre las templadas” (*DP*, I, IX, §10). El Paduano afirma que los que preguntan cuál de los monarcas es mejor (electivo o hereditario) *no llevan buen camino en su pregunta*. Seguido de ello dice que es conveniente que se pregunten primero qué monarca es mejor, el electivo o el no electivo. Y si es el electivo, el que se establece con sucesión hereditaria o sin ella. De aquí concluye lo siguiente: “Porque si el monarca no elegido siempre transmite el poder al heredero, el elegido no siempre, sino sólo cuando se le constituye en gobierno con pleno derecho de sucesión” (*DP*, I, IX, §11).

Lo que pone de manifiesto no es, como ya se dijo, una apología del monarquismo y tampoco la sucesión del poder sin más. Se trata de combatir ciertos

rasgos autoritarios o la arbitrariedad que subyacen la conformación del régimen hereditario o, mejor aún, la personalización del régimen. En cambio, del otro modo, lo que plantea es la discusión sobre la conformación del régimen (sea hereditario o no) pero de acuerdo a lo que podría ser una prefiguración de lo que hoy se denomina estado de derecho.

Derivado de lo anterior, la elección es entendida como causa motora o ejecutora (principio de movimiento) cuyo aspecto esencial es la instauración del régimen político. Así, la elección en sentido político refiere al modo en que se origina la autoridad manifestada en un régimen o gobierno y, por consiguiente, del ámbito legislativo que rige las otras partes de la ciudad. La elección, entonces, no es un fin sino el medio para instaurar la causa eficiente de la ciudad: el legislador humano. Un mecanismo de legitimidad del poder mediante el cual se apunta hacia el bien común; y, por otro lado, una especie de freno a los poderes de facto (civiles y eclesiásticos) que históricamente se han erigido aludiendo razones no emanadas por el conjunto ciudadano. Bajo estos términos, para que pueda hablarse de legitimidad en la autoridad la elección *únicamente* debe y puede provenir del conjunto ciudadano o su parte prevalente. Aun aceptando la monarquía hereditaria, esta debe establecerse con el acuerdo y consentimiento del conjunto ciudadano y no imponerse por mera costumbre o tradición y mucho menos con razones derivadas por encima del orden civil (como la causa suprema) y que están más allá *de la posibilidad de la naturaleza inferior*. Marsilio, en suma, defiende la idea de que el régimen debe establecerse de acuerdo a la voluntad de los miembros de la comunidad política y la ley lo cual, repito, significa que se rige por leyes más políticas, atentas al bien común.

Finalmente, bajo una realidad en que la elección para el trono imperial se llevaba a cabo en círculos pequeños (reyes, príncipes, duques), frente a las teorías que defendían

el régimen hereditario sin considerar la voluntad de los gobernados e incluso aquellas que se desprendían de la “Teoría de las espadas”, Marsilio radicaliza el aspecto cuantitativo y cualitativo de la elección al defender la idea de que el gobierno debe ser elegido y estar en manos del cuerpo de ciudadanos y que debe actuar con estricto apego a la voluntad de los gobernados. Este modo de instaurar la autoridad resulta contrario al fraude o violencia que entrañan los regímenes desviados.

3.2 LA COMUNIDAD POLÍTICA COMO FUNDAMENTO DEL ORDEN CIVIL: LA ELECCIÓN

No está de más insistir que Marsilio examina los conceptos políticos aristotélicos desde una perspectiva secular y, por ende, se aleja de la mentalidad como del lenguaje analógico-religioso que impregnaba los tratados políticos de la época. La distancia se hace más evidente con el manejo de las fuentes porque en cuestiones como la elección o el origen de la autoridad civil no hay citas ni referencias de las autoridades del cristianismo (si acaso una), solamente de Aristóteles.

En cuanto el tema de la elección lo que Marsilio trata de superar son las nociones que la reducen a un problema entre grupos de poder por la coronación y que justifican que sean ellos mismos (papado, emperador, reyes, obispos) quienes tienen el derecho de decidir quién y cómo se debe instituir la suprema autoridad. También, derivado de lo anterior, rechaza la idea providencialista de que con la elección se elige la persona o régimen destinado a cumplir la voluntad divina, lo cual termina por sacralizar e imponer figuras de autoridad al pueblo. En pocas palabras, Marsilio no acepta la imposición al pueblo de poderes arbitrarios, sean civiles o eclesiásticos, ni tampoco la justificación teológica y dualista del poder que formaba parte del imaginario forjado desde el cesaropapismo. Entonces, no es sólo el problema de la representación y constitución del orden político a partir de un horizonte divino lo que critica, también la

poca o nula participación del pueblo en el ordenamiento político, que las decisiones fundamentales se dictaran verticalmente e impusieran por la fuerza e ideología religiosa. Es en este sentido que la teoría clásica aristotélica queda situada en el centro de su reflexión, en la medida de que argumenta a favor de una concepción dinámica del conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*). Es decir, la idea de que el régimen lo constituyen los ciudadanos coincide en el plano teórico con el concepto *politeia* que se halla en la obra de Aristóteles.

Llegados a este punto, es importante señalar algunos significados del término *politeia*. Así como *polis*, la polisemia de *politeia* plantea diversos problemas: *politeia* designa ya sea distributivamente a “la participación de los ciudadanos en el conjunto de la ciudad, es decir, la ‘ciudadanía’, ya sea colectivamente la organización de los ciudadanos en un todo, por lo tanto la ‘constitución’ o ‘régimen’.” También refiere a “la organización objetiva de las funciones de gobierno y de administración, la manera en que el poder de la *polis* es asegurado colectivamente” (Wolff, 2018:1179). O, en este mismo sentido, *politeia* como régimen político es lo que da forma y orden a la *polis* (Santa Cruz / Crespo, 2005:37) lo cual conlleva el problema de la clasificación cuantitativa que señalamos. Ahora bien, decíamos que para Aristóteles *politeia* como régimen político guarda sinonimia con *politeuma* (gobierno) y en este sentido refiere al poder soberano de la *polis*. Pero, no obstante, esto no es suficientemente claro como para dar cuenta del concepto *politeia* porque en el desarrollo cuantitativo de los gobiernos rectos apunta que “cuando la masa gobierna la ciudad mirando al interés común se la llama con el nombre común a todos los regímenes políticos, *politeia* [república]” (Política, III, 1252a 35-40). Por su parte, Wolff apunta que no es sólo *politeia* como república, también como *La constitución* o la “Colección de las *politeiai*” reunidas por Aristóteles y de la cual sólo nos legó la de Atenas. De aquí se sigue la

pregunta de si *politeia* significa ‘república’ o ‘régimen constitucional’. Para Wolff, y estoy de acuerdo, es inadecuado hacer una traducción puntual y funcionalista del término. Más bien, dice, hay que tomar en cuenta que *politeia* “se funda en un proyecto global de vida común que incluye programas de educación, organización del trabajo, del ocio, las reglas morales, etcétera”. A todo ello podemos añadir que *politeia* implica hablar de las virtudes de la ciudadanía y de sus vínculos con el régimen, o sea, el derecho íntegro de participar en la administración de la *polis*, en las instituciones y en la implementación de las leyes.

La interpretación que elabora Bayona puede ayudar a precisar lo anterior. “El término más general con el que Marsilio se refiere a la comunidad organizada es *politia*, la traducción latina que Grossetestes y Moerbeke hacen de *politeia* aristotélica. Y en este sentido *politia* es definida como algo común a todos los géneros o forma de gobierno o régimen, lo cual coincide con el significado de comunidad política en general” (Bayona, 2007, 89). Bayona también apunta otro sentido que Marsilio designa: “la especie de gobierno bien regulado, en el que todo ciudadano participa de algún modo en el gobierno o en el consejo según sea su grado, riqueza y condición, con vistas al bien común y según sea la voluntad o el consenso de los ciudadanos” (*DP*, I, VIII, §3). Bayona afirma que este significado apunta hacia “una forma concreta de constitución política, preferible a otras formas de gobierno”.

Sobre el término *respublica* además de significar la forma histórica de la república romana, subraya una doble acepción: “genérica, cualquier forma política; y específica, la forma de república.” Y añade que Marsilio emplea en una misma frase *politia* y *respublica*, en la cual “*respublica* alude a un régimen concreto de gobierno y *politia* significa la comunidad política en cuanto ámbito social ordenado por leyes”. Desde luego, no se trata de nomenclaturas sencillas de manejar. No sólo por las

dificultades propias de la época al traducir términos del griego al latín o porque cada uno tiene un campo semántico extenso sino, precisamente, porque la traducción implica dar sentido y coherencia a los términos bajo la doble dimensión (divina y mundana) que envuelve el contexto político-social del Medioevo. Expresiones como *regimen civilis*, *civilitas*, *civilis*, *communitas*, *societas civilis*, ejemplifican cómo la polisemia de los términos aristotélicos (*polis*, *politeia*) está presente en la obra marsiliana pero no de forma absoluta. Si bien ello posibilita reconquistar la dimensión clásica de la política al margen de argumentos político-teológicos, también establece límites a la influencia aristotélica toda vez que se halla bajo la dimensión de la cristiandad. No se trata, pues, de una simple traducción y asimilación de los términos aristotélicos sino de la forma en que posibilitan asentar las bases del orden político desde una perspectiva secular.

El sentido que nos interesa resaltar del término *politeia* en la obra de Marsilio es el cuantitativo y dinámico que confiere a la idea de ciudadanía o, más aún, el rol del conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*) en la conformación del régimen político. Al identificarlo como agente activo, causa motora del ámbito político, Marsilio sostiene la idea de que es el conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente quien debe instituir el régimen de acuerdo a sus necesidades y bien común. Sin embargo, aunque se trata de un planteamiento con aromas republicanos y, como tal, apunta hacia la reivindicación de la ciudadanía en los asuntos fundamentales no debe tomarse en términos absolutos. Si bien corresponde a la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente elegir el tipo de gobierno que requiere, no así en temas como la promulgación de la constitución y las leyes. Más adelante se profundizará en esto último, por lo pronto hay que decir, toda proporción guardada, que Marsilio estaría de acuerdo con la tradición republicana que se forja bajo las ideas de Platón, Aristóteles, Averroes, Tomás de Aquino, Maquiavelo y otros más, en la cual se insiste en que la

promulgación de la constitución y las leyes es conveniente que lo realice un hombre, porque es más fácil que uno ordene a muchos (generalmente se piensa en la figura del sabio por oposición a los menos instruidos); pero, en asuntos como su aprobación o reprobación, añadir o quitar, es conveniente que se realice en asamblea de todos los ciudadanos reunidos. Cabe señalar que su indagación no responde a un proyecto constitucional donde se establecen leyes para guiar el comportamiento de la comunidad política, sino que es un análisis sustancial con el que pretende resolver el problema de la doble autoridad y, derivado de ello, la legitimidad en el ejercicio del poder.

Entonces, para Marsilio, tanto en el hacer como en el discernir, la multitud, la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, debe imponerse en las cosas de mayor importancia en la política porque “es más grande, y por ello su juicio más seguro, que el juicio de alguna de las partes” (DP,I, XIII, §4). Pero además porque en la asamblea es posible que los menos versados en asuntos políticos se perfeccionen y se pueda salvaguardar el interés de toda la multitud de los ciudadanos.

El énfasis en el conjunto de los ciudadanos también se justifica con otra idea aristotélica —retomada por pensadores desde Averroes hasta Tomás de Aquino— de que los ciudadanos no pueden perfeccionarse de manera individual sino que sólo es posible en el marco de la sociedad. Aunque esta idea corresponde al tema de las virtudes es posible traducirla bajo un principio formal —*el todo es mayor que la parte*— y también como un principio constitutivo del orden político, o bien, como atributo inherente de la sociabilidad.

De aquí se sigue que la elección, como resultado de la asamblea, pueda ser entendida como el acto racional por excelencia que responde a la necesidad de darse una autoridad. La posibilidad que tienen los ciudadanos de participar en las funciones deliberativas de la ciudad a través del mismo régimen. Es decir, Marsilio no sólo piensa

en el conjunto de los ciudadanos como causa motora o ejecutora del régimen, también como autoridad legislativa y, como tal, fuente de los derechos y obligaciones de los miembros de cada una de las partes de la ciudad. Como causa motora, involucra el confluir de las voluntades humanas, los conocimientos y deseos de cada uno o todos juntos. Y en acto, determina la forma del régimen político. El origen de la autoridad civil, por consiguiente, emana de un principio de mayoría, popular o democrático dirá Strauss, con lo cual se posibilita la impersonalidad del régimen y procura la legitimidad en el ejercicio del poder.

La elección, vista desde este ángulo, no puede ser interpretada como un simple asunto de decisión sino que implica un desplazamiento del modelo de los gobernantes divinos por un modelo de gobierno racional, humano y emanado de la deliberación entre los ciudadanos. Desde luego, Marsilio no piensa que la elección sea un acto infalible o que sea suficiente como para conformar un régimen recto y constituir la autoridad civil.

3.3 EL PUEBLO (*UNIVERSITAS CIVIUM*) COMO CAUSA EFICIENTE DE LA AUTORIDAD POLÍTICA.

Lo que advertimos en los dos puntos de vista que Marsilio muestra sobre el conjunto de los ciudadanos —como causa eficiente y causa motora— no es sólo el sentido dinámico y secular que se halla en la ciencia política aristotélica, sino también un primer movimiento para desplazar al antiguo culto hacia el gobernante derivado de una supuesta voluntad divina. En efecto, la posibilidad que tienen los ciudadanos de participar en las funciones deliberativas de la ciudad a través del mismo régimen que erigieron; el confluir de las voluntades humanas, los conocimientos y deseos de cada uno o todos juntos expresados bajo la forma de asamblea, son nociones con las que Marsilio reivindica el dinamismo que conlleva el término aristotélico *politeia* —bajo el sentido de *universitas civium* en la conformación del régimen político de acuerdo a sus necesidades y bien común— pero también logra trascender imaginarios forjados por las

teorías de las dos espadas (coexistencia y unidad de los dos poderes, Iglesia-Estado) y nociones que divinizaban la figura del emperador o cesaropapismo. La recuperación del sentido secular del pensamiento político aristotélico, por tanto, no sólo asienta las bases para la crítica al poder político-espiritual eclesiástico, también conlleva una buena dosis de desmitificación del ámbito político que alcanza la figura tradicional del emperador.

Esto último requiere una precisión. Se ha dicho que en la coyuntura política, en la querrela por el *dominium mundi* entre el papa Juan XXII y Luis IV de Baviera, la apuesta de Marsilio fue por el lado imperial, que marchó en las filas de los gibelinos para coronarlo en Italia e incluso le dedicó el *DP*. Es decir, podría parecer que ideológicamente comulga con el imperialismo sin embargo no se sigue de ello que sea un apologista del imperialismo así sin más. Ciertamente, su teoría abona argumentos para la justificación de la figura imperial sobre la eclesiástica pero, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, la verdadera finalidad para Marsilio no sólo era cerrar el paso a un poder considerado ilegítimo, sino también asentar las bases teóricas para fortalecer la praxis y poder del príncipe secular. Marsilio, pues, no justifica el dominio secular del emperador omitiendo el papel activo del conjunto de los ciudadanos —de la decisión y elección racional— y mucho menos echando mano de la economía divina. Entonces, el desplazamiento de la figura divinizada del gobernante, como instrumento de la voluntad divina, se inicia cuando restituye la figura del legislador humano. Pero, ¿qué se entiende por legislador humano bajo la órbita marsiliana?

El *legislador humano* es un concepto mediante el cual Marsilio anuda los hilos que extrae de la *Política* aristotélica e identifica con la totalidad de los ciudadanos o, mejor dicho, el pueblo (*universitas civium*): “El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general

de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal”(DP, I, XII, §3). Ya sea para dar leyes, corregir al gobierno o establecer cualquier disposición hacia el bien común, la figura del legislador humano —*universitas civium*— aparece como la fuente originaria del poder civil, de la autoridad.

Lo que podemos advertir con estos primeros señalamientos es, por un lado, una franca oposición hacia la añeja y arraigada costumbre en el imaginario medieval de heredar el poder; como también hacia las tradiciones que divinizaban la figura del legislador y convertían al pueblo en sujeto pasivo de la política. Y, por otro lado, emerge la idea del pueblo (*universitas civium*) como principio activo, la causa motora que posibilita y articula la *civitas*. La base del Estado que crea la ley y, con ella, la comunidad política o *civitas*. “La autoridad absolutamente primera, continua Marsilio, de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquél del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad” (DP, I, XII, §5).

Por su parte, Bayona indica que la expresión pueblo o *universitas civium* es empleada por Marsilio para definir al legislador y, a su vez, muestra una conexión entre el *Defensor de la paz* y *El defensor menor* que reitera lo anterior y, al mismo tiempo, amplía el sentido secular de la política en dos sentidos: “para aludir al carácter humano de la autoridad legislativa y para identificar la colectividad humana que legisla con la colectividad que tiene que someterse a la ley” (Bayona, 2007, 105). Resulta así que Marsilio no se apoya de la economía divina para vincular el tema de la ley y la autoridad que ella posibilita.

Sólo el acuerdo racional del pueblo en asamblea permite articular y hacer funcionar a todas y cada una de las partes de la comunidad política. E incluso, hay que hacer notar que cuando se refiere a la parte prevalente (*valentior pars*), que acompaña al término conjunto de los ciudadanos, lo hace para señalar que esa parte representa en su totalidad al pueblo o *universitas civium* y se erige como legislador.

Con base en lo anterior, nuestra interpretación sobre el legislador humano que se halla en ambas obras se puede observar de tres maneras: 1) en relación a dictar el derecho (*dicere ius*) o la ley humana, civil; 2) en torno al supremo legislador humano y la idea del Concilio General; 3) para distinguir y diferenciar la ley divina de la ley humana y, en particular, que la ley divina no puede ser revocada en tanto que es un precepto inmediato de Dios o de Cristo como causa eficiente e inmediata. Por lo pronto, dejamos de lado el 1 y 3 para ahondar un poco más en la idea del legislador humano.

En el capítulo XI del *Dm*, Marsilio aborda el tema del primado de la Iglesia de Roma sobre las demás iglesias. Y dice que ello se explicaría por la tradición, o por una constitución del Concilio General de los fieles cristianos o por la voluntad del supremo legislador humano. Más adelante señala que si la Iglesia universal se pronunciara sobre materias concernientes al ritual eclesiástico o la tranquila convivencia y al estado entre los hombres, y que si tales asuntos fueran establecidos por el Concilio General, entonces deberían ser observadas por los fieles (nótese que no dice obligación). Y finalmente, señala que los fieles no están obligados, como necesario para la salvación eterna, a creer que son verdaderas y por medio del Concilio también se pueden revocar. “Y por ello — termina Marsilio— hemos dicho que tal primado se concede al obispo Romano o la Iglesia Romana, más bien por medio del legislador humano, el fiel supremo, y ya ha sido concedido de hecho y de derecho, como muestran reconocidos escritos humanos”. Lo que nos interesa subrayar aquí es el paralelismo que guarda el Concilio General de

los fieles cristianos con la idea de *universitas civium* a través de una de sus tantas formas ejecutoras. Primero, la reivindicación del Concilio aparece en contraposición a la verticalidad que caracteriza la estructura interna de la Iglesia. Es decir, Marsilio en la segunda parte del *DP* niega que el papa sea la cabeza *per se* de la Iglesia y apela al *Corpus Christi mysticum* como fundamento del orden religioso en tanto que lo es de la propia Iglesia. Asimismo, la idea de *universitas civium* aparece en contraposición a la verticalidad del orden político impuesto por reyes y emperadores divinizados. Segundo, en uno y otro caso, tanto el Papa como el gobernante civil, se deben a la totalidad (*Corpus Christi mysticum* y *universitas civium* respectivamente), son representantes de la voluntad que se expresa de ella y no de una supuesta voluntad divina y mucho menos particular. En esta dirección, toda acción de la Iglesia debe estar en sintonía con lo que establezca el Concilio General; y todo aquello que refiera al legislador civil debe ser producto del pueblo o *universitas civium*. Entonces, para Marsilio, el Papa, los obispos y los sacerdotes, así como el Emperador y los reyes, son representantes de lo humano (religioso y civil) y, por tanto, el origen de su autoridad no es divino sino producto de un acto de transferencia: “y, si este pueblo ha transferido a su príncipe la autoridad de legislar, debemos decir también que su príncipe tiene este poder, porque su autoridad o poder de legislar debe durar y es probable que dure mientras no le sea retirada...” Más adelante ofrecemos algunas razones para precisar las ideas conciliares de Marsilio. Por lo pronto, basta con reiterar que tanto la autoridad del príncipe de los cristianos como del secular, se debe al principio de mayoría que guarda el concilio y el pueblo respectivamente.

Decíamos que al identificar la totalidad de los ciudadanos con la idea del legislador humano, Marsilio define al pueblo (*universitas civium*) como causa eficiente primera y propia del régimen político. Pero además, con la integración de los aspectos

cualitativos y cuantitativos del régimen Marsilio muestra una dimensión dual del poder que, como tal, puede entenderse como fundamento del orden político. Lo que salta a la vista es el lugar desde donde emana el poder político. El pueblo, el conjunto de los ciudadanos, no es una simple categoría referencial, sino esencia y fundamento del poder político. Sin afán de “modernizar” o torcer el pensamiento de Marsilio, me parece que la idea del pueblo (*universitas civium*) como causa del régimen político se puede leer bajo ciertas categorías que maneja Enrique Dussel en sus tesis de política y, en particular, lo que denomina el paso de la *potentia* a la *potestas*.

Sin entrar en detalles sobre otras categorías que dan cuenta del campo político —p.ej. voluntad de vivir, el consenso racional, la factibilidad del poder—, lo que queremos subrayar aquí es lo que significan: la comunidad política como sede originaria del poder (*potentia*) y la institucionalización de dicho poder (*potestas*). De acuerdo con esto, *potentia* es el ser-in-determinado (*Sein*) en sí. Es el poder originario, el fundamento de la comunidad política. Es indeterminado (todavía no-algo) porque no tiene existencia real ni empíricamente. *Potestas* refiere al ente determinado (*Da-sein*), la institucionalización del poder o ejercicio delegado del poder en manos de representantes (régimen). Además, dice Dussel que el poder de la comunidad política como *potentia* no es un momento empírico inicial en el tiempo, sino un momento fundamental que permanece siempre en acto por *debajo* de las instituciones y acciones (debajo de la *potestas*). Que la *potentia* sea el poder *en- sí* y la *potestas* el poder fuera *de sí*, no sólo anuncia la posibilidad de la comunidad política de darse una autoridad, también fija la relación entre la comunidad política y sus representantes (ya sea como poder fetichizado o bien como poder obedencial). De aquí se puede concluir lo siguiente: “el proceso de pasaje de un momento fundamental (*potentia*) a su constitución como poder organizado (*potestas*), comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder

instituyente (todavía no instituido, como sugiere C. Castoriadis) (Dussel, 2006: 29-32). Ahora bien, estos dos principios se pueden establecer dentro del esquema marsiliano porque tanto los aspectos cualitativos como cuantitativos que conforman la autoridad política expresada en un régimen proceden del mismo pueblo (*universitas civium*) mediante su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general. Que sea electivo o hereditario, de facto o por elección, que sea recto en cualquiera de sus formas, se establece de acuerdo a la voluntad del pueblo: desde erigirse, mantenerlo y enderezarlo. Una vez más, el punto de partida es la posibilidad que tiene la comunidad política (*potentia*) de darse una autoridad y establecer leyes según sus propias necesidades. De manera que la autoridad temporal (*potestas*) emerge inmanentemente del conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*) y al mismo tiempo se excluyen aspectos trascendentes para su conformación como son los del orden divino.

Esta perspectiva, enmarcada en el horizonte dual de la cristiandad, implica un sentido diferente del orden político, de lo mundano. Si bajo el esquema agustino el orden político (la ciudad de los hombres) es reducido a un terreno baldío y estéril, dominado y fundado por el mal para proyectar sobre ello la ciudad divina (Herrera: 82-88); y con el sistema tomista florece ese terreno toda vez que la labor humana (p.ej. gobernar y establecer leyes) está encaminada hacia la idea absoluta de Dios (Ley Divina); con el esquema marsiliano se expande el mismo terreno en la propia labor humana de darse una autoridad sin que ésta se subordine a una supuesta voluntad divina. Es decir, con una clara diferenciación entre el mundo celestial y el mundo humano, sin subsumir éste a aquél, Marsilio comparte con la tradición el modelo estructural de la cristiandad, a ello se adhiere y a ello responde; pero se separa de esa misma tradición en la manera en que justifica el origen de la autoridad civil, en que

argumenta a favor de la *auctoritas* y dinamismo inherentes al conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*).

La “independencia” del orden político con respecto al intervencionismo eclesiástico en la política y en materia legislativa que plantea Marsilio, así como del control de los sacerdotes sobre la espiritualidad de los ciudadanos para su propio beneficio, no sólo significa reconocer al conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*) como fuente del poder soberano (*politeia*) y única sede del poder legítimo (*potentia*); también encara uno de los mayores problemas de toda la Edad Media: la lucha por el poder supremo entre el imperio y la iglesia. Y, desde luego, como güelfo que era, Marsilio se suma a las filas de los defensores de la independencia imperial con respecto a la Iglesia. En suma, el desplazamiento de las figuras de autoridad —impuestas por tradición o linaje, de facto o elección de particulares o por una supuesta voluntad divina— mediante la figura del legislador humano, bien puede considerarse como una reacción de Marsilio contra el imperialismo papal, contra las concepciones dualistas del poder tan características del Medioevo que polarizaron el campo de la política y, por tanto, una apología de la unidad del gobierno, la idea de que sobre el orden político sólo debe existir un poder único.

Para fortalecer lo anterior quizá sea oportuno establecer un paralelismo entre el aristotelismo de Tomás de Aquino y Marsilio de Padua bajo el tema de la monarquía. No es que Marsilio tenga en la mira al Aquinate, de hecho casi ni lo menciona. Más bien, lo queremos señalar porque la visión tomista sobre la monarquía es justamente la contraria de la que sostiene el Paduano. Entonces, ciertamente el pensamiento de ambos va dirigido hacia la unión del todo social sin aniquilar las partes. Detrás de esto subyace la famosa sentencia aristotélica que afirma que “el todo es anterior a la parte y la parte tiene una naturaleza que la lleva al todo”. Así como las ciudades, las aldeas y las

comunidades eran absorbidas por los grandes reinos o, dentro del desarrollo del Derecho, el *iura propria* por el *Ius commune*, pues de acuerdo con aquella noción las cosas menores son ordenadas de acuerdo a una superior, así el ejercicio del poder del monarca. Bajo esta lógica se justifica el dominio señorial y de los reinados. Ahora bien, en *De regno*, escrito para explicar al presunto rey de Chipre los fundamentos de la monarquía, Tomás de Aquino aborda el papel del monarca, los problemas que tiene que afrontar y por qué su actuar debe someterse a los designios de Dios, o sea, las Sagradas Escrituras. A primera vista, parece que ello es la exaltación del poder temporal del rey, empero, hacia el final del mismo opúsculo sobrepone el poder sacerdotal al poder temporal; dice siguiendo a Jeremías:

Reinará como rey, y será sabio; por eso de él se deriva el sacerdote real. Y, lo que es más, todos los fieles en Cristo, en cuanto miembros suyos, son llamados reyes y sacerdotes. Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos. Así pues, como ya se afirmó, aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección del imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin” (Tomás de Aquino, 1985, Libro II, cap. 3, 46).

Precisamente esta visión tan extrema será criticada por el propio Marsilio porque es una justificación del sistema teocrático. Es, en pocas palabras, la apoteosis de la Iglesia, del papado, con lo que el poder temporal (emperador, reyes, pueblo) termina subordinado a ella. Bajo la órbita marsiliana lo que se puede criticar de esta postura es, por un lado, que se delega el poder político y facultades coactivas a una institución que supuestamente es sólo responsable de la espiritualidad humana. Y, por otro lado, que dicho poder no sea producto del pueblo, la decisión y elección racional de la *universitas civium*, o sea, que sea ilegítimo, de facto. Al respecto, quisiera dejar esta pregunta al aire: ¿será fortuito que el mismo papa (Juan XXII) que condenó y persiguió a Marsilio tras saberse su autoría del *Defensor pacis* sea el mismo que canonizó a Tomás de Aquino?

El contraste entre ambos es evidente. Tomás de Aquino tiene una visión teísta-metafísica de la política y mezcla argumentos teológicos con los políticos no sólo para dar un sentido lógico a la noción del derecho natural que se halla anudada con la idea de Dios, sino también para sostener la idea del origen divino de la autoridad civil. En el caso de los reyes, por ejemplo, dice que quedan sujetos a la voluntad de Dios pues en principio su potestad, por derecho divino y natural, viene del mismo Dios. Y de ahí que la “felicidad celestial” sea el fin último que toda acción civil y política deban alcanzar. Marsilio, por su parte, no deduce lógicamente la autoridad civil de la suprema autoridad divina. Se erige por la acción política del pueblo o *universitas civium*. Es producto de la razón y necesidad de ordenar lo civil de acuerdo al bien común de todos y cada uno de los miembros de la comunidad política.

El desplazamiento de las figuras de autoridad (ya sea por tradición o linaje, de facto o elección de particulares o por una delegación divina) mediante la noción del legislador humano, es impulsado también por la desmitificación de la ley civil. La ley civil, con Marsilio, no es causa primera y principalísima de toda autoridad y poder legítimos. No es, tampoco, derivación lógica de la ley divina. Diferenciada, más no contrapuesta de la ley divina, la ley civil es creación humana; producto de la razón y la experiencia. Un artificio, causa externa de la comunidad política mediante la cual se puede o no asegurar el ordenamiento del cuerpo social y posibilitar en la medida de lo posible la legitimidad de la autoridad civil y ejercicio del poder.

Como veremos a continuación, gracias a ello se logra dar un fundamento secular a la ley y la comunidad política, con lo cual se trasciende el marco teórico hegemónico medieval. Así pues, de la figura del legislador humano o totalidad de ciudadanos, como causa eficiente del gobierno, se deriva la autoridad de gobernar. Luego, el gobernante (entiéndase cualquier forma de régimen) como causa ejecutora, debe su autoridad a la

totalidad de los ciudadanos que lo erigió y, a su vez, la ejecución de la ley (sancionar o premiar). Aunque la ejecución de la ley es exclusiva de él, no lo es de su propia voluntad como tampoco de una voluntad divina. Con Bayona se puede decir que tales nociones implican el fin de la subordinación, del servilismo de la política a la religión y derecho canónico. Y se perfila una justificación del orden político que se opone manifiestamente a la autoridad universal y por consiguiente temporal del Pontífice Romano. Por primera vez, dice Bayona en relación a Marsilio, “un autor cristiano sostiene que el poder no es sagrado.” (Bayona, Op cit, 2007).

3. 4 UN ÚNICO PODER.

La tesis marsiliana de un único poder guarda diversos sentidos. Es el punto focal de su teología política y, por tanto, está en correlación con otros problemas como son los del origen de la autoridad civil junto con las leyes; la justicia, los modos de ser del legislador y súbditos; la paz y las contiendas políticas; el desarrollo de la espiritualidad humana a través de la religión y los límites del sacerdocio, etc. Por otra parte, la tesis marsiliana de un único poder se apoya del realismo, el funcionalismo y formalismo del pensamiento aristotélico con implicaciones no menores para la concepción imperialista papal. Y finalmente, la tesis marsiliana de un único poder responde de manera puntual al contexto en el que surge —las controversias entre Juan XXII y Luis de Baviera— y alcanza un alto nivel de radicalidad por lo que refiere a la desmitificación de cualquier figura en la que recaiga la autoridad, ya sea civil como espiritual, y, por consiguiente, el proceso de secularización de la política.

Pero, entre tanto, ¿qué quiere decir *un único poder*? Marsilio no se dirige hacia el régimen encarnado en una persona como podría ser el rey o el tirano. Un único poder significa una sola autoridad para la comunidad política. Marsilio se refiere a un poder numéricamente *uno* ya sea ejercido por un hombre, por algunos o muchos. Un *único*

poder se refiere a la acción misma del régimen, al oficio de gobernar. Esto es: *dictar* sentencias y preceptos emanados de la común decisión y consenso según las leyes establecidas por el conjunto de los ciudadanos. “Si hubiera muchos poderes en la ciudad o en el reino y no estuvieran reducidos o subordinados a uno supremo fallaría el juicio, el precepto y la ejecución de lo conveniente y justo [...] y de estas cosas, por la impunidad de las injusticias, vendría la lucha entre los hombres y la disolución y ruina de la ciudad” (DP, I, XVII, §3). En suma, al referirse a un único poder, Marsilio subraya la necesidad de que sólo exista una sola autoridad. Una autoridad *delegada* por la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente. Una autoridad que, como *potestas*, no descienda de un orden divino y trascendente, sino que surja desde la comunidad política (*potentia*).

Hablar de ‘poder supremo’ es referirse al dictamen de juicios y preceptos sobre lo conveniente y lo inconveniente, de lo justo y lo injusto; no a una tiranía. Con la idea del poder supremo, *un único poder*, se establece una relación inexorable tanto con la idea de justicia como de su contrario, la injusticia. Pero también, por ende, con la idea de la ley.

El argumento a favor de que exista una sola autoridad es para que se haga cumplir la ley, pues cuando existen varias autoridades se da una contradicción que ocasiona impunidad. La incompatibilidad entre la autoridad civil con la del sacerdocio se manifiesta en esa contradicción. El no cumplimiento de la ley como también la dificultad de hacerla cumplir, son causales de la ruina de una ciudad o reino. Es decir, lo que Marsilio apunta es que cuando hay varios gobiernos o dos autoridades en una misma ciudad o reino los ciudadanos son obligados y no obligados a cumplir con la ley. El peligro inherente del orden civil y espiritual es que el ciudadano ordinario no tenga razones para comparecer y responder por sus actos.

Al existir dos autoridades no se puede comparecer suficientemente pues ¿a quién le corresponde el juicio definitivo de juzgar a quien transgrede la ley? O a la inversa, los ciudadanos, para ser juzgados en caso de controversia o transgredir la ley, ¿ante quién deben responder?, ¿quién debe sancionar? No es un problema menor y hay diferentes maneras de problematizar sobre la unidad del poder: 1) como justificación del poder imperial o secular (sin perder de vista al pueblo en tanto que sede legítima); 2) frente a la idea de doble ciudadanía de la cristiandad, saber a quién le corresponde la autoridad única para excomulgar o separar de la comunidad creyente; 3) definir a quien le incumbe la autoridad suprema sobre el orden civil. Con esto queda definida la posición que corresponde a la autoridad suprema y su vínculo con la ley. En unas cuantas palabras, podría decirse que la reconstrucción de los principios políticos aristotélicos es el intento por asegurar una fuente única de la autoridad civil. Con ello se profundiza en la dimensión política desde una perspectiva secular y se cierra el paso a la creencia de que la autoridad político-espiritual del Papa y los sacerdotes tiene un origen divino. Pero esta limitación al poder eclesiástico no es todo, pues se requiere esclarecer aquello que refiere al terreno de lo no humano, lo celestial. Es decir, la doble ciudadanía cristiana implica obedecer a los poderes del mundo pero ante todo los de orden espiritual. Así, Marsilio comprendió que el conflicto de las autoridades (espirituales y seculares), que se traduce en impunidad sistémica y ambigüedad en la aplicación de la justicia, se debe mucho a la intervención sacerdotal en los asuntos públicos y privados.

Marsilio vivió de cerca la división política, el faccionalismo y la discordia, causados por las constantes guerras y conflictos entre güelfos y gibelinos. Padeció la persecución del papado y fue testigo de cómo las autoridades eclesiásticas degradaban a los averroístas por sus posturas filosóficas y teológicas. Él mismo se considera con una misión: *enseñar la verdad, con la cual la sobredicha peste de los regímenes puede caer,*

sobretudo en el pueblo cristiano; a la verdad, digo, lleva a la salvación de la vida civil, y es no menos provechosa que la eterna. De este sentir brota su deseo por la unidad política: que exista un único poder legítimo capaz de hacer cumplir la ley, o sea, la aplicación de la justicia, la ejecución de lo conveniente para la ciudad o reino y así cerrar el paso a la impunidad e intervencionismo eclesiástico. En suma: un único poder implica la restitución de la secularidad de la autoridad civil y la proyección del orden espiritual como una instancia de las creencias y la religión.

§2. TEORÍA DE LA LEY.

3.2.1 EL CONFLICTO POR LA *AUCTORITAS* Y LA LEY.

La argumentación desarrollada por Marsilio de Padua acerca de la unidad del poder, de un cuerpo político organizado mediante *un único poder* que emana del conjunto de los ciudadanos, muestra una de las consecuencias subversivas que logró extraer de su interpretación naturalista y racionalista de Aristóteles (Sabine, 1945). De ahí que los estudiosos de su obra como Strauss, Skinner, Sabine, Bayona o Roche, entre otros, coinciden en señalar que si bien Marsilio sigue de cerca a Aristóteles como cualquier otro aristotélico medieval, llega a una conclusión muy distinta de sus contemporáneos en torno a la relación de la Iglesia y el Estado, de lo que debe ser el orden civil y sus relaciones con el sacerdocio cristiano. Podríamos sintetizar este señalamiento de la siguiente manera: mientras que Tomás de Aquino encontró que el aristotelismo servía mejor que otras filosofías para exponer los principios de la fe cristiana (Beuchot, 1992: 189), Marsilio encontró que el aristotelismo servía mejor que otras filosofías para exponer los principios del orden político sin echar mano de la fe cristiana.

Parte de la originalidad y fuerza del pensamiento de Marsilio radica en que rechaza la idea escolástica de que la filosofía es cristiana por ser sierva de la teología o,

en otras palabras, de que la razón deba estar subordinada y supeditada a la fe. Como hemos dicho, Marsilio distingue el ámbito de lo espiritual del ámbito político y guarda cierta sintonía con la teoría de la doble verdad al separar las conclusiones a las que se llega por la razón de aquellas a las que se llega por la fe. Y no sólo se refiere a los tipos de verdades alcanzadas o develadas, también guarda la distinción entre los principios originarios del orden civil y las verdades que dan forma a la vida espiritual humana. En esto consiste la distinción antes dicha de los actos humanos, entre aquellos que se ejecutan con miras a esta vida, lo mundano y temporal; y los que se realizan con miras a la otra vida, *el más allá* eterno y divino.

Los primeros se realizan apelando a la razón y al buen entendimiento; los otros requieren de la fe para realizarse. Los asuntos concernientes a la política, como el gobernar, legislar, establecer acuerdos o leyes para la convivencia humana en general se realizan de acuerdo a la razón y con miras a esta vida. Y más aún, todo aquello que refiere a la instauración del orden político como la autoridad no se debe establecer por una razón subordinada a la fe o, más en concreto, echando mano así sin más de la Sagrada Escritura. Repito: en cuanto las causas y principios los fundamentos que dan cuenta del orden político, Marsilio guarda el sentido naturalista y funcionalista de la *Política*; se apoya de la razón y experiencia humanas y no de principios que requieran de la fe para aceptarlos. Por ello, cuando se mencionó que afirma que “no podemos decir nada por demostración, sino con simple fe y sin apelar a la razón lo admitimos” (*DP*, I, IX, §2) —en relación a que la parte gobernante y las otras partes de la ciudad, principalmente el sacerdocio, es obra directa de la voluntad divina— lo que hasta cierto punto está criticando es la trascendencia de la autoridad y poder político. Sin embargo, hay que insistir también que el rechazo no es hacia el contenido en sí que guardan los libros sagrados. No niega la creencia doctrinal que revela el conocimiento de Dios y

que, de acuerdo con ello, contiene la instrucción y guía para la humanidad y determina el ámbito de las creencias y la moral en esta vida. Lo que niega y rechaza no es, pues, la base de la cristiandad con toda su carga simbólica e histórica sino que se instrumentaliza el mensaje cristiano deformando su contenido para la organización y fundamentación del orden político.

El problema de fondo, el punto de partida de esa negación y rechazo, es la interpretación que algunos hicieron del *acontecimiento* originario de la cristiandad y, derivado de ello, las implicaciones sociales y políticas que conlleva. Es por ello que toda la primera parte del *DP* tiene como objetivo asentar las bases del orden político, de la ley y la autoridad, cerrando el paso a la soberanía papal o *plenitudo potestatis*; y la segunda está destinada a mostrar la falsedad e incongruencia de las deducciones relativas a esa soberanía y funciones del sacerdocio. En pocas palabras, el problema con la interpretación del mensaje de la cristiandad, *lo que dicen* algunos que es verdad, es que se convierte en el instrumento para perpetuar su poder, su autoridad y dominación sobre los asuntos humanos.

Para el Paduano, al igual que los franciscanos de su tiempo, la religión en lugar de servir para poner los cimientos de un orden moral y de un mundo justo, se había convertido en una falsa ideología que legitimaba el dominio eclesiástico e imperialismo papal, así como también justificaba a nombre de Dios la opulencia y riqueza del sacerdocio en detrimento de la vida pública y espiritual. En lugar de ayudar para perfeccionar la interioridad del ciudadano, el sacerdocio cristiano se servía de la religión para perpetuar su posición de privilegio y autoridad. En lugar de cumplir con las tres normas básicas del evangelio —la justicia, la paz y la caridad— el Papa y el sacerdocio ocasionaron la fractura del orden político expresada en constantes guerras y luchas en quebranto de la paz civil. Es por ello que podemos decir sin temor a equivocarnos que la

crítica hacia la instrumentalización de la religión es también hacia el dualismo del poder y la autoridad.

Ciertamente, la reconquista de los principios clásicos de la política, máxime los aristotélicos, implica la negativa a la connotación divina de la *auctoritas*. En Marsilio, el carácter secular del orden político responde a la necesidad de justificar la autoridad y la ley sobre una base racional y desde una única fuente de autoridad. Sí, desde luego, con ello se posibilita justificar la monarquía temporal o imperio, un único principado superior a todos los demás, incluidas las instituciones que definen el ámbito espiritual. Desde este punto de vista normativo, la autoridad y la ley inmanentes al orden político, se establecen en función de las necesidades humanas de este mundo y, por lo demás, sobre resortes estrictamente racionales. Sin embargo, el carácter secular que desvela el aristotelismo de Marsilio lo que en realidad muestra en su propio límite en relación con el orden divino. En consecuencia, sería simplificador pensar que el conflicto por la autoridad consiste en la distinción entre razón y fe y un antagonismo entre sistemas político-jurídicos en el que intervienen diferentes actores que rivalizan entre sí. Esto resulta evidente en la medida que nos acercamos a los últimos capítulos de la primera parte del *DP*. La relevancia teórica que adquiere la categoría de la *auctoritas*, anudada con el tema de la ley, va mucho más allá del ámbito filosófico-político.

Por otra parte, el límite del orden político está determinado por la legitimidad de la autoridad y la ley en contraposición a la idea de legitimación por la voluntad divina. Esto significa que las acciones del príncipe gobernante no deben estar por encima de la ley civil y que, como autoridad delegada, es el único depositario de ella. Evidentemente esto cierra la puerta a las figuras eclesiásticas que intervienen en la vida pública. Para Marsilio cualquier violación a la ley o cualquier controversia de orden civil, e incluso las de tipo religioso, corresponde en absoluto al poder civil su resolución o castigo y de

ningún modo al sacerdocio. Por su origen y finalidad, en el orden mundano, que es político y racional, sólo puede existir una autoridad legítima y esa es la autoridad humana. Sin olvidar que tanto el poder como la ley reside siempre en los ciudadanos: “Marsilio otorga el control de la actuación del gobernante a todos los ciudadanos, incluidos los trabajadores manuales (herrereros, peleteros y demás mecánicos), que lo pueden ejercer tanto o mejor que los sabios” (Bayona/Roche, 2004:32).

Marsilio le cierra la puerta al poder eclesiástico como también a las teorías que divinizan la autoridad política, príncipes y reyes por encima del conjunto de los ciudadanos. Digamos, pues, que ese gran organismo llamado Estado, en el que cada parte tiene su función y finalidad particular pero en relación con el todo, y dentro del cual sólo hay una autoridad suprema con la capacidad de sancionar y ordenar los conflictos, está regido y ordenado por una ley: la *ley civil*.

En efecto, a partir de la noción de ley civil y sus distintos significados, Marsilio reitera el problema de la representación como un asunto estrictamente humano y con ello despoja de cualquier pretensión de legitimación de las acciones políticas tanto del papado como del sacerdocio en toda su extensión. En suma: ¿quién dicta la ley?, los seres humanos. ¿En qué se fundamenta?, en la razón, el consenso y la experiencia. ¿Quién la ejecuta?, la autoridad humana constituida por el conjunto de los ciudadanos. ¿Cómo se ejerce?, por la fuerza y la coacción. Por ello, no puede imponerse la ley ni sanción alguna si no proviene de la voluntad política representada por el legislador humano. La *auctoritas* pues, se establece de forma *interna*, es el corazón mismo del Estado y, por ende, toda autoridad civil que pretenda establecerse apelando a razones *externas* queda en el terreno de la ilegitimidad. *Nadie por encima de la ley civil y ningún particular es la ley*, quizá esa sería una buena fórmula para sintetizar la idea de Marsilio.

Que Marsilio enfatice en los límites de la autoridad no es, como en la teoría de las dos espadas, para sistematizar la relación entre el Trono y Altar sino, ante todo, para arrancar de raíz la causa de las contiendas políticas; para que ningún cargo eclesiástico esté por encima de la única autoridad legislativa que hay en la comunidad política. Ahora bien, la sistematización de la Iglesia y el Imperio, del orden divino y el orden mundano, es un problema añejo que se puede plantear en dos narrativas que se anudan entre sí: una histórica-filosófica-jurídica y otra imaginaria o bíblica. Sobre la primera, tengamos presente que la doctrina de la patrística se diluyó en las prácticas imperiales de Roma. El edicto de Sárdica promovido por Galerio en el año 311d.C., y el edicto de Milán respaldado por Constantino I (llamado el Grande y convertido al cristianismo en el año 312) dos años después, reconocieron al cristianismo como religión y aceptaron la construcción de iglesias al interior del Imperio. Para el año 380, el nuevo emperador Teodosio dio legitimidad jurídica al poder de los cristianos gracias a la labor de Constantino. “Si Constantino había dado libertad y poder a los cristianos, Teodosio les concedió el máximo estatus, al decretar al cristianismo como religión oficial del Imperio romano” (Herrera, 2013:79). Por su parte, San Ambrosio (340-397), obispo de Milán, sistematizó la relación de los emperadores y de la Iglesia. Por un lado, mediante la ruta de la fe, la Iglesia cristiana construyó su propia autonomía. Si una de sus misiones era orientar y guiar a las almas humanas hacia la salvación, entonces el Imperio no tenía forma de interferir en dichos asuntos. Aunado a ello, mediante la ruta de la fe también conformaron el ámbito moral por encima del Imperio y, en muchos casos, los asuntos civiles comenzaron a solucionarse con las voces de los obispos (Touchard, 1988). Asimismo, no olvidemos tampoco que la teología agustina, síntesis del platonismo con la cristiandad, constituyó las bases desde donde se levantarán los pilares del dominio eclesiástico. La obra del obispo de Hipona se convirtió en la base teórica y espiritual

que animó la consolidación de la ciudad de Dios sobre la terrenal. Al respecto, Quentin Skinner afirma lo siguiente: “*el pensamiento agustino había pintado una sociedad política con un gobierno divinamente gobernado e impuesto a los hombres caídos por sus pecado*” (Skinner, 1993: 71). Si la propuesta platónica era una vía filosófica que impulsaba al ser humano a conocer la verdad y, por consiguiente, actuar bajo la idea de la Justicia y el Bien, e hizo de la filosofía el medio para quitar las cadenas del mundo sensible a los seres humanos y ascender a la verdad absoluta; para Agustín la vía es la fe, el amor, la misericordia y el gremio de la Católica, los cuales son los valores supremos de la acción humana que posibilitan la salvación y el arribo del la *Civita Dei*. Con ello, las acciones políticas se orientaban y se justificaban mediante razonamientos que tenían como punto final la contemplación y participación de la gracia divina. La Iglesia, como representante de Dios, extendió su dominio en todos los asuntos espirituales y terrenales. Lo demás ya lo hemos dicho, la Teoría de las Dos Espadas impulsada por el papa Gelasio I, las investiduras, etcétera. De toda esa mezcla de poderes, leyes, teorías, ideas y creencias, se conforma el imaginario medieval occidental de los dos reinos, el divino y el mundano. De ahí también la doble ciudadanía cruzada por el ideal utópico de la otra vida: la ciudadanía cristiana y la otra corrupta (mundana) misma que era subordinada a una doble autoridad: la que representa la voluntad de Dios (papado) y la que representa al orden mundano (emperador). Y más todavía, porque esta dualidad se manifiesta en la ley: la ley divina y la ley humana.

Por lo demás, esta narrativa histórica-filosófica-jurídica que da cierto sentido a la autoridad y poder eclesiásticos, sea o no legítimo, se anuda con la otra narrativa: la imaginaria o bíblica. Aquí se entra de lleno a la palabra del Nuevo Testamento aunque no excluye al Antiguo Testamento. Sin más, al respecto sólo diremos que los hechos que se narran, sea dogmáticos o éticos, los dichos, los episodios contenidos en los

evangelios y, en suma, toda la estructura literaria y simbólica, está compenetrado en la otra narrativa; en el imaginario político, jurídico y social. De ahí entonces, la necesidad de Marsilio de adentrarse en los terrenos de la teología cristiana, la cual sirvió durante muchos siglos para justificar el dominio eclesiástico. De reinterpretar esos dichos que supuestamente legitiman la suprema autoridad eclesiástica y otorgan el derecho a los obispos y sacerdotes para ejercer el poder coactivo sobre gobernantes y ciudadanos, el cual, en teoría, sólo concierne al legislador humano. Pero además, Marsilio indaga el advenimiento de la autoridad de la Iglesia como un hecho histórico, producto de una concesión y no como un hecho cuya causa trasciende la voluntad humana, tal como se puede ver en *La transferencia del Imperio*. Esto será crucial a la hora de evaluar la narrativa bíblica.

Siendo un tanto esquemáticos, lo que podemos ver con Marsilio es lo siguiente: con Aristóteles establece los orígenes y fundamentos del orden político. Se coloca bajo el horizonte de la filosofía-política para dar razones de la autoridad, la ley, la justicia, la paz, etc., y todo aquello que da sentido y funcionalidad al Estado. Digamos con Sabine que “la unidad del Estado es una premisa necesaria para el estudio que hace Marsilio de la autoridad espiritual en la segunda parte” (Sabine, Op. Cit, 224). Es decir, logra sacudir el velo religioso sobre el orden político y, a su vez, traza otras coordenadas para reconquistar las bases originarias del cristianismo. Bases que, desde luego, habían sido desfiguradas durante siglos para justificar el imperialismo papal y diversas formas de dominación políticas y espirituales. Una vez asentadas las bases seculares del orden político, el segundo paso es indagar en *esa causa ajena* al cuerpo político que ni Aristóteles conoció. En este sentido, se aleja de Aristóteles para adentrarse en los terrenos de la teología cristiana.

Esto es significativo porque no subordina el aristotelismo a la teología. La pregunta que guía su indagación podría ser así: ¿es posible que algún ser humano pueda representar la voluntad divina y a nombre de la ley divina erigirse como autoridad suprema sobre la tierra? Del *acontecimiento* fundacional de la cristiandad, del cual el papado, obispos y sacerdotes, dedujeron su autoridad suprema, nace el conflicto de las autoridades y las leyes. Adentrarse en el terreno de la teología no es para regenerar sin más los principios y valores de la cristiandad originaria sino, ante todo, para secularizar el orden político: la ley, la autoridad y el poder. Es decir: las conclusiones que saca del clero son políticas y por tanto le quita ese carácter divino del que se servía para dominar en el orden mundano. No así con la inmanencia de Dios que deviene en la finitud de la experiencia humana. En razón de ello, podemos decir con Marsilio que el carácter secular de la política restituye el ámbito espiritual, de la fe que guía las acciones de los ciudadanos. Con lo cual se abre otro sentido a la religión dentro del Estado. Finalmente, la clave para desvelar no sólo el problema sino la respuesta al conflicto de la *auctoritas* se halla en un punto intermedio: entre el pensamiento político aristotélico y las Escrituras Sagradas. Y ese punto intermedio se refiere en concreto al tema de la ley humana y la ley divina.

La estructura misma del *Defensor pacis* lo marca así. La primera parte, civil, sigue a Aristóteles pero en cierta forma se separa a través del tema de la ley hasta llegar a la segunda parte. Y en esta parte, la teológica, se desliza por los textos sagrados hasta llegar a la ley divina. Desde ahí, por decirlo de algún modo, desciende hacia el ámbito político, social y espiritual, para defender la idea de que el obispo de Roma y el clero en general “no es más que una parte de la *civitas* y carece de la única legitimidad que proviene de la *universitas civium*” (Bayona/Roche, *Op. Cit.*:44).

La crítica a la autoridad *política* eclesiástica se apoya de la reivindicación de la ley divina. Mientras que la crítica a la autoridad *espiritual* eclesiástica se apoya de la reivindicación de la ley humana. Por ello, los límites del orden político se establecen por la ley divina. Y en este sentido, para hablar de las funciones del sacerdocio Marsilio muestra el manejo instrumental de los dichos bíblicos de donde se desprende la autoridad eclesiástica pero, más aún, enfatiza en la imposibilidad ontológica para asumir la representatividad divina. O sea, ningún ser humano bajo ninguna condición puede representar la ley divina y menos adjudicarse una autoridad en nombre de ella. La ley divina tutela la conciencia y el corazón de los seres humanos; la ley civil compete al legislador humano: “La única autoridad que puede ejercer en los dos ámbitos —civil y eclesiástico— es el legislador humano supremo” (Bayona/Roche, Ídem: 44). La ley divina no se representa, es eterna es persuasiva; la ley humana se representa, es temporal y es coercitiva. Por la ley divina no se puede coaccionar; con la ley humana se coacciona. La divina regula las acciones para *la otra vida*; la ley humana sólo las acciones de esta vida mundana. Por lo demás: Marsilio apunta al espíritu de estas dos únicas leyes, no la letra ni y tampoco se refiere a un proyecto constitucional. Son diferentes por su origen y cualidad; las hace coexistir pero también muestra sus contradicciones y límites entre sí.

La originalidad de Marsilio también puede verse desde aquí porque no sigue la concepción tomista del derecho natural y tampoco la noción tripartita de la ley. El contraste es agudísimo, dice Sabine, pues Tomas de Aquino presentaba la ley divina y la humana como partes de un todo y enfatiza en el hecho de que la ley humana deriva racionalmente de la divina. En cambio para Marsilio sólo hay dos leyes: la humana (razón) y la de Dios (fe). La coexistencia, no subordinación, entre ambas es condición

necesaria para el proceso de secularización de la política y asentar las bases del Estado laico. No hay poder político sagrado porque la ley humana tampoco lo es.

3.2.2. DISTINCIÓN DE TÉRMINOS

La segunda parte del *Defensor pacis* inicia con un análisis sobre una serie de términos que están presentes en las cuestiones o problemas principales a tratar. Marsilio hace esto para evitar ambigüedades y confusiones en la exégesis, pues por su equivocidad son términos que se utilizaban de manera arbitraria y hasta desmedida. La idea de ello es profundizar en las bases teóricas y doctrinales del poder político-espiritual del clero para “saber si pertenece al obispo romano o a cualquier otro obispo o presbítero o diácono, o al colegio de ellos, los que suelen decirse hombre de iglesia, eclesiásticos, ser juez coactivo de asuntos temporales o espirituales o de ambos, o si ni para los unos ni para los otros son ellos tales jueces” (*DP*, II, II, §1). Esto expresa el objetivo general de la obra y concuerda con los términos que le interesan: *Iglesia, espiritual, temporal, juez*. Lo que a continuación veremos son diversos significados que presenta Marsilio de cada uno de ellos y en algunos casos su incompatibilidad con el sentido proveniente de las Escrituras Sagradas.

Del término *iglesia* muestra los siguientes significados. El primero le viene de su raíz original griega, *ἐκκλησία*, que expresa “congregación del pueblo comprendida bajo un régimen.” Como puede verse, el sentido es público en tanto que enfatiza en la asamblea de los ciudadanos. Sin embargo, este significado se fue perdiendo porque con los latinos adoptó otros usos. Uno de ellos, el vulgar y corriente, “el templo o la casa en la que comúnmente se da culto a Dios por los fieles y frecuentemente es adorado”; otro es “todos los presbíteros u obispos, diáconos y demás ministros del templo o de la iglesia tomada según la primera significación [latina]”. En otra significación, que Marsilio califica de moderna, “bajo el nombre de iglesia se comprenden aquellos

ministros, presbíteros u obispos y diáconos, que sirven y presiden en la metropolitana o principal de todas las iglesias [...] cuyos ministros y presidentes son el Papa romano y sus cardenales, que ya por cierto uso llegó a llamárseles *iglesia* y que la *iglesia* hizo o aceptó algo cuando aquellos hicieron o recibieron algo, o de otro cualquier modo dispusieron algo”. Nótese aquí cómo se amplía el significado: de entenderse como espacio físico destinado al culto y quienes lo conducen se pasa a personalizarlo hasta el grado de referir a las acciones de quienes servían y presidían el culto dentro de la Iglesia. No podemos dejar de tener en cuenta que esta modificación del significado termina por imponerse. Si bien, como espacio físico, el término *iglesia* guarda cierta sacralidad con su ampliación queda en segundo plano y pasa a una comprensión divinizada de los representantes y quienes ejercen el culto divino dentro de los recintos denominados *iglesia*. De ahí también podemos deducir que cuando se habla de *la misión* de la Iglesia se entiende, toda ella, como un sustantivo acompañado de un verbo. Por ejemplo, veamos la siguiente sentencia de una encíclica: “la Iglesia ha nacido con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en la tierra, para gloria de Dios Padre, sean partícipes de la redención salvadora de todos los hombres (Encíccl. Rerum Ecclesia, 1926). Por cierto, lo que veíamos en el apartado anterior guarda el sentido de *personalizar* a la Iglesia pero no de manera vertical sino horizontal, como el conjunto de la totalidad de creyentes. De ahí que por *iglesia* se puede entender: “la universalidad de los fieles que creen o invocan el nombre de Cristo, y de todas las partes de esta universalidad en cualquiera comunidad suya aún la doméstica” (DP, II, II, §2,3). Como decíamos, este significado es crucial para reivindicar a la comunidad de creyentes como fundamento de la Iglesia en la tierra y, con ello, criticar el significado que lo reduce a la jerarquía tradicional y vertical.

Mientras que para la ortodoxia el Papa es la cabeza como sucesor de San Pedro; el sentido que subraya Marsilio contrasta enormemente en tanto que la comunidad de fieles se rige por el concilio y conforma esa totalidad denominada *Corpus Christi Mysticum*. Reparemos un poco en este significado. Es común escuchar la frase: “sólo Cristo abraza a la Iglesia”. ¿Qué significa? Pues bien, hay dos interpretaciones. La primera es la que favorece el primado del papado pues al asumirse como representante de San Pedro, infiere con ello que está por encima de la Iglesia, de la comunidad de creyentes. La abraza, la protege y la gobierna. Por el otro lado, al ser toda ella la suma de los creyentes, es la misma comunidad quien confiere las funciones sacerdotales y la que se organiza sin cabeza humana, sino como todo un cuerpo que participa de su cabeza mística o la idea de Jesucristo. “Solo Cristo abraza a la Iglesia” lo podemos interpretar como “solo el pueblo creyente conforma la iglesia.” En otras palabras, dice Sabine, “la iglesia de Marsilio es hasta cierto punto un pegote en su sistema. Transfiere a la iglesia un elemento de su teoría política, dando por supuesto que el cuerpo universal de los fieles cristianos, como el de los ciudadanos en un Estado, constituye una corporación (*universitas*) y que el concilio general, como el principio político, es su delegado” (Sabine, 1945:227).

La iglesia es el pueblo que moldea su existencia para vivir de acuerdo con el Evangelio. Así, el significado es equiparable a la idea del pueblo (*universitas civium*) en tanto que *Corpus Christi Mysticum* y, con ello, mantiene el argumento de que su origen es humano y, como tal, la Iglesia no puede estar por encima de la ley humana ni los asuntos temporales. Desde luego, con esta acepción se pretende eliminar el absolutismo papal y su referencia ficticia de la representación de Cristo.

Por otra parte, del término *temporal* apunta lo siguiente: en el uso más corriente, “todo lo corporal, natural o artificial, distinto del hombre, que, existiendo en algún

modo bajo su potestad, se ordena a su uso, a subvenir a su necesidad y a procurarle placer en el estado y para el estado de la vida en este mundo. [...] todo lo que comienza y cesa en el tiempo” (*Física*, Aristóteles). Esta significación, así en general, se establece por oposición a lo espiritual y es, sin duda, la que domina en la cristiandad medieval. Se reconoce la trascendencia de la realidad natural y social; lo temporal es ajeno al sujeto y, a su vez, tiene sus propios principios que se descubren mediante el intelecto, la razón y la fe. Lo temporal, en términos epistémicos, podría ser aquello que se capta por los sentidos y el intelecto pero que tiene su propia duración.

El significado que sigue apunta hacia los actos realizados por el ser humano en su relación con los otros en esta vida: “todo hábito, acción o pasión humana en el mismo sujeto o con vistas a otro, llevado a cabo por el hombre mirando al fin de este mundo o de la vida presente.” Otro sentido con menos alcance o uso es: “se dice temporal a las acciones o pasiones voluntarias y transitivas ordenadas al bien o daño de otro distinto del que las realizó, y de éstas máxime tratan los legisladores humanos” (*DP*, II, II, §4). Al situar este significado en el ámbito de las acciones humanas se entiende que lo temporal también está relacionado con la sociabilidad humana y, con ello, la necesidad de la ley y la justicia en el orden temporal de las cosas. Hay también cierta correspondencia con el ámbito de la ética y la moral en el sentido que refiere a las acciones humanas que transitan entre el bien y el mal.

En cuanto el término *espiritual* indica lo siguiente: “se dice de todas las substancias incorpóreas y sus acciones”. En otra se dice “de toda acción o pasión humana, de su potencia de conocer y apetecer inmanente a ella.” De aquí se desprende una más: se dice también espirituales las acciones de las cosas corporales en los sentidos de los animales y sin materia, como los simulacros, imaginaciones, fantasmas y especies de las cosas, que son para el alma como la razón de conocer, y en ese género se

ponen por algunos las acciones de las cosas sensibles, aun en substancia no animada, como las generaciones de la luz y de otras cosas parecidas. Esta significación es muy propia de la cultura medieval y, para no irnos a otros terrenos, diremos solamente que se refiere a la experiencia del conocimiento o, lo que con Emmanuel Coccia se puede denominar una *fenomenología del intelecto*.

La siguiente acepción es clave en la obra de Marsilio y expresa un rasgo esencial del cristianismo: “se dice este nombre *espiritual* de la ley divina, de la doctrina y de la enseñanza de los preceptos y de los consejos derivados de ella y para ella. Entran también todos los sacramentos eclesiásticos y sus efectos, toda la gracia divina, las virtudes teologales todas y los dones del Espíritu Santo ordenados para nuestra vida eterna”. En la glosa según Ambrosio: “aquello que vivifica vuestro espíritu, o los que os dio por el Espíritu Santo, a saber el Verbo de Dios y el misterio del reino de los cielos” (*DP*, II, II, §4). Esta glosa es hacia ciertas reflexiones de Pablo de Tarso pero debe subrayarse que en este sentido todo aquello que desprende o deriva de la ley divina sólo tiene una finalidad que no se halla en este mundo (ámbito de lo divino, para *la otra vida*). Sin embargo, no significa que no se mantenga relación con las cosas temporales pues enseguida Marsilio presenta otra de las acepciones que la refiere como “cualquier acción o pasión humana voluntaria, tanto en sí misma, como la llevada a cabo con vistas a otro, poniendo el deseo en el mérito para la vida bienaventurada del siglo venidero”. En este caso se refiere a diferentes acciones como, por ejemplo, la contemplación de Dios, el amor a sí mismo y al prójimo, las abstinencias, la humildad, las obras de misericordia, oraciones, el desprecio de deleites carnales, etcétera. Son acciones que engloban lo que Pablo de Tarso llama *vida cristiana* y se puede resumir en estas palabras suyas: “A *nadie devolváis mal por mal. Procurad hacer el bien ante todos los hombres*” (Romanos, 12, 16). Son actos humanos que si bien se realizan en esta vida y

son importantes para las relaciones temporales, su finalidad última trasciende el ámbito de lo temporal. Son acciones que, como tales, son impulsadas por las creencias y sobre todo por la fe. El significado de *espiritual*, en estos términos, cobra sentido en los textos revelados de la Sagrada Escritura sobre los cuales se cimenta la fe del pueblo creyente.

El siguiente uso del término *espiritual* contrasta notablemente con lo anterior. Es una significación extendida que el propio Marsilio califica de *no correcta e impropia en alto grado*. Cito in extenso:

“Es aquella a la que extienden algunos este nombre para significar las acciones voluntarias transitivas y sus omisiones de parte de los presbíteros u obispos, diáconos y otros ministros del templo, encaminadas al provecho o daño de otro distinto del que realiza la acción, con vistas a la vida en este mundo. Extienden, también, y aún más impropriamente, el mismo nombre a las posesiones y bienes temporales, muebles e inmuebles de los mismos y a ciertos censos y bienes temporales que llaman diezmos, para, con el pretexto de este vocablo, eximirse de las normas legales y las emanadas de los gobiernos civiles”. (*DP*, II, II, §5)

El señalamiento se conecta con los franciscanos y otras órdenes mendicantes que criticaban la posesión de bienes materiales y la riqueza generada en nombre de los textos evangélicos. Pero, no obstante, donde podemos ver un paso significativo es cuando califica de impropio interpretar lo mundano (en este caso bienes materiales) como espiritual y que, por ese carácter sacro, se coloque por encima del orden mundano, de los gobiernos civiles. En rigor, dice Marsilio: “Pero bien claro es que abusan aquí del vocablo contra la voluntad y contra el sentido y el uso del apóstol y de los santos que no dieron a estas cosas el nombre de espirituales, sino que las apellidaron carnales o temporales” (*DP*, II, II, §6).

No hay duda de que este punto de vista ilumina algo de lo que entraña el proceso de secularización y la metamorfosis tanto del ámbito de la política como el ámbito espiritual desde el momento en que la riqueza material del papado es despojada del halo

que la justifica. Lo peculiar con Marsilio es que primero lo descifra como un problema político y después como un problema teológico cuya respuesta se encuentra en la misma tradición originaria del cristianismo. No en las bulas ni decretales papales.

Marsilio termina la precisión de términos con estos dos: *juez* y *juicio*, que expresa la acción de aquél. En una significación, “se dice juez de todo el que discierne y conoce, máxime a un hábito especulativo u operativo; y este nombre, juicio, del conocimiento o discernimiento de los tales. De cuál modo, el geómetra es juez y juzga de las figuras y de sus peculiaridades, y el médico juzga de los sanos y los enfermos [...] Así también el que sabe o es experto se dice juez y juzga de las cosas cognoscibles o realizables que le atañen.” Aquí se apoya de la *Ética* de Aristóteles para fortalecer el significado: *Cada uno juzga bien en lo que conoce y de ello es un buen juez*. La segunda acepción es más específica: “juez es el que tiene ciencia del derecho político o civil que, con apelación corriente suele decirse *abogado*, aunque en las más de las provincias y mayormente en la de los italianos se denomina *juez*.”

Como puede verse, en ambas hay cierta normatividad en la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. El conocimiento pues, como un bien, como la verdad. Y el juez, en este sentido, es el que conoce el conjunto de leyes y normas. Al plantear centralmente la cuestión del conocimiento de las leyes, supone un conocimiento para practicar con justicia las relaciones políticas, sociales y familiares: el orden civil y desde luego el humano. Y precisamente, la tercera significación se refiere a lo funcional, desde juzgar hasta hacer que se cumplan las sentencias. En este sentido, *juez* refiere al príncipe o gobernante, y *juicio* es la sentencia del gobernante “cuya autoridad, en efecto, está precisamente en juzgar de lo justo y lo útil según las leyes o las costumbres y en dictar y ejecutar con poder coactivo las sentencias dadas por él mismo” (*DP*, II, II, §6).

Vuelve a surgir el germen de la teoría política de Marsilio que abre la puerta a la unidad del poder secular-mundano y donde el poder político-espiritual de la Iglesia no tiene lugar. El significado de *juez* como gobernante condensa el aspecto normativo. El *deber ser* del gobernante, o sea, ejercer la autoridad con miras a la verdad y la justicia.

La distinción de estos términos por sí misma no dice mucho salvo ciertas especificidades. Desde luego, son términos con fronteras endebles y, como tales, indistintamente se entremezclan, se superponen y hasta se contradicen entre sí. Por su parte, la gran mayoría de pensadores medievales los enmarcan indisolublemente en una fundamentación de lo temporal en lo divino, en un intento de comprender “lo sagrado” desde lo humano. Sin embargo, Marsilio, que tampoco será ajeno a ello, se coloca en lugar apartado de la tradición toda vez que manifiesta la negativa a significar dichos términos sólo en clave teológica.

Mostrar cómo los han deformado en detrimento del orden civil y el orden espiritual y cómo, por resultante, entraña un revoltijo de los ámbitos espiritual y temporal que termina por justificar el despotismo eclesiástico a nombre de las Sagradas Escrituras, es un aspecto peculiar de Marsilio. Al enfatizar en la equivocidad e instrumentalización de los términos y transferirlo al ámbito de la política, no hizo sino dar un paso hacia la *desacralización* de la comprensión de esa misma realidad y de los fundamentos del orden político. En este sentido, Bayona, quien sigue a Vasoli, comenta lo siguiente: “la insistencia de Marsilio por la exacta definición de las palabras no es gratuita, sino que está en directo contraste con la terminología ‘equivoca’ de los escritores curiales y con el juego [sofístico] de las analogías y las argumentaciones que servían para integrar las consideraciones del Estado en una finalidad estrictamente teológica” (Bayona, 2006:7-36).

Se trata de precisar esos términos para después pasar al análisis puntual de las razones por las cuales, dice Marsilio, “parece que se puede probar que los obispos o los presbíteros tienen jurisdicción coactiva, y que al supremo de ellos, al pontífice de los romanos, se le debe el supremo principado en este siglo” (DP,II, III, §15). Y aquí, nuevamente, podemos ver cómo en el fondo se trata de un problema político y no, como podría pensarse de manera superficial, de una simple contrariedad del lenguaje. Hablamos pues, del significado pero también del uso ideológico. De la forma en que se inserta y se muestra la realidad, la normaliza y le da cierta validez.

La insistencia de Marsilio por la exacta definición de los términos se da en un ambiente intelectual en el que se regaba mucha tinta por la llamada *disputa de los universales*. En este sentido, la búsqueda del significado de los conceptos o nombres (*nomen*) representa un aspecto refinadísimo de la propia filosofía entendida ésta como investigación de las verdades últimas, inmutables o universales. Pero además, la labor de distinción de los términos o expresiones atraviesa los terrenos de la metafísica tradicional en cuyo ápice se encuentra el *concepto* de Dios. En el contexto de la Edad Media es imposible inferir lo que significa la autoridad y la ley sin hacer referencia a la trascendencia del orden político. Sin asomarse, aunque sea de reojo, a la idea de la substancia suprema: el ser supremo que existe más allá de toda experiencia.

La dificultad de distinguir la inmanencia del orden político, es decir, de hacer autónoma y humana la autoridad y la ley *desde* el ser trascendente, es la exigencia metafísica que se expresa en la exégesis de la segunda parte del *DP*. Y de vuelta también, la dificultad de distinguir la trascendencia del ser supremo en sí mismo, como realidad objetiva que “gobierna” mediante la ley divina, es la exigencia política que se expresa bajo la ciencia civil aristotélica de la primera parte del *DP*. Para decirlo de otro modo, la tesis de Marsilio sobre la imposibilidad de asumir la suprema autoridad del

orden político en nombre de Dios y mediante la figura de Jesucristo se caracteriza no sólo por asumir cierta limitación ontológica en cuanto la representatividad divina, sino también por despejar todo propósito político e ideológico de las notas que conforman el concepto de 'ley divina'. E igualmente, la tesis sobre la legitimidad en la figura del legislador humano plantea no sólo la limitación teológica sobre el orden político sino también seculariza todo propósito humano temporal junto con la racionalidad de las notas que conforman el concepto de 'ley humana'.

Es, por decirlo de algún modo, como un juego de espejos donde el proceso de secularización del orden político se refleja *desde* lo divino, *fuera de*, para afirmar la imposibilidad ontológica de su representación; y, a su vez, la develación de la totalidad divina desde lo temporal, la finitud y contingencia política se da en la posibilidad ontológica del espíritu humano, *dentro de*, en la interioridad del ser humano que descubre por la fe la relación con el Dios supremo.

Finalmente, si bien es cierto que este señalamiento apunta hacia un ámbito normativo de la relación entre política y religión toda vez que pretende guardar lo propio de cada ámbito, también lo es que Marsilio tiene en la mira los conflictos ocasionados por la supuesta autoridad suprema del papado. Por ello, la distinción de los términos o nombres, pensada como un movimiento pendular entre la univocidad y la equivocidad, debe entenderse como una labor que cruza el ámbito de lo divino pero sin ser desvinculada de la realidad pues, ante todo, el objetivo es probar si los obispos y presbíteros tienen jurisdicción coactiva sobre el orden político así como el poder supremo del papa. Y en este sentido, entre las causas específicas del desequilibrio político ocasionado por la instrumentalización del orden divino para imponer la *plenitudo potestatis* del Papa, no deja de ser significativa aquella que señala Marsilio como <<interpretaciones extrañas del canon religioso>> o, dicho en otras palabras, la

manipulación de las Sagradas Escrituras y con ello el control del ámbito de las creencias y de la fe y desde luego del orden político.

Aún sin entrar en la relación que Marsilio establece entre ley divina y ley humana, resulta evidente que el análisis sobre las *interpretaciones extrañas* nos permite suponer que Marsilio es partidario de la univocidad de los términos: “a fin de evitar que de la multiplicidad de los términos que usaremos en las cuestiones principales surja alguna ambigüedad o confusión de las opiniones que vamos a exponer, distingamos el significado de los mismos” (*DP*, II, II, §1). Con ello, dice Bayona, “Marsilio llega a hacer de ese supuesto metodológico un arma primordial contra el método de la analogía, que tanto empleaban los doctrinarios de la plenitud del poder papal, como es caso de la ley y el de otros términos esenciales del debate (iglesia, juez o sacerdocio)” (Bayona, 2005: 120).

La clarificación de esos términos es, más aún, punto de partida para criticar y poner en duda la legitimidad de dicho poder así como también para colocar la ley humana como justa medida del ámbito político y la ley divina de la conciencia y vida espiritual. Marsilio se afianza a la autoridad del cristianismo, a sus raíces, su terminología y armazón estructural, para oponerse al uso sacralizado de los términos políticos y, de paso, quitar el velo ideológico a los del ámbito espiritual.

Así, en el esfuerzo intelectual del paduano por trazar una diferenciación entre lo divino y lo mundano, sin que implique subordinación y mucho menos negación de uno sobre el otro, se pone de relieve la significación política y teológica de esos términos, la cual es imprescindible para la definición secular del Estado, la ley, el poder y, en general, del orden político que es, por mucho, atravesado por lo espiritual.

3.2.3 SOBRE LO TEMPORAL Y LO ESPIRITUAL.

A fin de caracterizar en sus rasgos generales la teoría de la ley, podemos partir del reconocimiento de los dos ámbitos en donde se desarrolla: lo divino o espiritual y lo temporal o mundano. Bajo el contexto de la Edad Media la relación entre estos ámbitos se puede entender con dos puntos de vista contrarios: uno que muestra la unidad sistemática de ambos; el otro, el de Marsilio, que desarticula esa sistematicidad a la vez que articula otra estrictamente racional o relación diferenciada. En el primer caso, se defiende la idea de la sociedad determinada por un orden sobrenatural y regida como tal mediante un *principium unitatis* de carácter divino, en el que se legitima el propio poder político y la ley humana. De aquí se deriva un enfoque personalizado de la política en el sentido de que la disposición de quienes gobiernan expresa legitimidad o ilegitimidad en el ejercicio del poder. Para ser más precisos: para los pensadores que suscriben esos presupuestos la legitimidad del poder no es un *factum* que se justifica funcionalmente, sino que es adecuación con la ley divina. Por ejemplo: los diversos pueblos tenían leyes particulares de acuerdo a sus necesidades y costumbres pero todas eran promulgadas con base en aquella pues sólo así se perfeccionaron. Esto puede pensarse en un sentido teleológico: si el fin último de la comunidad política no se alcanza en la Tierra sino en el Cielo, la promulgación de leyes civiles en sintonía con aquella ley no es otra cosa que el cumplimiento de la voluntad de Dios, la adecuación del orden mundano al orden divino. Nuevamente con Gierke, la unidad particular denominada realidad política es, así, un *microcosmus* o *minor mundis* en el que se refleja el *macrocosmus*. Como ya lo hemos dicho, lo que se mueve debajo de esa concepción es la actualización y cristianización del principio aristotélico de que “el todo es anterior a la parte y la parte tiene una naturaleza que la lleva al todo”. Y aquello que lo actualiza, que constituye la parte esencial de la fe cristiana, y en consecuencia, es aplicable a todo ser humano y

gobierno, que está dirigido al mantenimiento de la paz, el orden y la justicia y en esa medida debe ser acatado por todo gobierno, es una sentencia que emana de las enseñanzas de san Agustín y san Pablo: *Nulla potestas nisi a Deo*, lo cual significa que todo poder constituido proviene de Dios y, más aún, “que no hay autoridad que no sea instituida por Dios; y las que existen, por Dios han sido ordenadas”.

Semejante exigencia se convierte en una relación entre dos formas de concebir el poder y la autoridad: por un lado, el poder por encima de la comunidad humana, de la naturaleza, y es comprendido gracias a la luz natural, el rayo providencial, lo cual no es otra cosa que la revelación; y por el otro lado está el poder *entre* los seres humanos, que no está fuera del mundo sino que nace y perece con ellos pero requiere actualizarse y adecuarse a aquél.

El poder y autoridad civil, así, tiene que traducirse descifrando la infinitud divina porque debido a su naturaleza inferior, y siempre propenso a la corrupción en tanto que unidad parcial, debe ser dirigido y orientado hacia la perfección, o sea, hacia el Bien supremo. Esta exigencia, si se entiende como una explicación progresiva, tiende a sugerir la idea de un desarrollo gradual de la sociedad en vista del progreso político y moral que se cumple acatando la voluntad divina. Se deduce, así, del principio de unidad, el carácter necesario de la ley divina toda vez que implica la armonía, la paz y la justicia para el régimen civil y al mismo tiempo queda subsumido lo ‘temporal’ en lo ‘espiritual’.

Marsilio se muestra reacio para aceptar un argumento de tal índole. Primero, porque de una sentencia se hizo un principio. Y de ese principio —tomado como verdad absoluta— se facultó a una figura humana por encima de la comunidad civil para ejercer el poder y autoridad suprema. Segundo, porque ello es resultado de integrar nociones divinas, espirituales, con los asuntos humanos, temporales y políticos. No es ya el orden

sobrenatural que se impone lo que da sentido y coherencia a lo temporal, sino que cada uno “opera” con su propia lógica. Se diferencian y coexisten. La ley divina, propia del ámbito espiritual, es guía para *la otra vida*, no se impone por la fuerza y ningún ser humano la puede encarnar para dominar sobre los asuntos de orden político. El ámbito espiritual y dentro de ello la ley divina se descubre con el corazón y la conciencia. La ley humana, propia del ámbito político, tiene un carácter coercitivo, nace de la comunidad política y su finalidad no es otra que regular los asuntos humanos de orden político y civil. La ley divina requiere de la fe; la ley humana del consenso y la razón para que sea legítima.

En este sentido, el dualismo entre lo temporal y lo divino toca en cierta forma la teoría de la doble verdad pero no significa que se relativiza el orden divino o que sea de naturaleza inferior al orden mundano. Al distinguir lo ‘temporal’ de lo ‘espiritual’, Marsilio insinúa aquello que Weber denomina ‘desencantamiento’, en el que subyace un proceso de desacralización del orden político. Obviamente sin esa crítica tan despiadada a lo divino mediante la apología de una racionalidad científica y progresista como la que encierra la lógica de los ilustrados; pero sí con una clara autonomía para tratar los asuntos humanos y los divinos.

En todo caso para Marsilio el problema no radica en el concepto mismo de Dios ni en todo lo que entraña por extensión. Tampoco en las notas de la ley divina. Y mucho menos en el carácter religioso que pueda adoptar la comunidad política en un momento determinado. Insisto, a su juicio el problema está en la suposición de que la ley divina pueda ser representada por algún ser humano y que, más aún, ello sea la condición para dirigir cualquier asunto concerniente a la comunidad política por encima de su voluntad. En términos concretos, niega que los sacerdotes tengan facultades políticas <<para atar y desatar>>, para juzgar lo justo y lo útil, para dictar leyes y ejecutarlas con poder

coactivo. Y peor cuando no emana de la voluntad civil. Este es, sin más, uno de los aspectos que revela su oposición hacia tal argumento.

En suma, Marsilio trata de hallar un orden útil y capaz de conjugar paz y estabilidad en un espacio dominado por una teocracia sumamente violenta. De esta manera, guiado por un aliento anticlerical que manifiesta constantemente, percibe un significado muy distinto del que tales conceptos tenían: es decir, se afirma un significado de lo espiritual conforme a los textos y enseñanzas de los Padres. Se reafirma la revelación como impulso del devenir histórico de la religión cristiana y tras ello la perfección y supremacía de la idea de Dios. Todo ello se reafirma una y otra vez pero como verdades de fe que se actualizan en la conciencia, *para la otra vida*. En lugar de antítesis entre lo espiritual y lo temporal, se avizora con Marsilio una identidad diferenciada y por tanto las distintas formas en que se despliegan recíprocamente.

A través de esa diferenciación, se comprende que su preocupación trasciende el marco teórico y sistemático medieval y que, tras de ello, emerge una identidad secular de lo político. El poder, la ley y autoridad, de este modo, es derivado por Marsilio desde la comunidad política y las necesidades civiles y útiles al conjunto humano, o sea, en lo temporal y nada más. En este sentido, subyace a esa diferenciación la legitimidad o ilegitimidad entre los dos poderes en cuestión, el civil y el eclesiástico: el primero es legítimo toda vez que surge de la comunidad política, de la voluntad manifiesta de todos y cada uno de los miembros de ella.

Mientras que el segundo es ilegítimo toda vez que no es producto de la comunidad política ni de la voluntad de todos y cada uno de los miembros de ella. Es un poder que, al apropiarse de un principio sobrenatural, impone su voluntad <<una opinión falsa>> por encima de la comunidad política, lo cual, en términos aristotélicos, puede denominarse régimen desviado o tiranía. Y si, supóngase, ese poder surgiera de la

voluntad manifiesta de todos y cada uno de los miembros de la comunidad política, entonces la Iglesia estaría subordinada al poder temporal toda vez que la comunidad es causa eficiente de ella. Si fuera el caso, estaríamos hablando del Concilio general de fieles y ya no de un poder que se coloca de frente o por encima del Estado, salvo que usurpara funciones con lo cual mostraría nuevamente su ilegitimidad.

3.2.4 NOMINALISMO Y DIFERENCIACIÓN ENTRE LA LEY DIVINA Y LA LEY HUMANA.

Al establecer la diferenciación y coexistencia de la ley divina y la ley humana, Marsilio mantiene el esquema dual de la propia cristiandad. Más que una tensión, como la que se plantea con el influjo del platonismo-agustino en donde la ciudad ideal (cristiana) se sobrepone a la ciudad humana reducida a la corrupción o lo pecaminoso, lo que encontramos con el Paduano es la proyección del orden temporal o de la política como espacio de realización humana, tanto desde el punto de vista aristotélico como el de la propia cristiandad y su influencia en la espiritualidad humana. Ciertamente, la tensión entre el orden divino y el orden humano es un problema filosófico muy añejo que, sólo por ilustrarlo, nos hace recordar la tragedia de Antígona y el conflicto entre las leyes trascendentes y las leyes humanas. Desde luego, con Marsilio no se trata de ver si los dioses que ordenan e imponen sus fallos tienen más autoridad que el rey cuya autoridad es temporal; más bien lo que apunta es cómo la ley divina, el orden divino, ha sido interpretada de tal manera que ocasiona los conflictos políticos y espirituales que se traducen en dicha tensión. En otras palabras, lo que intenta hacer es reivindicar la ley divina como precepto supremo para la vida espiritual y la ley civil —que ejerce el legislador humano— como único poder coactivo en el orden terrenal.

Por otra parte, para mostrar la diferenciación y coexistencia entre ambas leyes Marsilio analiza el carácter específico de cada una. Esto significa que no deduce ni

infiere una de otra. Tampoco parte de la idea de que son antítesis. Si bien se trata de dos ámbitos que nominalmente ya planean sus fronteras no así cuando se lleva al terreno de la realidad e incluso en el ámbito teórico bajo los referentes de la escolástica en la que dominaba la tendencia a subordinar la ley humana a la ley divina. Por eso, al ahondar en lo específico de cada una, en los términos o conceptos fundamentales, Marsilio da un paso con cierto empuje del realismo nominalista para refutar la doctrina papal y la creencia generalizada en torno a la autoridad y poder eclesiástico sobre el orden político. Finalmente, el núcleo problemático de la discusión no es sólo la definición sino lo que políticamente deriva.

En este sentido, Marsilio, por ley divina entiende grosso modo un producto de la revelación y del orden estrictamente espiritual. Pero además, la ley divina no da preceptos coactivos para solucionar los problemas humanos: “es un precepto inmediato de Dios, sin deliberación humana, sobre los actos humanos voluntarios que hay que realizar u omitir en esta vida, pero sólo a fin de alcanzar el mejor fin o estado que conviene a cualquier hombre en la otra vida” (*Dm*, I, §2). En cambio, la ley humana es entendida como “un precepto del conjunto de los ciudadanos, o de su parte prevalente, que deben legislar de modo inmediato y por su propia deliberación acerca de los actos humano voluntarios [...] para alcanzar el mejor fin o estado que conviene a todo hombre en este mundo” (*Dm*, I, §3).

De acuerdo con esto, la primera diferencia sustancial es el carácter coactivo que reconoce en la ley humana respecto a sus transgresores. El carácter específico de esta ley, por tanto, es su origen humano; con lo cual, no sólo se reitera su artificialidad, como un producto de la razón con miras a cubrir las necesidades humanas, sino también se anuda con la idea del legislador humano como única autoridad para coaccionar dentro del orden político.

Por su parte, el carácter específico de la ley divina es que tiene como causa eficiente inmediata a Dios o Cristo en tanto que Dios; con lo cual, al no ser producto de la deliberación humana, ningún hombre puede arrojarle para sí su promulgación, e incluso dice Marsilio que si fuera promulgada por hombres, es decir, por los apóstoles y los evangelistas, ello sería en cuanto instrumentos de Dios o Cristo en tanto que Dios, no por ellos mismos. No obstante, si bien bajo el horizonte de la cristiandad sería muy difícil negar ese carácter puramente divino de la ley —y con ello se quiere decir que se excluye todos aquellos elementos humanos—, lo cierto es que el problema real nace cuando se pone sobre la mesa su representatividad.

En términos doctrinales el pasaje donde Jesús pide a Pedro que construya la iglesia se ha interpretado como el punto de partida de la representación divina en la figura del Papa, toda vez que es heredero de San Pedro, y al mismo tiempo de su autoridad en la tierra. Sin embargo, desde la óptica de Marsilio se trata de una insólita causa que debilita de continuo la acción del gobernante; una causa obstruyente que por lo usual oculta su malignidad. Y no sólo eso, sino que ni siquiera se encuentra en las Escrituras Sagradas. Al respecto dice:

“No recuerdo haber leído en la Escritura, ni en nada que derivara por necesidad de la Escritura, que dicho primado haya sido concedido a San Pedro o a la iglesia Romana directamente por Dios o Cristo. Luego creerlo no es cuestión de necesidad para la salvación eterna, puesto que no se trata de artículos de fe, ni de preceptos de la Escritura. Así pues, los fieles redimidos por Cristo, que siempre ha sido cabeza de la Iglesia, pueden salvarse sin creer que San Pedro fue jefe de la Iglesia o que la Iglesia de Roma tuvo primacía sobre otras iglesias y fue cabeza de ellas” (*Dm*, XI, §3).

Para precisar este señalamiento, valdría la pena ir directamente al pasaje en cuestión en el Evangelio de San Mateo, cito in extenso.

“Habiendo ido Jesús a la región de Cesarea de Filipo, hizo ahí esta pregunta a sus discípulos: “¿quién dice la gente que es el Hijo del hombre?” Ellos

respondieron: “Unos, que Juan el Bautista; otros que Elias; otros que Jeremías o algún otro profeta.” Luego les preguntó: “Y vosotros, quién decís que soy Yo?” “Simón Pedro le respondió: “Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.” Jesús le dijo entonces: “¡Bienaventurado eres tú Simón, hijo de Juan! Porque eso no te lo ha revelado la carne y la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Pues bien, Yo te digo a ti que tú eres Roca, y que sobre esta Roca construiré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que atares en la tierra, atado será en los cielos; y lo que desatares en la tierra, desatado será en los cielos.” En seguida mandó estrictamente a sus discípulos que no dijese a nadie que él era el Cristo. (San Mateo, 16: 13-20)

Marsilio cuestiona uno de los argumentos más contundentes de la soberanía papal o *plenitudo potestatis*. Se trata de un argumento fundamental de la teología cristiana pero también del imaginario social de los creyentes. El problema no es el pasaje en sí mismo, sino lo que se construye dentro del orden político en su nombre. Precisamente, lo interesante con Marsilio es la posición crítica que adopta frente a un argumento de tal índole; es decir, no se sigue de la Escritura Sagrada el carácter coactivo del sacerdocio, ni la representación de la ley divina ni tampoco que sea la autoridad suprema en la tierra. Entonces, en el pasaje de Mateo se anudan tres supuestos que Marsilio refuta: 1) el origen “divino” de la Iglesia, 2) la idea de las llaves como sucesión y 3) la autoridad de castigar o premiar los asuntos humanos de la tierra con miras a la otra vida.

La refutación al primer punto se desarrolla en dos niveles: uno ontológico y otro histórico. Partiendo de la idea de la dualidad de Jesús y que sólo a Él compete establecer las cuestiones de orden espiritual —en tanto que hijo directo de Dios— ningún ser humano puede imponer tales cuestiones o tener facultades coercitivas en esta vida en su nombre pues Jesús, dice Marsilio, no tiene ningún hombre que lo represente porque es dual (hombre-Dios).

Asimismo, si el origen de la ley divina es el mismo Dios, “ningún hombre —ni por separado ni con otros, sea clérigo o laico— puede ni ha podido, en tanto que hombre dictar la ley divina [...] De lo que se deduce, también necesariamente, que ningún hombre, por muy eminente que sea su estado o condición, tiene poder o autoridad para dispensar, cambiar, añadir o suprimir nada de los preceptos de la ley divina, o concerniente a esos preceptos de la ley divina” (*DP*, II, §4,§5,§8,§9 / *Dm*, I,§6). El párrafo termina de manera contundente señalando que ningún obispo o sacerdote, ni el Papa de Roma, puede en modo alguno conceder dispensas en contra o en contradicción con esos principios.

Aquí se deja ver otro problema que abordaremos más adelante como es la *dictio iuris*, o sea, pronunciar el derecho (*dicere ius*) que con Marsilio equivale a dictar la ley; sin embargo es importante reiterar desde aquí ese carácter trascendente que subyace a la ley divina desde su origen hasta su revelación. Es decir, a diferencia de la ley humana que es un precepto del conjunto de los ciudadanos, la ley divina se revela en la Palabra, en la vida y hechos de Jesús narrados en el Nuevo Testamento. Por ello, de la imposibilidad ontológica de representar a Jesús porque es dual (hombre-Dios) se sigue que nadie pueda modificarla en ninguno de sus sentidos y menos servirse de ella para coaccionar en su nombre.

Por otro lado, frente a la idea de la representación por sucesión —*Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos*— de la cual se deduce el primado del Papa como representante de San Pedro, Marsilio no se cansará de mostrar desde las Sagradas Escrituras que la sucesión de Jesús a Pedro y sus sucesores es de oficio y no de un supremo principado en la tierra. Es decir, que de dicha sentencia y otras que veremos después, tomaron esa autoridad de jurisdicción suprema. Como si Dios les hubiera

concedido poder sobre las cosas temporales de los fieles y por tanto jurisdicción sobre ellos.

En suma, con la exégesis trata de derribar este tipo de argumentos teológicos con los que parece probarse “que los obispos o los presbíteros tienen jurisdicción coactiva, y que al supremo de ellos, al pontífice de los romanos, se le debe el supremo principado en este siglo, tanto en fuerza de la Sagrada Escritura como con algunas razones de carácter humano y político” (DP, II, III, §15). El énfasis de la exégesis está puesto en la idea de que nadie puede coaccionar en nombre de la ley divina; de que nadie puede representar a Cristo, o sea, niega la idea del Papa como Vicario; y se esfuerza en mostrar que Cristo se quiso excluir del oficio de gobernar o imponer un gobierno terreno o coactivo.

De esa exclusión a sí mismo, se sigue la de sus apóstoles “del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa, del régimen o juicio coactivo cualquiera en este mundo” (DP, II, IV, §4). De ahí la verdadera sucesión de las llaves y la finalidad de la Iglesia. Es decir, como Cristo no vino a estorbar el dominio de éstos (las autoridades seculares) entonces Marsilio reivindica el reino espiritual, la fe y las virtudes teologales como parte del oficio sacerdotal. Extender la Palabra, cumplir la ley divina pero sin forzar a nadie pues carece de coercitividad en la tierra.

En resumidas cuentas, la única finalidad del sacerdocio incluyendo al Papa es la evangelización: mantener la unidad del cuerpo o del conjunto de fieles, aconsejar a los creyentes pero sin juzgar, castigar o premiar, ningún acto humano aún sea del orden espiritual. Se trata pues, de la conciencia y la fe en la otra vida, donde el único que juzgará las almas es Cristo.

El otro argumento sobre el origen del dominio o jurisdicción coactiva refiere a un hecho particular como es la donación que se le atribuye a Constantino al pontífice

romano Silvestre. Sobre ello ya hemos señalado que con *La transferencia del Imperio* muestra con una narrativa secular cómo se sistematizó la relación de los obispos y cómo se fueron entremezclando en los asuntos humanos hasta excomulgar a los que no se sometieron a su autoridad: “atribuyéndose también claramente el poder de dar y transferir los principados, como a todos es patente por algunos escritos de este obispo que llaman edictos o sentencias” (DP, I, XIX, §8,§9,§10).

Finalmente, tanto en la perspectiva teológica como en la histórica, Marsilio concluye que se trata de un poder de facto y creado bajo la luz del poder temporal, no divino. Pero además, resultado de mezclar los asuntos del orden divino o espiritual con los del orden temporal o humano.

Lo que podemos deducir de lo que se ha mencionado es lo que pocas veces se reconoce como parte del proceso de secularización de la política y, por consiguiente, las bases del Estado laico. Lo que generalmente se piensa cuando se habla de secularizar la política es que es un asunto estrictamente racional. Más en la Modernidad en la cual, por ejemplo, secularizar puede entenderse como un proceso en el que la razón “expulsa” todo fundamento de corte teológico del orden político y, con ello, los asuntos religiosos quedan confinados en el ámbito de las creencias, sean individuales o colectivas. A esta razón ilustrada, se le puede agregar la crítica a la religión de Feuerbach y tras él Marx con el concepto de enajenación. O, ya habíamos mencionado, la idea de racionalidad de la sociedad que Weber denomina desencantamiento del mundo. Bien, lo único que queremos señalar es que en la mayoría de los casos cuando se habla de secularización de la política se hace desde esos referentes y se piensa que es suficiente con apelar a la racionalidad científica y filosófica como para solucionar los conflictos teológicos y con ello los religiosos. Desde luego que no es así, la historia muestra una y otra vez cómo se “quebranta” esa racionalidad por la irrupción y fortalecimiento de ideas religiosas en el

orden político y social. No estoy negando ni la racionalidad ni el devenir del pensamiento secular, sólo quiero enfatizar que se omite otro camino para secularizar el pensamiento político. Y ese camino lo traza Marsilio y, guardando toda proporción, la teología de la liberación latinoamericana, la teología negra y, en otro tono, el protestantismo.

Si se considera que el proceso de secularización consiste en “expulsar” todo fundamento de corte teológico del orden político para asentar las bases de la ley y la autoridad humana, pero además que el giro decisivo estriba en que la clase religiosa sólo cobra sentido dentro del orden político por un acto de racionalidad humana y no desde una idea divina y trascendente a ese orden, entonces ese giro es logrado en los planteamientos teológicos de Marsilio.

Esto explica la existencia de la religión dentro del Estado pero sin que se sobreponga a la ley y cuestiones de índole público. Es decir, negar la representatividad divina del papado y obispos para reafirmar el reino espiritual, la fe y las demás virtudes teologales como parte del oficio sacerdotal significa reafirmar la ley divina como guía suprema de la conciencia de los creyentes; y al mismo tiempo implica reconocer al legislador humano como única autoridad para ejercer la ley coactiva y humana.

La idea de que Cristo se quiso excluir del oficio de gobernar o imponer un gobierno terreno o coactivo, de que no quiso estorbar, puede entenderse no sólo como un argumento teológico que reivindica la creencia en un orden divino para la otra vida, también como una metáfora funcionalista del orden político secular. Así es como Marsilio trata de superar la subordinación de lo temporal a lo divino, de la política a la religión, los poderes seculares a los eclesiásticos, mediante una justificación teológica que inspira una imagen medianamente desacralizada del orden político y en la que cabe

también (interpretada con las Sagradas Escrituras) cierta orientación mundana del orden espiritual.

Digamos que esta vía para secularizar la política puede entenderse con Hans Blumenberg como un proceso de desmundanización de lo divino, en el que se reafirma lo divino como una instancia independiente de lo mundano y con ello se desmitifica lo mundano. Por eso, la moderna separación entre Estado e Iglesia también se posibilita desde el horizonte mismo de la teología. A su vez, el postulado de la separación entre política y religión (como un acto racional) más que instrumentalizar la religión en menoscabo del orden político secular, es una forma de coordinar como parte del devenir social. En cualquier caso, lo que termina por sellar el proceso de secularización es que cualquier instancia religiosa es limitada más no negada por la propia ley humana.

La especificación de la ley humana y por tanto su diferenciación con respecto de la ley divina, ya se visualiza desde el capítulo X de la primera parte del *DP* y en la mayoría de apartados del *Defensor menor*. Marsilio reconoce cuatro significados del término ‘ley’: 1) la natural inclinación a alguna acción o pasión, 2) hábito operativo (de la mente para formar artefactos), 3) regla que contiene la norma de los actos humanos según que son ordenados a la gloria o pena del mundo venidero; 4) ciencia o doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y sus opuestos.

El punto tres se refiere a la ley divina y en particular la evangélica. Por su parte, el cuatro se anuda con el significado menos universal del término ‘temporal’, esto es: con las acciones y pasiones voluntarias y transitivas ordenadas al bien o daño de otro distinto de quien lo realiza. Y también se refiere a las acciones de los legisladores. De tal manera que la relación de la ley con el legislador humano tiene como punto de partida el orden temporal o, mejor dicho, es inmanente al ámbito de la política.

Recordemos que para Marsilio la elección es el más ventajoso y perfecto modo de establecer el gobierno o régimen, cuya función es regular los actos humanos civiles. Y en este sentido atribuye al gobierno instituido —la idea del legislador humano— la observancia de la ley, es decir, única autoridad para ejercer el poder a través de la ley. Por otra parte, la ley humana en el cuarto significado muestra una doble dimensión:

a. En sí misma: que refiere a lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo para el orden político. De esto trata la ciencia o doctrina del Derecho.

b. Su observancia: refiere a un precepto coactivo con pena o castigo en este mundo para sus transgresores.

Como Aristóteles, Marsilio reconoce que la ley es producto de la razón; un artificio de la comunidad política y que, como tal, no es perfecta sino que se debe considerar las circunstancias reales y que responda a las necesidades concretas de la comunidad política, es decir, hay leyes más imperfectas que otras. Por ello, la ciencia o doctrina del Derecho debe considerar no sólo la ley en sentido ideal sino también las relaciones con el régimen.

Marsilio no reconoce el vínculo inexorable entre el espíritu de los gobernantes, el régimen y la ley, tal como Platón lo había pensado en la *República*. De ahí entonces que la ley humana o jurídica como la llama Kelsen, sea necesaria como ordenamiento pero, no obstante, que sea justa o injusta, que se cumpla o no se cumpla, depende de la realidad en que se establezca. Con este mismo realismo, lo que Marsilio subraya es la necesidad, la obligatoriedad y carácter coercitivo que conlleva. Esto sintetiza los dos aspectos de la ley humana cuando en su origen es legítima, o sea, cuando emana del conjunto de los ciudadanos: “La ley no se hizo para el amigo o el enemigo, sino para el que se comporta civilmente bien o mal” (*DP*, I, XI, §1). Quizá esto pudiera ser la esencia de la ley con Marsilio pues, como él mismo señala, todo lo demás es accidental.

De aquí se sigue, por tanto, la despersonalización y desmitificación de la ley, del poder y el acto mismo de gobernar. Además del carácter coercitivo, la ley humana está ligada al intelecto en aplicación. No se revela como la ley divina, el énfasis está en que la ley es liberada de todo apetito o pasión.

Dicho de otra forma, al ser producto de la razón la ejecución de la ley es libre de las pasiones en el sentido de que supone “la realización de un juicio, un estado de ánimo recto de parte de los jueces y un conocimiento verdadero de lo que se ha de juzgar, cuyos opuestos corrompen los juicios civiles” (DP, I, XI, §1). “Más que dos maneras diferentes de entender la ley, dice Bayona, son los dos aspectos que la caracterizan: el conocimiento de lo justo o útil social y el precepto que obliga bajo pena”. Y un poco después, enfatiza en la relación entre el carácter coactivo y la justicia que establece Marsilio con el influjo aristotélico: “La verdadera ley tiene que ser dos cosas, justa y coercitiva, pero Marsilio invierte el sentido de la relación: más que derivar la coacción de la justicia, convierte el carácter coactivo que emana de la autoridad legítima en condición de la ley y en precondition de la ley justa” (Bayona, 2005: 122). La reflexión sobre la ley, en este primer sentido, se asienta en una exigencia básica: gobernar según la ley y no fuera de ella.

Como puede verse, más que analizar la naturaleza teórica de la ley (como podría pensarse cuando Sócrates pregunta ¿qué es la ley?) o derivarla de la ley divina, Marsilio muestra el aspecto práctico y ambiguo de ella. Esto conduce a las preguntas, ¿cómo nace?, y ¿quién tiene la autoridad para ejercerla, o sea, para castigar a sus transgresores? Volvamos al punto de partida. Si la ley divina es un precepto inmediato de Dios (causa eficiente inmediata) sin deliberación humana; la ley humana es un precepto del conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente. La ley divina es persuasiva y ningún ser humano puede coaccionar en su nombre; la ley humana es coactiva y se ejecuta por la

voluntad del legislador humano. Finalmente, la ley divina se revela en la Sagrada Escritura mientras que la ley humana se pronuncia (*dicere ius*). Precisamente, es en razón de esto último que no sólo se hacen evidentes las diferencias sino también el sentido secular del orden político, la ley y la autoridad.

Nuevamente hay que precisar los términos. En el capítulo primero *del Defensor menor*, Marsilio retoma la pregunta eje del *Defensor pacis* sobre si los sacerdotes tienen *un cierto poder de atar y desatar* (excomulgar a los pecadores y apartarlos de la participación de los bienes, tanto espirituales como civiles o temporales...); un poder que algunos llaman jurisdicción. La jurisdicción (*dictio iuris*) consiste en pronunciar el derecho (*dicere ius*) (Dm, I, §1). Sigamos con Bayona quien sintetiza este apartado en el que ‘derecho’ es lo mismo que ‘ley’ y por tanto, tener jurisdicción (dictar el derecho) es lo mismo que legislar (dictar la ley).

La identificación entre derecho y ley también se encuentra en el *DP* cuando Marsilio aborda el tema de la pobreza y precisa el significado de *ius*: “derecho, en uno de sus sentidos, se dice de la ley” (DP, II, XIII, §3). Y más adelante define *praeceptum* para identificar a la ley: “se dice de la orden o del decreto del legislador que, tenga sentido afirmativo o negativo, se acompaña de sanción para el transgresor [...] Llamo afirmativo al mandato de hacer algo; negativo a la prohibición de hacer.” Bayona termina precisando que en el *Dm* la ley como precepto no tiene referencia a lo justo. (Bayona, Op. Cit.: 123). Además del carácter coercitivo y de que la ley como precepto es dada directamente por los propios ciudadanos para ordenar los actos libres y voluntarios de los humanos, Marsilio reconoce cuatro significados de pronunciar el derecho o decir la ley (*Dm*, I, §5):

	La <i>dictio iuris</i>	Figura humana
1	Descubrir la norma o razón de los actos civiles	Hombres prudentes
2	Decirla o exponerla a otro	Doctores en leyes o los autorizados para enseñarla
3	Promulgarla en forma de precepto coactivo (con carácter general para todos los que deben someterse a ella o aplicarla)	Legislador humano
4	Como precepto coactivo dirigido en particular a cada uno de sus transgresores.	El que juzga o gobierna

En conjunto, estos cuatro significados responden la pregunta sobre el origen de la ley humana, su carácter, su fundamento y actualización. Todo ello al margen de las determinaciones teológicas y religiosas. En comparación con la ley divina podemos ver aquí de forma velada la teoría de la doble verdad. Por su origen, la ley humana se descubre por la filosofía más que la teología. Por su carácter, se exterioriza, se hace pública en tanto que compete a los asuntos del orden político, o sea, para todos los ciudadanos de la comunidad. Por su fundamento político, su aceptación o rechazo, sus modificaciones e implementación emana de la decisión y voluntad del conjunto de los ciudadanos reunidos en asamblea. Y por su actualización o ejecución, se cumple su finalidad política, la cual no es otra que regular los actos humanos del político y social: castigar o sancionar a los transgresores de la ley. Así, desde su origen hasta su ejecución la ley humana mantiene su carácter racional y político pero sin negar la verdad que se revela con la ley divina.

Más allá del contraste con la ley divina, los cuatro puntos aquí referidos deben considerarse como las notas esenciales de la ley humana, ningún aspecto al margen. Por ejemplo, si nos quedamos con la idea de que la ley humana tiene sólo su fundamento originario en los hombres prudentes no se podría limitar el poder de los sacerdotes o bien caer en una simple defensa del régimen aristocrático (*aristos*: los sabios, los mejores). O también, si sólo se piensa que el fundamento originario es el legislador humano, como la totalidad de los ciudadanos, se podría reducir a un tipo de populismo.

Me parece que el acierto de Marsilio radica en que demuestra la parte dinámica de la ley humana, cómo esos elementos se interrelacionan, se movilizan y actualizan de manera permanente. Con lo cual se “rescata” la idea griega de la política como espacio de realización humana.

La ley humana es producto del devenir humano en las variaciones del orden político. Como la filosofía o las artes, se perfecciona con la ayuda de otros del pasado y hacia el futuro. En cada época han existido personas dedicadas a la reflexión y el conocimiento sobre lo justo y lo útil y sus opuestos para ponerlo en relación con el orden político. Si bien no todas las personas se han consagrado a ello, lo que Marsilio nos deja ver es el origen humano, racional y perfectible de la ley. Pero además, no se refiere tanto a una ley natural que se descubra por la razón para adecuar las leyes civiles a ella pero sí enfatiza en esa condición originaria y humana. Por ejemplo, en la antigüedad eran los ancianos y experimentados en las cosas prácticas quienes establecen las normas para regir a la comunidad. Ciertamente, en este tipo de gerontocracia la razón y la experiencia se colocan como fundamento de las normas para castigar o premiar a los miembros. Sin embargo, no alcanza el estatuto de ley, por lo menos en el horizonte marsiliano, porque carece de coercitividad y de otros aspectos.

El hecho de que la ley sea establecida por unos cuantos (los sabios, los filósofos) pero su aceptación sea por la mayoría (el conjunto de los ciudadanos) deja ver un problema no menor. El punto aquí es cómo reconciliar un precepto emanado por unos cuantos con el principio de mayoría. Aún reconociendo la virtud del conocimiento en dicha minoría no es suficiente como para hablar de una ley para todos. En franca oposición al idealismo de Platón y bajo el empuje del realismo aristotélico, Marsilio señala que no siempre hay disposición para las mejores leyes y tampoco para el régimen recto. Es decir, no hay una idea universal de la justicia (o si la acepta no la discute con

profundidad) pero sí una tendencia de los pueblos hacia el bien pues, parafraseando a Aristóteles, nadie quiere el mal para sí mismo. Ese es el caso cuando se dice que si un pueblo no está en condiciones de un tipo de ley o régimen hay que guiarlo hacia el mejor posible (de los males el menos).

Al no existir una idea universal o un derecho natural para derivar la ley, queda en manos de la comunidad humana enderezar sus leyes y régimen. Pero por otro lado, lo que deja ver Marsilio es que no basta con decir la ley sino que es necesaria su sociabilización. Es decir, no niega que por medio de la filosofía y de las tradiciones filosóficas, jurídicas y teológicas, un grupo particular de personas puedan captar lo justo y lo útil para el conjunto de los ciudadanos; sin embargo, ello requiere pasar por el diálogo, el consenso y la razón de todos y cada uno de los ciudadanos, es decir, requiere de la mayoría de los ciudadanos para su actualización. Es interesante este aspecto porque no sólo se refiere a la ley, sino a la filosofía, las artes y demás cuestiones humanas.

Aquí se vuelve apoyar de Aristóteles (*Metafísica*) para hablar del descubrimiento de la verdad en cada arte o disciplina: “Cada uno de ellos, es decir de los inventores de cualquier arte o disciplina, abarca de la verdad nada o poco. Una vez reunido lo que por todos se alcanzó, lo congregado es de alguna cantidad [pero de lo que todos aportan se hace una cantidad grande]” (DP, I, XI, §3).

Hay que hacer notar un aroma del nominalismo aquí presente. No tanto en las diversas discusiones de la época; pero sí sobre el debate que suscita el principio aristotélico del que se apoya Marsilio cuando señala que el conjunto de los ciudadanos es mayor y tiene capacidad de discernir para perfeccionar la ley. Dentro de la obra de Marsilio: ¿qué significa que el *todo sea mayor que la parte*?

La pregunta no sólo apunta hacia el pensamiento aristotélico, también hacia el nominalismo y en particular el de Ockham con quien, ya hemos dicho, tuvo encuentros y desencuentros dentro de la corte imperial. Ahora bien, de acuerdo con Bayona en el pensamiento medieval se habla de los ciudadanos de forma corporativa y rara vez como individuos. De ahí tantos términos para referirse a la agrupación humana (*universitas*, *corpus*, *societas*, *universitas civium*, *multitudo*, etc.). Sin embargo, es hasta el nominalismo de Ockham que cobra importancia los individuos.

En clara confrontación con los defensores de los universales o esencialista, con Ockham los individuos toman relevancia en tanto que conforman, como agregados, las instituciones, las leyes y la comunidad política. Para Ockham son los individuos que se mueven por amor a la verdad y la libertad quienes realmente tienen la capacidad de discernir sobre lo que les compete, tal como las leyes. Términos como *universitas civium*, *societas* y otros del mismo estilo, no son más que *flatus vocis* (Roselino) sin existencia real o per se; o en sentido estricto son agregados de individuos. Ahora bien, no es fácil decir si la vía nominal con la que se fundamenta el orden político como suma de los individuos, influye o no en el pensamiento de Marsilio.

Al hablar de la totalidad de los ciudadanos, como sujeto activo que delibera e instituye la autoridad, evidentemente se opone a los poderes despóticos o tiranos y con ello también al poder sacerdotal. En este sentido, el criterio de la mayoría supone la garantía de la libertad en tanto que la ley emana de todo el conjunto o su parte prevalente. Entonces, por un lado, parece que Marsilio señala que la voluntad del conjunto de los ciudadanos si bien no es perfecta, sí se acerca más a la rectitud. Es decir, un ciudadano o un grupo de ciudadanos puede no estar de acuerdo con alguna decisión pero será la mayoría la que “enderece” esa decisión particular hasta alcanzar la opinión consensuada de todos los miembros de la asamblea.

La impronta individualista se puede suponer por el acento que pone en la deliberación. Como ya hemos dicho, es en la asamblea del conjunto de los ciudadanos de donde emerge la figura del legislador, o sea, la autoridad. Y es, así, el conjunto de los ciudadanos o el pueblo causa eficiente de la ley. Es decir, la autoridad del pueblo aparece como la suma de las voluntades de los ciudadanos. Y la asamblea, el espacio de deliberación y discusión entre todos y cada uno de los ciudadanos no es otra cosa que la participación activa de cada uno de los ciudadanos y, como tal, fundamento de la ley.

En esta línea que conlleva una formulación democrática, hay quienes afirman la posición nominalista de Marsilio como Gewirth: “el Estado es una multiplicidad de hombres y su unidad es sólo de orden” (Bayona, Op. Cit.:112). Sin embargo, Bayona señala que hay expresiones donde Marsilio se refiere a la totalidad de los ciudadanos pero en manifiesta oposición al nominalismo. Como en el capítulo XII de la primera parte, cuando se refiere a la formación del principado como resultado del alma de la totalidad de los ciudadanos (*anima universitatis civium*). Y apunta otro pasaje donde se aprecia cabalmente cierta ambigüedad, cito in extenso:

De lo dicho ya aparece de algún modo claro en qué consiste la unidad numérica de la ciudad o del reino; porque es unidad de orden (*unitas est ordinis*), no una unidad absoluta (*non simpliciter unitas*), sino una multiplicidad de individuos (*pluralitas aliquorum*) que se dice una (*una dicitur*), o de los que se dice que son una cosa única, no por ser uno formalmente en virtud de alguna forma, sino que se dicen y son verdaderamente uno en número, con respecto al gobierno al cual y por el cual se ordenan y gobiernan. La ciudad o el reino no son uno (*non est unorum*) en virtud de una forma natural única, como de composición o mezcla (*ut compositionis aut commixcionis*), porque sus partes u oficios y las personas de esas partes, o las partes mismas, son muchas en acto y formalmente distintas una de otras en número, dado que lo son en cuanto al lugar y al sujeto. De hecho no son uno por algo único formalmente inherente a ellos, ni por algo que los circunde y los contenga como un muro. Porque Roma como Maguncia y con las otras comunidades (*comunitates*) constituyen un único reino o un solo

imperio en número, pero no por razón que porque cada una de ellas está ordenada por su voluntad a un único gobierno supremos (DP, I, XVII, §11).

De aquí es donde surgen interpretaciones como la de Gewirth o la de Quillet que sostienen que Marsilio es un nominalista. Y otro problema que suscita esta línea es en torno al problema de la relación (*relatio*). En este caso, el carácter unitario de la *civitas* proviene de la relación entre cada una de las partes (se dice uno el pueblo, el gobierno, el ejército...), y a su vez cada parte podría tomarse en acto. Sin embargo, como dice Bayona, la palabra ‘relación’ indica que es relativa a una cosa y no es una cosa en sentido absoluto. Y si se piensa en el carácter unitario de la *civitas* como *relatio*, como multiplicidad de individuos (*pluralitas aliquorum*) que se dice una (*una dicitur*), no podría hablarse de una composición o mezcla pues ello implicaría una nueva substancia y por tanto no podría tomarse cada una de las partes en acto (se dice uno el pueblo, el gobierno, el ejército...). Bayona sugiere que podría ser que Marsilio tomara la teoría de la *relatio* de Pedro Ariol quien explicaba “las relaciones entre el príncipe y los súbditos por compromisos voluntarios” (Bayona, Ídem, 112).

Más allá de estos debates que Marsilio no precisa o no son de su interés, coincido con la respuesta que ofrece Bayona a partir del mismo Marsilio: “la unidad de la que habla Marsilio no es sustancial o inherente, sino que se dice que esa multiplicidad de individuos constituye una unidad, como se dice un mundo y no muchos mundos, sin que el mundo sea uno formalmente o haya una única forma de mundo inherente a todos los entes, sino en cuanto son un conjunto de entes ordenados o referidos a un ente primero” (DP, I, XVII, §11). Con ello, parece que Marsilio se aleja del nominalismo y vuelve a colocarse en la tradición que sostiene que el Estado es más que las partes o que los ciudadanos que lo conforman. Y habrá que decir también que ese tipo de ambigüedades están presentes en su obra cuando se refiere al Concilio de los Fieles, lo

cual entra en conflicto teórico con la idea de la fe y de las creencias individuales del creyente. Leo Strauss, por ejemplo, observa en Marsilio una postura populista (por el peso que concede al conjunto de los ciudadanos, pueblo) y algunas contradicciones entre el Concilio de los Fieles y el ciudadano en tanto que cristiano. Son aspectos que después analizaremos y se derivan de la concepción que Marsilio tiene sobre la ley divina y algunas ideas del sacerdocio pagano presente en Aristóteles.

Por otra parte, donde puede verse una cercanía con el nominalismo es con el concepto de voluntad. Es decir, la función de cada parte del Estado, los oficios y la institución de la ley y de la autoridad, bajo la idea de la unidad es resultado de la participación y acuerdos voluntarios de los ciudadanos. En buena medida podemos pensar en el aspecto de hacer política, de que los ciudadanos, todos en conjunto, decidan por las acciones que se deben tomar para cubrir sus necesidades. De igual modo, la idea de que las decisiones en asamblea se perfeccionan es importante porque por lo menos en el aspecto de la ley y su contenido al discutirse se logra perfeccionarla.

Marsilio piensa que una persona por sí sola es incapaz de percibir lo que la totalidad de ciudadanos requiere. Por eso, la idea de que la ley menos tiránica es la que se acepta por decisión consensuada y discutida en asamblea es el mecanismo para que realmente sea legítima, aceptada y prevalezca la comunidad humana como causa eficiente. Y nuevamente se trata de rescatar la dimensión política de la ley, que sea producto de las voluntades y que represente realmente al conjunto de los ciudadanos. Marsilio pues, frente a los poderes despóticos y eclesiásticos dice que el conjunto de los ciudadanos es mayor y tiene capacidad de discernir sobre lo útil y justo. Si la ley es la expresión de la voluntad de todos. Ello supone que se instituye un régimen recto, de acuerdo al bien común. Que la totalidad de los ciudadanos se ocupe de los asuntos públicos de manera directa es un mecanismo no sólo de legitimidad de la autoridad,

también asienta las bases de la libertad y la legalidad. La participación es tan importante como la ley que nace del conjunto de los ciudadanos contra todo poder despótico y tiránico.

Al rechazar la instauración de ley humana mediante una causa divina y radicalizar la participación ciudadana tanto en la aceptación y corrección de la ley como de la elección del legislador humano o príncipe, Marsilio con el influjo del nominalismo y en cierta forma del republicanismo se desmarca de la idea de la obligatoriedad de la *lex naturae* para colocarse bajo una “voluntas principis” (Piñón, 2001:72). O sea, Marsilio en cierta sintonía con Escoto y Ockham se aleja de las concepciones como la de Tomas de Aquino quien justifica la ley civil en lo que es justo por naturaleza y en una voluntad humana como *imago Dei* para fundamentarla en la “recta razón” de la voluntad de los súbditos. Por este camino se abre paso el positivismo jurídico en el sentido de que la ley “de hecho” prescribe y determina el poder legislativo soberano con la fuerza coercitiva y punitiva para hacerla cumplir y ordenada al bien común (Miralbell/Suazo, 2019).

Por lo demás, si bien no es claro definir su relación con el nominalismo de forma absoluta, lo que no debe perderse de vista es que el énfasis en las partes u oficios y las personas tiene con punto medular la idea que la suma de las voluntades de los ciudadanos (*universitas civium*) constituye la causa eficiente de la autoridad y la ley, esto en abierta oposición a las autoridades y poder eclesiásticos.

Más que la imposición del principio de mayoría, que desde luego está latente, lo que podemos entender es que la ley no vale por sí misma aunque tenga sólidos fundamentos, se requiere, insisto, de la participación de los ciudadanos para aprobar. Se trata de un principio secular y republicano con el que se anuda la autoridad política contra el argumento teológico de que la ley humana se deriva de la ley divina. Marsilio

reafirma el origen humano de la ley, como causa eficiente y primera. La institución de leyes y del gobierno como producto del arbitrio humano.

“La autoridad o poder de hacer o promulgar leyes coactivas en este mundo o de ejercer un juicio coactivo basado en esas leyes, bajo pena sobre los bienes o las personas para obligar a alguien en esta vida para hacer o a omitir algo, no pertenece, según la ley divina o por lo que ella concede o prescribe, a ningún obispo o presbítero ni a ningún otro ministro espiritual [incluyendo el Sumo Pontífice], ni al colegio de éstos, considerados en conjunto o por separado, sino más bien les está prohibida por consejo o precepto; y que la autoridad para esos actos y el poder coactivo pertenece al conjunto de ciudadanos o al supremo príncipe de los Romanos llamado Emperador”(Dm, XVI, §4).

Con estas líneas Marsilio proyecta el final de *El defensor menor*, lo cual sintetiza el planteamiento sobre la ley humana y la divina. Con ello se abre una ruta secular pero sin negar el ámbito teológico para interpretar a la ley divina y la ley humana, la justicia celestial y la justicia terrenal, el espíritu y sociabilidad.

Es un planteamiento que podemos calificar de radical si consideramos que va en contra de cualquier intervención eclesiástica que implique juicio o castigo sin el consentimiento del legislador humano. Toma una postura radical al no aceptar la validez de nociones tan predominantes en el imaginario como, por ejemplo, el pecado humano o la condena eterna. No lo niega per se, lo que critica es que sean mecanismos de control y de supuesta impartición de justicia por parte de los ministros eclesiásticos, obispos y presbíteros. Así, la ley divina se vuelve un referente subjetivo (ámbito de la conciencia y creencias) pero con un fundamento objetivo (la idea de Dios), normativo y no coactivo, pues las acciones que competen a dicha ley sólo se juzgan en la posteridad, en la otra vida. Y su cumplimiento radica en que se crea o no se crea. Por cierto, al señalar que no se puede forzar a nadie a que se crea Marsilio proyecta el principio de tolerancia religiosa, fundamental para todo Estado laico.

Por su parte, la ley civil, al ser inmanente al conjunto de los ciudadanos tiene fuerza coercitiva, compete a laicos y religiosos, y, como tal, es el único parámetro para

impartir justicia, para castigar a los transgresores de la ley. Entonces, Marsilio niega cualquier cualidad que faculte al clero para imponer condenas y castigos a los ciudadanos, gobernantes y creyentes. Niega cualquier argumento político o teológico que sostenga la *pōtestātīvus* de los representantes de la Iglesia. Esto se puede ver cuando analiza el tema de los contratos matrimoniales y su disolución, la riqueza y bienes materiales de los obispos, los castigos, sentencias y valores espirituales que se desprenden de la idea del pecado. Son asuntos que dan forma a la vida social y “normalizan” la intervención de los sacerdotes en la vida común y corriente de los ciudadanos. Aspectos que de manera velada terminan por reconocer la autoridad y facultades coercitivas del sacerdocio para *atar y desatar*. Son asuntos mencionados en el Nuevo Testamento pero que, desde el punto de vista de Marsilio, han sido deformados en su significación. En pocas palabras, lo que trata de hacer es quitar el velo de la falsedad al orden político, social y religioso: “lo falso, digo, tiempo ha sembrado y arraigado en las almas de muchos ingenuos fieles de Cristo” (*DP*, II, I, §1).

§3. EXÉGESIS DE COMBATE

3.3.1 ANTICLERICALISMO Y EXÉGESIS BÍBLICA.

Ya hemos indicado que la atmósfera intelectual en la que se desarrolló Marsilio de Padua se caracterizó por manifestar una férrea oposición a la doctrina imperialista papal. Que en la primera mitad del siglo XIV muchos teólogos y pensadores fueron perseguidos por coadyuvar al Sacro Imperio Romano Germánico en su lucha por el *dominium mundi* y que ese apoyo se tradujo en una serie de obras y sentencias que de una u otra manera ponía en jaque la concepción hegemónica de la política papal.

Desde luego, no era asunto fortuito sino resultado de aquellas tendencias teológico-filosóficas que desde los siglos XII y XIII se desvincularon del esquema

ortodoxo al interior de las Universidades de París, Oxford y Padua. Así, por ejemplo, mediante la traducción de las obras de Aristóteles, del *otro Aristóteles*, se ganó terreno no sólo en los ámbitos de la filosofía y la ciencia, también en la política y la moral; igualmente desde posiciones anticuriales se dilató el horizonte del Derecho; mientras que las órdenes mendicantes como los franciscanos, los dominicos y los agustinos ganaron protagonismo en discusiones sobre la pobreza, los bienes materiales de la Iglesia y función social de los sacerdotes contra los sectores ortodoxos de la Iglesia.

No obstante que muchos de esos teólogos y pensadores coincidían en criticar la doctrina imperialista papal y, de manera particular, en temas como la pobreza, los bienes materiales y funciones políticas de los sacerdotes, conviene observar que hay diferencias significativas en la manera de enmarcar sus planteamientos. Algunos, como Juan de París, lo hacen bajo un aristotelismo-tomista; otros (Miguel de Cesena y los franciscanos) bajo la observancia de la pobreza enseñada por Francisco de Asís; Guillermo de Ockham, siguiendo lo anterior, impulsará un voluntarismo teológico; mientras que Marsilio de Padua enmarcará sus planteamientos aristotélicos y teológicos contra el poder eclesiástico en los terrenos de la jurisdicción.

Desde esta perspectiva es posible entender la diversidad de nociones que guarda el anticlericalismo en aquella época. En relación al término ‘anticlericalismo’, es necesario precisar ciertos aspectos que adopta bajo aquél contexto. Lo primero que hay que indicar es lo elemental: es un término que se define por oposición al clericalismo, a la idea de que los sacerdotes intervengan en los asuntos que conciernen al Estado. Desde opiniones y juicios sobre cómo debe ser la vida civil y espiritual de una comunidad política, ejercer el poder coactivo sobre los ciudadanos y gobernantes, hasta adjudicarse la autoridad de ejercer la ley civil a nombre de la representación divina (teocracia).

Desde un punto de vista moderno es fácil advertir que el anticlericalismo se forja con referentes teóricos que salen de la órbita religiosa para juzgar las acciones de los sacerdotes dentro del Estado mediante aparatos conceptuales secularizados que encajonan los referentes religiosos en el ámbito de la conciencia y convicciones personales para plantear la relación Estado-Iglesia, favoreciendo así la autonomía civil frente a cualquier referente religioso. Contrario a ello, en los pensadores mencionados se comprende con nociones extraídas de la tradición cristiana y dogmas contenidos en la Sagrada Escritura, es decir, se trata de un conjunto de perspectivas intelectuales heréticas que no salen de la órbita religiosa. Lo que sella esta diferencia es la concepción trascendente que los medievales tienen de la política frente a la concepción inmanente de los modernos.

Hecha esta precisión hay que tener en cuenta que el anticlericalismo medieval es expresión fidedigna contra la cultura de dominación impuesta por la cúpula eclesiástica. Es, dicho de otra forma, una posición política y moral incompatible con la tradición dominante. Una posición política que no pretende negar las bases de la cristiandad ni mermar el sentido de su mensaje, sólo intenta erradicar el tutelaje del poder temporal ejercido por el sacerdocio para restituir las coordenadas originarias del cristianismo. No entra en contradicción con el cristianismo como tal, sino con el cristianismo que devino ideología política para justificar el dominio eclesiástico sobre cualquier asunto de la vida humana.

Bajo este contexto, me parece que el anticlericalismo puede distinguirse de dos modos: uno que abraza las raíces morales y espirituales del cristianismo para criticar “las malas” prácticas de los sacerdotes en su nombre (la riqueza patrimonial y/o la opulencia); otro que pondera lo político y jurisdiccional para criticar la interpretación política de esas mismas raíces. El primer modo es propio de las órdenes mendicantes y

tiende a restituir las normas religiosas degradadas por la curia eclesiástica y supone, producto de lo anterior, la abolición de la representación del poder despótico sacerdotal. El segundo modo lo hallamos en la obra de Marsilio y va a la inversa del anterior, tiende a restituir los principios clásicos de la política (Aristóteles) para mostrar que las raíces espirituales del cristianismo han sido deformadas e interpretadas de manera parcial para favorecer el despotismo papal.

En realidad se trata de dos caras de la misma moneda porque si bien ambas formas tienen su fundamento en la tradición religiosa y coinciden en criticar la inagotable ambición de los sacerdotes por los bienes materiales así como su corrupta actuación política en nombre de la religión, también lo es que cada uno pone el énfasis en distintas cuestiones. La diferencia entre ambas posturas heréticas es la siguiente: aquella se impulsa por el tema del desapego a lo material, la discusión sobre la pobreza a la que los sacerdotes se deben, y termina por reivindicar lo espiritual sobre lo temporal; la segunda tiene su núcleo teórico en la jurisprudencia, en las funciones del Estado y la ley, con lo cual termina por equilibrar lo espiritual y lo temporal, o sea, diluye la verticalidad a través de la diferenciación del binomio temporal/eterno y propicia la secularización de la política e idea del Estado laico, lo cual no implica que omita las discusiones sobre la posesión de bienes materiales de la Iglesia.

El anticlericalismo de las órdenes mendicantes pretende una reforma espiritual desde el seno de la Iglesia; mientras que el otro, sin dejar de lado las cuestiones espirituales, intenta lo mismo pero como consecuencia de una profunda transformación política. Finalmente, la cuestión clave del anticlericalismo medieval es que se justifica mediante una labor de exégesis bíblica, una resignificación del mensaje político-espiritual del cristianismo en torno al poder, la ley, la religión, la cultura y la vida

espiritual humana y, no en último lugar, por un anhelo de restaurar la tranquilidad, la paz, las artes y las buenas costumbres en la comunidad política.

Pasemos ahora a algunos puntos de la exégesis bíblica que emprende Marsilio de Padua para tantear su anticlericalismo. La segunda parte del *Defensor pacis* se abre con las siguientes palabras:

“Procederé en la Segunda Parte de este libro, primero, aduciendo las autoridades del sagrado canon con algunas imaginarias y extrañas interpretaciones de algunos, por las cuales pareciera posible persuadirse de que al obispo de los romanos se le debe la suprema de todas las jurisdicciones coactivas o del principado, sobre todo en el ámbito de la ley cristiana, tanto sobre el príncipe romano, como sobre todos los otros principados, comunidades, grupos y personas particulares, aún las seculares, y mucho más sobre los presbíteros u obispos, diáconos, y sus colegios y personas particulares de cualquier condición que fueren”
(*DP*, II,I, §2)

Es importante este señalamiento no sólo porque anuncia el problema a tratar, también expresa la razón de la exégesis y su delimitación. Sobre la exégesis ya hemos señalado que está impulsada por motivos políticos. Que con ella pretende derribar la doctrina imperialista papal y dar otro cauce a términos y sentencias que establecen el deber ser del orden político. Al decir *algunas extrañas interpretaciones* se refiere en específico a las sentencias bíblicas que argumentan en favor del dominio político-espiritual de los sacerdotes. *Extrañas* porque, desde su punto de vista, no hay en las fuentes del cristianismo sentencia alguna que justifique el primado del Papa por encima de las autoridades seculares. Este mismo tono se halla en el inicio de *El defensor menor*:

“Puesto que en la anterior obra [*DP*] expusimos, según las enseñanza del Maestro de las Sentencias [Pedro Lombardo], que los sacerdotes tienen un cierto <<poder de atar y desatar>>, esto es, de excomulgar a los pecadores y de apartarlos de la participación de los bienes, tanto espirituales como civiles o temporales, y de la convivencia con los otros fieles, poder que algunos llaman jurisdicción, parece del todo

conveniente examinar qué se entiende por jurisdicción, en cuántas acepciones se emplea y si, en algún sentido, la jurisdicción del Emperador corresponde a los obispos y a los sacerdotes.” (*Dm*, I,1)

El límite se hace manifiesto, comprender aquellas que han sido torcidas, someterlas a un análisis filológico bajo la influencia de la teología y el derecho. En este orden de ideas, es necesario tener a la vista que dicha exégesis conforma una teología positiva. Una teología política anclada en la Tradición, el testimonio de los Padres, los Doctores y Teólogos de la Iglesia. Una teología que difiere del agnosticismo, la mística, la teología negativa y en cierto modo de la teodicea o teología natural.

Esto significa que, como teología, hay un teocentrismo manifiesto. La idea de Dios, en tanto que Ser en Sí-mismo, trascendente, infinito, perfecto y absoluto, se proyecta como fundamento de los órdenes de la vida humana; como causa eficiente inmediata. Además, es positiva porque no acepta otra autoridad que la que se revela en los Documentos. Ahí, pues, no cabe la mística, lo indecible, la *vivencia divina*; se constituye por lo dicho, lo pronunciado y mostrado por la Tradición. Y lo revelado, como entramado simbólico que desprende la justificación de la política, adquiere significados que confrontan a la interpretación tradicional y dominante de la política. En suma: aunque en cierta forma lo hace, con la exégesis no trata de fortalecer dogmas religiosos como lo haría un simple creyente sino profundizar en la interpretación política y religiosa de la *revelación*, fundamento de la doctrina imperialista papal.

La exégesis marsiliana diferencia la tradición cristiana (nivel de la teología) del orden político (aristotelismo) para demostrar que ni el Papa, ni ningún presbítero, obispo o ministro espiritual, individual o colectivamente, tiene ni debe tener jurisdicción alguna sobre la comunidad seglar. Por tanto, es el motivo político, la idea de que el sacerdocio no tiene facultades coactivas per se sobre el orden mundano, lo que dibuja su anticlericalismo y que, por consecuencia, posibilita la construcción de un sistema

político laico. Pero, no obstante, sería un error sólo ver el motivo político porque detrás de ello se halla la actitud de un cristiano convencido en la verdad de la Escritura Sagrada y preceptos morales que ella desprende, es decir, el motivo político es impulsado a su vez por un sentimiento de tipo religioso: la restitución del orden espiritual propio del cristianismo.

El segundo aspecto que debemos señalar tiene que ver con el método argumentativo y el contenido. Aquí es necesario hacer un rodeo para comprender el alcance de la exégesis marsiliana y por consiguiente el anticlericalismo que la impulsa. De acuerdo con Celina A. Lértora a partir del siglo XII, en forma paralela a la consolidación de las instituciones escolásticas, surgió un modelo de argumentación que en su interior llevaba un triple ejercicio: la *lectio* (cuando sólo se transmite el conocimiento adquirido a través de obras), la *quaestio* (donde entra en juego la lógica y la dialéctica a partir de textos y autoridades), la *disputatio* (donde discuten los pensadores sobre ciertas cuestiones a partir de textos y autoridades). La importancia de este modelo se encuentra en la manera en que se organiza el material teórico, en presentar sistemáticamente y con jerarquización lógica las cuestiones a disputar. También implica una manera general de pensar, una actividad intelectual dentro de un programa de investigación. Lértora indica que la *disputatio* es el método básico de producción enseñanza y transmisión usado en las Facultades de Artes como en las de Teología, Derecho y Medicina. Y además que “este método, o mejor dicho, este conjunto de opciones metodológicas está complementado por otro género igualmente extendido e importante: el comentario” (Lértora, 2010).

En otra óptica, Emmanuel Coccia ha ahondado en el pensamiento y argumentación de la época desde la irrupción del averroísmo. En el estudio preliminar a su obra, Giorgio Agamben señala cuatro figuras importantes dentro de la tradición

medieval: *scriptor*, *auctor*, *compiler* y *commentator*. De estas, dice que “hay una singular distribución por parejas: el autor forma un sistema con el escriba y el comentador estrecha lazos con el compilador. La apuesta —en el análisis filológico— es movilizar a los segundos contra los primeros, en sustituir el paradigma dominante del *auctor/scriptor* por el subrepticio y aparentemente menor del *commentator/compiler*” (Agamben, 2005).

Así, con la primera pareja se puede entender buena parte de la tradición medieval. Si el copista es quien transmite sólo la letra y el *auctor* es quien obliga a pensar la tradición sólo a través del *scriptor* entonces es fácil entender cómo la tradición se congela o petrifica en el canon. El *auctor* no formula proposiciones inauditas porque sólo se mueve dentro de los límites impuestos por el *scriptor*. Con esta pareja la autoridad intelectual no viene del ingenio sino de la memorización del canon de la Sagrada Escritura. La comprensión de un texto que nace bajo esta forma deja poco espacio para la subjetividad, para el “yo pienso”; y su transmisión es acrítica porque apela al dogma y la fe. A propósito de esto, Agamben menciona a Giorgio Pasquali quien se acordaba con cierta ironía de un eminente filólogo que se jactaba de no haber comprendido una sola palabra del texto que había editado.

Frente a ello, Agamben revalida la idea de Benjamin de que “las tesis teóricas más originales pueden ser planteadas legítimamente sólo de forma exegética”. Es aquí donde la figura de Averroes es clave para el desarrollo del modelo de argumentación que nació en el siglo XII. En efecto, la pareja *commentator/compiler* parece sugerir, o mejor aún, plantea en su propia estructura, la transformación del pensamiento. Compilar, bajo estos parámetros, significa irrumpir en una obra o, como dice Agamben, saquear el saber de los otros. Al mismo tiempo es dejar de ver el pasado como algo congelado y volverse contemporáneo de quien compila, de quien desvalija la obra.

Insisto: ¿qué se incluye?, ¿qué se acepta y qué se omite? ¿Qué se saquea? Si la labor del *compiler* implica una apropiación de la obra, despojo de esa totalidad, con el trabajo del *commentator* nace una obra independiente, otra totalidad.

No es trasmisión del pasado, del dogma, es actualización del pensamiento. Así, por ejemplo, Aristóteles es uno y Averroes su comentador es otro. Con éste nace un tipo de aristotelismo al tiempo que deviene averroísmo, dos sólidas tradiciones. El *commentator* irrumpe con un “yo pienso” para volverse después “lo pensado”; en cambio el *auctor* guarda en un solo instante la mayor cantidad de sujetos pensantes que el texto pueda expresar. La diferencia radica en ese instante del “yo pienso” frente a “lo pensado”. Lo primero remite a la posibilidad, aquello que puede irrumpir con el pensamiento. Lo segundo, la inmovilidad del pensamiento. Lo primero posibilita que una tradición filosófica sea transformada y que sufra una evolución gradual; lo segundo la paraliza.

Cabría decir que para Lértora el comentario guarda la *auctoritas* del maestro, “ya que nadie escribía un comentario para criticar o refutar doctrinas centrales del comentado”. En cambio para Coccia y comparto esta idea, con el comentario se fragmenta un texto y en ese proceso se interponen nuevos problemas que pueden o no refutar al autor de una obra. Si bien no hay refutación tácita, sí se sobrepone la subjetividad del comentador sobre la obra comentada. Lo que deriva del comentario es el establecimiento de términos autónomos que trascienden a un autor en particular o una tradición filosófica o religiosa. No consiste, entonces, en abrazar textos y/o tradiciones para cristalizarse en ellos; es pues, como una rebeldía con respecto la autoridad, el momento en que el sujeto se apropia de las fuentes —la compilación del material, las cuestiones a disputar— hasta que su pensamiento se vuelve autónomo con respecto de

ellas. Agreguemos con Coccia que el comentario “no es explicación gramatical de proposiciones aisladas, sino un nuevo modo de existencia de un texto.

Así, el binomio *commentator/compiler* implica un modo de argumentación conformado por específicos y extraordinarios momentos de reflexión teórica en que se inicia el paulatino proceso de identificación de la razón como fuerza del entendimiento opuesta a la fe. Lo decisivo al definir al comentario como posibilidad del “yo pienso” es que conforma un conjunto de actitudes intelectuales que tienden a sublevarse contra un pensador o tradición pero que también puede extenderles la vida como en el caso de Aristóteles a través del averroísmo o el tomismo.

Bajo esta técnica de composición quizá ya podrá entenderse hacia dónde vamos con la exégesis marsiliana. Marsilio no construye un sistema teológico-metafísico como Tomás de Aquino donde incluya en alguna parte sus reflexiones políticas. Su obra es estrictamente teológico-política. En este sentido, la *disputatio* así como la pareja *commentator/compiler* conforman el método de argumentación que acompaña a la exégesis en el *Defensor pacis* y *El defensor menor*. En ambos tratados, cada *quaestio disputata* se presenta de la siguiente manera: después del título le sigue una pequeña exposición de lo que va discutir y en seguida exhibe las sentencias de las cuales se sostiene el problema a tratar. Una vez que ya reunió todas las sentencias, las refuta. A esta refutación se le llama *Responsio principalis* y es donde se exhibe la solución o propuesta. De acuerdo con Grabmann, este esquema estereotipado nació con Abelardo y se utilizaba en las discusiones en torno a los textos de los Padres. Sin embargo, el interés del Paduano no es conciliar textos dialécticamente sino mostrar que intencionadamente han sido mal interpretados. Y esto es, justamente, el punto a donde queríamos llegar.

El hecho de que no construyera un sistema teológico-metafísico donde circunscribe en alguna parte sus reflexiones políticas nos da la pauta para entender su intencionalidad al emprender la exégesis. Marsilio no se opone a la Tradición ni a las fuentes de autoridad del cristianismo, sino a una forma de interpretarlas. Interpretación que favorecía al poder político del papado. Detallamos esto con los términos de Agamben: Marsilio hace una compilación precisa de las fuentes de autoridad del cristianismo y todas las cuestiones disputadas, las citas de autoridad (*magister dixit*) y las sentencias bíblicas referidas gravitan en torno a lo político. Compilar no es, pues, una simple selección teórica de los contenidos de la tradición cristiana, sino un penetrar en los que justifican las jurisdicciones coactivas del papado y sacerdotes. Al compilar, al seleccionar sólo aquellas cuestiones que dan forma al imperialismo papal y querer mostrar la falsedad en el modo de interpretarlas, Marsilio impone su subjetividad, su “yo pienso”, a una tradición política que se imponía mediante un “yo creo” (tensión razón-fe). Más aún, al *apropiarse* de las raíces del cristianismo para interpretarlas, sacude esa totalidad hegemónica del cristianismo político para proyectar otra donde se logre diferenciar el ámbito político del espiritual. Donde no entren los signos y huellas de la doctrina imperialista papal.

Cuando decimos que se *apropia* de las raíces del cristianismo para interpretarlas hay que entenderlo en dos sentidos: 1) en la interpretación de ciertas sentencias y analogías que se asumen como verdades de la Sagrada Escritura para justificar el dominio papal: “la idea de las llaves”, “atar y desatar”, “el papado como cabeza de la Iglesia”, y otras; 2) en el análisis filológico de términos como ‘temporal’, ‘eterno’ y ‘espiritual’, ‘ley divina’ y ‘ley humana’, ‘Iglesia’, ‘juez’ y ‘juicio’, ‘castigo divino’ y otras más (*DP*, II, 2, §3-§8). Así, Marsilio se adelanta, o contribuye a inspirarla, a la exigencia luterana de purificar las fuentes del cristianismo y no deja de insistir en que la

doctrina imperialista papal es arbitraria y que su contenido no corresponde a la verdad que enseña la doctrina.

Es decir, proyecta una crítica hacia el pensamiento político cristiano como ideología contraria al cristianismo y organiza una exégesis desprovista de la reducción impuesta por la teología dominante. Sin cambiar nada de las sentencias bíblicas, sin restar autoridad a los que llama “santos intérpretes” y sin salirse de los libros sagrados, se apropia de las posibilidades políticas y espirituales del cristianismo. Le da la vuelta a las interpretaciones dominantes, transforma el sentido de esas fuentes y las hace coincidir en dos planos diferenciados: uno divino y uno mundano.

En esta dirección, que es la que tomamos con Coccia, el comentario a las sentencias teológicas que se halla en el *DP* tiene una función decisiva no como signo de una tradición inalterable de la que es imposible escapar, sino como fuerza capaz de alterar su intimidad. Por lo demás, con la exégesis Marsilio pretende, y lo logra, *poner al descubierto* la usurpación del poder eclesiástico; y, en la presuposición de desvelar los fundamentos de la *peculiar causa de las discordias* se añade la peculiar manera de relacionarse con fuentes y autoridades; es decir, la exégesis bíblica posibilita asentar el poder sobre bases humanas y resortes estrictamente racionales, con lo cual reconquista la dimensión clásica de la política sin la tutela de la religión. Entonces, una cosa es la interpretación de las Sagradas Escrituras y los Padres para exhibirlos y fortalecer dogmas y otra es seleccionar cuestiones para comentarlas de manera independiente y refutarlas.

Para redondear lo dicho, precisemos cómo se organiza la exégesis en la segunda parte del *DP*. Los primeros dichos canónicos que analiza son aquellos con los que se da entender que la jurisdicción coactiva que ejercen los obispos, sacerdotes, y desde luego el Papa, viene de Dios conferida por Cristo. En general, podemos decir que estos dichos

(diez a quince) constituyen el foco del pensamiento político medieval. El núcleo argumentativo de donde se deduce la superioridad del orden divino sobre el orden mundano: la potestad de Cristo sobre la naturaleza, el ser humano, el alma y cualquier organización social. En esta doctrina se halla la noción agustiniana de la doble ciudadanía: la ideal que corresponde a la cristiana y la civil que corresponde a la romana; así también la división del mundo en terrenal y celestial que es continuada por san Pablo. En estos términos fundacionales opera un criterio lógico que proyecta la superioridad necesaria del orden celestial (donde se ubica la ciudadanía cristiana ideal) sobre el orden civil (donde se ubica la parte corruptible de la ciudadanía) y, reflejo de ello, la superioridad necesaria de la ley divina con respecto a la ley humana.

Lo que Marsilio critica no es el rango cualitativo de lo divino con respecto a lo mundano, sí la jerarquización política, social y espiritual que *algunos* construyen en su nombre y termina por subordinar toda autoridad civil al poder eclesiástico. En suma: cuestiona la idea tan arraigada en el imaginario de que la *pōtestās* o *potestad* eclesiástica es producto de la voluntad divina y, por tanto, su origen es supra-humano y trascendente.

El siguiente paso de la exégesis es analizar aquellos argumentos de carácter político con los que, dice Marsilio, “acaso a algunos les llevaría a imaginar y dar su asentimiento a la conclusión antes dicha” (*DP*, II, III, §10). Aquí se aborda la consecuencia de creer que la jurisdicción coactiva que ejercen los obispos, sacerdotes y el Papa viene de Dios conferida por Cristo. Se examinan sentencias que refieren a la relación entre lo divino y lo mundano, lo espiritual y lo corporal, que terminan por justificar la subordinación del príncipe secular al príncipe eclesiástico. De la idea de un poder delegado por Cristo se pasa a la idea del poder supremo sacerdotal en la Tierra que se sobrepone a cualquier voluntad humana. Insisto: la exégesis se desarrolla

primero sobre aquellas cuestiones que justifican la idea de que Dios, a través de Cristo, confirió a los sacerdotes cierto poder en la tierra; y después, analiza en poco más de diez sentencias las razones por las que se dice que el príncipe secular “ha de someterse al gobierno del juez o príncipe de las almas y máximamente al primero de todos, es decir, el pontífice de los romanos”.

El tercer momento de la exégesis es el más extenso porque ahí se halla la *Responsio principalis*. Aquí es importante recordar un aspecto. La discusión que se va desarrollando en torno al origen del poder eclesiástico y la jurisdicción coactiva que ejercen los obispos, sacerdotes y el Papa si bien toca ciertos aspectos de la *querella de las Investiduras* también lo es que va mucho más allá. Precisamente, su punto de partida es el origen y razones por las que la comunidad política debe subordinarse a dicho poder. La discusión política sobre los atributos y funciones concretas del Papa (poder eclesiástico) como del Emperador y reyes (poder secular) junto con temas que refieren a la *pōtestātīvus* de los representantes de la Iglesia como el pecado y la condena eterna, el matrimonio (consagrarlo o disolverlo), celebraciones (bautizos, comuniones) y otras cuestiones aparecen después. Por ello se dijo que la *querella de las Investiduras* no es causa del problema sino consecuencia. Resultado de aceptar sin más la interpretación bíblica que sostiene que Dios, a través de Cristo, confirió a los sacerdotes cierto poder que subordina todo gobierno terrenal.

Con los dos momentos de la exégesis se intenta responder dos cuestiones muy específicas: ¿cuál es el origen del poder eclesiástico?, y ¿cuál o cuáles son las razones por las que la comunidad política debe subordinarse a dicho poder? Y justamente, pretende mostrar con su respuesta no sólo la imposibilidad de que el poder sacerdotal haya sido establecido por voluntad divina sino que es producto humano, histórico y concreto. La radicalidad de Marsilio se percibe desde el momento en que no acepta

ningún parámetro para establecer el poder espiritual o secular que no provenga de la voluntad humana.

Una vez mostrado, con base en la Escritura Sagrada y la propia tradición cristiana, que no hay tal concesión de poder lo que sigue es la diferenciación entre los asuntos de orden divino de los asuntos temporales. Aquí, no sólo se critica el conjunto de razones políticas por las que el poder secular ha de someterse al eclesiástico, también comienza con el proceso de desacralización de la política.

Bajo esta diferenciación comienza a analizar el tema de la representatividad política (¿quién debe tener el derecho legítimo de coacción?, ¿quién debe gobernar?), lo cual no es otra cosa que la pregunta por el origen del régimen civil o del legislador (primera parte). De esto se sigue un extenso análisis sobre las leyes divinas y humanas para indagar en el tema de la legitimidad del legislador. Luego, pasa al análisis de las reglas de los actos humanos o, mejor dicho, la relación del gobierno con el pueblo (¿cómo se debe organizar la política?) Y finalmente ahonda en las principales causas por las que se conserva y se da existencia a la paz civil y aquellas por las que se impide y suprime, es decir, el tema de la finalidad (¿cuál es el principio por el cual se debe ordenar el régimen civil?).

En el intento de demoler el fundamento originario del poder eclesiástico y restituir el mensaje espiritual del cristianismo, Marsilio diferencia, no subordina, aquellas cuestiones que competen al ámbito espiritual (para *la otra vida*) de aquellas que competen al ámbito mundano (de *esta vida*) y con ello, guiado por un sentimiento anticlerical, asienta ciertas bases para el Estado laico.

3.3.2 UNA FALSA FUNDAMENTACIÓN EN EL JUEGO DE ESPEJOS

La segunda parte del *Defensor pacis* es la parte teológica. Ahí se desarrolla una exégesis sobre las razones que fundamentan la *potestas papae* y sobre las autoridades de la

Sagrada Escritura con las que, de sus interpretaciones, dice Marsilio, *podría parecer a alguno que al Obispo Romano se le debe el Supremo Principado*. La pretensión de la exégesis es por principio política pero, no obstante, parece ser un camino seguro para recomponer el conflicto entre revelación, sucesión y representación política. Veamos a continuación cuáles son esos dichos y cómo han sido interpretados para sostener el primado del papado.

ARGUMENTOS DE CARÁCTER TEOLÓGICO

DICHO		Marsilio, lo que quieren que se entienda.
<i>DP, II, III, §2 # 1</i>	A ti te daré las llaves del reino de los cielos, y cualquier cosa que atares en la tierra será atada en los cielos. Y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos (Mateo, 16,19)	Porque por las llaves concedidas por Cristo al bienaventurado Pedro quieren que se entienda que se le dio plenitud de potestad sobre todo régimen humano; la cual teniéndola Cristo como la tuvo sobre reyes y príncipes, así la concedió al bienaventurado Pedro y a sus sucesores en la sede episcopal romana, como a vicarios generales de Cristo en este mundo
<i>DP, II, III, §3 # 2</i>	Todo me ha sido entregado a mí por mi Padre (Mateo,11,27) Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra (Mateo 28,16)	Corroborar lo anterior. Habiendo sido, pues, el bienaventurado Pedro, y siendo sus sucesores en la sede episcopal romana vicario de Cristo, como éstos dicen, parece que se les ha conferido a los mismo toda la potestad o la plenitud de potestad y consiguientemente la autoridad de cualquier jurisdicción.
<i>DP, II, 3, §4 # 3</i>	Los demonios le rogaban, se entienda a Cristo, diciéndole: si nos echas envíanos al rebaño de puercos. Y les dijo: <i>Id</i> . Y ellos, salieron se fueron a los puercos. Y con gran ímpetu todo el rebaño se precipitó sobre el mar y murieron en las aguas. (Mateo 8,31 Marco 5,12-13)	Se ve que Cristo disponía de las cosas temporales. Dado, pues que el bienaventurado Pedro y sus sucesores, los obispos romanos, son y fueron los principales vicarios de Cristo, como dicen algunos, pueden disponer de las cosas temporales todas, como jueces en su tercera significación, y sobre ello tienen la plenitud de la potestad y del demonio como Cristo.
<i>DP, II, III, §5 # 4</i>	Entonces envió, se entienda Jesús, a dos de sus discípulos diciéndoles: <i>Id</i> a la aldea de enfrente y en seguida encontraréis una asna atada y un pollino con ella, o a un pollino atado a una pollina, en el cual ningún hombre montó; desatadle y	Lo mismo por deducción del pasaje anterior.

	traédmelo (Mateo 21,1; Marco 11,1; Lucas 19,29)	
DP, II, III, §6 # 5	Aquí hay dos espadas, dijeron los apóstoles respondiendo a Cristo. <i>Pero él</i> , a saber, Cristo, respondió: <i>Basta</i> . (Lucas, 22,38)	Según la interpretación de algunos, deben entenderse los dos principados en el mundo presente, eclesiástico uno o espiritual, y el otro temporal o seglar. Cuando, pues, Cristo, dirigiendo la palabra a los apóstoles, dijo <i>Basta</i> , suple, a vosotros, con las dos espadas, parece haber significado que ambas espadas deben pertenecer a la autoridad de ellos, y principalmente a la del bienaventurado Pedro como al principal. Porque si no hubiera querido que le perteneciera la espada temporal, debió decir: <i>Sobra</i> .
DP, II, III, §7 # 6	Dirigiéndose Cristo al bienaventurado de Pedro, dijo: Apacienta mis ovejas, apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas. (Juan 21,15-17)	Parece que se ha de creer lo mismo. Repitiendo por tercera vez las mismas palabras. Que el bienaventurado Pedro y sus sucesores, obispos romanos, deben absolutamente presidir a todas las ovejas fieles de Cristo, o sea, los cristianos, y de éstos máximamente a los presbíteros y diáconos.
# DP, II, III, §8 # 7	¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? ¿Cuánto más a lo secular? Pasaje I de Pablo a los Corintios	En los cuales pasajes parece dar a entender que se le ha dado por Dios el poder sobre las cosas temporales de los fieles y consiguientemente la jurisdicción sobre ellos.
DP, II, III, §9 # 8	Contra presbítero no recibas acusación, a no ser por la fe de dos o tres testigos (Timeo, 5, 19)	Parece, pues, por ello que el obispo tiene jurisdicción, al menos sobre presbíteros, diáconos y demás ministros del templo, puesto que a él pertenece oír la acusación concerniente a ellos.

A partir de estos argumentos tomados de la Sagrada Escritura, el Paduano se dedicó a elaborar una exégesis sobre la manera en que eran utilizados para hacer creer que al Papa le había sido conferida la autoridad suprema. En el centro de la discusión está sobre todo la subordinación a priori de lo temporal, del orden político a lo divino, que se lleva al umbral de la divinización en la representación humana de Cristo. E incluso puede verse un orden estructural en la forma en que presenta los dichos canónicos: primero de la sucesión de Jesús como hijo de Dios a Pedro y de este a sus sucesores que recae en la figura del Papa; luego la apropiación de lo temporal y por tanto el dominio

sobre los creyentes; y finalmente la superioridad sobre cualquier autoridad civil a tal grado que nadie puede juzgar o cuestionar su autoridad pues ello se establece por voluntad divina.

El carácter político de la exégesis se manifiesta cuando se reinterpreta el concepto de *sucesión*, asumiendo todas sus consecuencias espirituales. Para Marsilio, la sucesión se refiere al oficio sacerdotal y no, como se ha dicho, a la autoridad política y dominación eclesiástica sobre el orden temporal. De acuerdo con esto, la redefinición del concepto de *sucesión* supone una ruptura en un doble sentido. Por el lado histórico, del cristianismo occidental, dicha *sucesión* se diluye o se mezcla con la *conversión* de Constantino y la subsiguiente transformación del culto religioso hacia las autoridades seculares y eclesiásticas junto con la institución de la religión oficial. La ruptura de Marsilio consiste en distinguir la sucesión como un acto divino del orden espiritual y la conversión como un hecho estrictamente político de donde nace la autoridad y dominio del Papa, obispos y sacerdotes. Es decir, como un poder de factor que *obstruye* el desarrollo mismo del orden político. Por el lado epistémico, en relación con el discurso del Nuevo Testamento como fuente primaria de la Verdad, Marsilio rompe con la interpretación que convierte la Verdad en fundamento de dominación y servilismo políticos. Lo que se cuestiona es que la ley divina sea un instrumento para un ordenamiento en el cual existan dos autoridades y, sobre esa base, instituir la figura del Papa como Vicario de Cristo y su jurisdicción sobre el orden político.

Cuando Marsilio se enfoca en esos apartados, no renuncia a la fe cristiana, o sea, la *revelación* como el *acontecimiento* de la propia cristiandad. La Palabra, la Verdad, se colocan en una especie de tensión: la Verdad en su coincidencia política y la Verdad en su coincidencia espiritual.

Sin embargo, es sólo mediante la resignificación de la figura de Jesús que Marsilio logra apropiarse racionalmente de lo que por muchos siglos se había mantenido por vía de la fe para constatar que la Verdad en su coincidencia política es una falsedad y que, como tal, contradice la Verdad en su coincidencia espiritual.

Los argumentos teológicos sirven a Marsilio para desarrollar un argumento político mediante el cual confiere toda la autoridad al legislador humano y al mismo tiempo desprender de la Palabra argumentos para el desarrollo espiritual de los creyentes y no creyentes en la Verdad. En el fondo, la Verdad no es un conjunto de saberes sino la transformación y desmitificación del orden político.

Con la seguridad de que Jesús se excluyó a sí mismo y a sus sucesores del oficio de gobernar y con la justificación aristotélica secular del orden político, Marsilio evita que el mensaje de la Escritura quede envuelto en la falsedad.

La importancia en la figura de Jesús puede parecer una obviedad en cualquier teología cristiana; no obstante, lo interesante en este juego de espejos —de lo teológico hacia lo político y viceversa— es el carácter secular que se proyecta sobre el orden político en la imposibilidad de representar la *sucesión* como un hecho político. Y, como tal, no reconoce como legítimo el hecho de que existan dos poderes o dos principados en el mundo presente, eclesiástico uno o espiritual, y el otro temporal o seglar, sino sólo uno regido por el *legislador humano*. La reinterpretación de la *sucesión* es, pues, una forma de negar el origen divino del Papa para hacer coincidir la Verdad con el orden espiritual. Se trata de un giro que no niega la Sagrada Escritura sino la relación con la ley y el poder político que se ha construido en nombre de Cristo.

La interpretación de Marsilio es la negación de que la ley divina sea convertida en instrumento de legitimación del papado no sólo por lo que refiere a la dualidad de Jesús sino, precisamente, porque no existe pasaje en la Sagrada Escritura que sostenga

de manera evidente que al papado le haya sido conferida la jurisdicción suprema. Finalmente, el problema del origen de la *sucesión* queda así situado en un orden teológico cuya resolución se revela en la Escritura Sagrada; mientras que su carga simbólica se valida en la comunidad de creyentes a través de la fe y las virtudes teologales, lo cual no implica la dominación y autoridad suprema del papado ni la coacción del sacerdocio sobre los creyentes o no creyentes.

Puede considerarse así una tensión entre la interpretación eclesiástica e histórica de la sucesión y la interpretación de Marsilio. Es decir, ¿cómo validar una interpretación bíblica sobre otra interpretación bíblica a la luz de la verdad? Ciertamente se podría caer una especie de circularidad pues de ambos lados se apela a las mismas fuentes. Sin embargo, me parece que la respuesta pese a que pueda dejar algunas incógnitas sólo es posible si se hace referencia concreta al mensaje mismo de la Sagrada Escritura. Pongamos un ejemplo, para después ofrecer una respuesta, sobre un presupuesto que he encontrado en la teología negra de James Cone. A la pregunta, ¿qué debe hacer la teología cristiana para ser *cristiana*? “Para ser cristiana, dice Cone, la teología blanca debería dejar de ser teología *blanca* y transformarse en teología negra, renegando de la blancura como forma adecuada del existir humano y afirmando la *negritud* como la intención de Dios para la humanidad (Cone, 1973: 25). Entre las tantas razones que ofrece Cone para destruir la teología blanca y la cultura de dominación blanca, está la identificación de la *experiencia negra* —la vida de humillación y sufrimiento, la existencia negada en un sistema de racismo blanco—, con Dios. No el Dios blanco, sino el de la historia y de los oprimidos que en el caso de Cone, es el Dios negro; el reino de Dios y de Cristo negro. Sin entrar en los detalles de esta extraordinaria y vigente propuesta teológica, lo que nos interesa señalar es el carácter que puede tomar la

teología al “apropiarse” de los elementos simbólicos que se desprenden de la *revelación* misma.

Si bien por el contexto mismo Marsilio no apunta un aspecto concreto de la dominación teológica eclesiástica, como puede ser la *negritud* en Cone, sí se coloca en las coordenadas del cristianismo originario para criticar la dominación y el poder político del Papa, obispos y sacerdotes. Al quitarle el velo político a la *sucesión* y al quitar el velo religioso a la *conversión*, lo que deja ver es la oposición entre cristianismo originario y dominación, la cual será la base de las diferentes teologías críticas de la Modernidad hasta nuestros días. Insisto, es como un juego de espejos: lo teológico se descubre como un problema político; y lo político se seculariza cuando se desvela lo propio de lo teológico.

Por ello decíamos que la exégesis primero es ascendente porque apunta hacia las razones superiores de las que se deriva el supremo principado al papa; y seguido de ello es descendente, esto es, se ofrecen las razones que dan forma a esa autoridad eclesiástica en el orden político. Aquí, la exigencia de la exégesis es la representación política y no menos que la confrontación entre el príncipe secular y el pontífice de los romanos.

Ahora veamos otras razones que aluden ya no a la imagen de Cristo sino del Papa como suprema autoridad en el orden terrenal.

ARGUMENTOS DE CARÁCTER POLÍTICO

DICHO		Marsilio, lo que quieren que se entienda.
<i>DP</i> , II, 3, §10 #1	Lo que es el cuerpo humano para el alma, eso es el príncipe de los cuerpos al príncipe de las almas.	Pero el cuerpo se somete al alma en cuanto su gobierno, luego el príncipe de los cuerpos, el juez secular, ha de someterse al gobierno del juez o príncipe de las almas y máximamente al primero de todos, es decir, el pontífice de los romanos
<i>DP</i> , II, III, §11 #2	De la manera que lo corporal se relaciona con lo espiritual, así el príncipe de lo corporal con el que lo es de lo espiritual.	De la misma raíz. Pero bien cierto es que, según la naturaleza, lo corpóreo es de menor grado y se ha de someter a lo espiritual. Luego, el príncipe corporal o el juez secular, ha de someterse a aquél que lo es de lo espiritual, el eclesiástico.
<i>DP</i> , II, III, §12 #3	Pero el fin al que orienta el juez eclesiástico, sacerdote u obispo, la ley según la cual dirige y el legislador de ella, son superiores y más perfectos que el fin, la ley y el legislador, al cual y según el cual dirige y orienta el juez secular	Luego el juez eclesiástico, sacerdote u obispo, máxime el primero, es superior a cualquier juez secular.
<i>DP</i> , II, III, §12 #4	Más. Porque el fin al cual dirige el juez eclesiástico es la vida eterna, la ley según la cual dirige es divina y su legislador inmediato es Dios, en el cual no puede haber error ni malicia.	De la misma raíz.
<i>DP</i> , II, III, §12 #5	Más. El fin al cual trata de dirigir el juez secular es la suficiencia en esta vida terrena; la ley según la cual dirige es la humana y su legislador inmediato es el hombre o los hombres, en los que cabe el error y la malicia.	Son, pues estas cosas inferiores y de más bajo grado que las antedichas; luego igualmente el juez secular, aún el más alto, respecto del eclesiástico, el supremo sacerdote.
<i>DP</i> , II, III, §13 #6	Más. Aquél cuya acción es más noble absolutamente, es él también más noble. Luego un sacerdote cualquiera es más noble y digno que cualquiera no sacerdote. En &14 alusión a Luis de Baviera	Mas como lo más digno no debe someterse a lo menos digno, sino precederle, parece que el juez secular no precede en la jurisdicción, sino que ha de estar debajo del primero de todos, el pontífice romano.
<i>DP</i> , II, III, §13 #7	Parece gran inconveniente que el vicario de Cristo, el obispo romano y los otros obispos sucesores de los apóstoles tengan que someterse al dictado de cualquier príncipe secular.	Dado también que el príncipe secular puede pecar contra la ley divina y humana, por lo que ha de ser sancionado, y será grave inconveniente que no tenga un superior o igual, el cual ha de ser el supremo de todas las cosas seculares (no la pluralidad) pues parecerá que la jurisdicción sobre él le pertenece al obispo romano.

La interpretación de Marsilio sobre estos dichos y analogías está fuertemente orientada por la tensión entre lo temporal y lo divino. Y nuevamente hay una valoración dicotómica y construcción jerárquica en la que se sobrepone lo divino a lo temporal. Evidentemente, el pensamiento medieval o bien, la cristiandad occidental, con el influjo del platonismo-agustino o del aristotelismo-tomista reconocen la superioridad del alma sobre el cuerpo. Al colocar el tema del alma y de su finalidad en *la otra vida*, en un *principio divino* como es Dios, en cualquiera de estas dos vertientes, lo contingente, lo corporal como parte de lo temporal, es definido como algo inferior. Marsilio no niega este tipo de argumentación lógica pero sí el juego de las analogías que se construye con ello.

Cierto, por su naturaleza finita el cuerpo puede ser considerado “inferior” al alma cuyo rasgo específico es la infinitud. Sin embargo, de ello no se siguen dos aspectos: 1) la identificación del príncipe secular con el cuerpo y del pontífice de los romanos con el alma; 2) la idea de que el cuerpo *se somete* al alma. Se trata pues, de mostrar la falsedad de la analogía de la Iglesia (alma) que *somete* al Estado (cuerpo).

Marsilio no plantea la disyuntiva entre Estado y la Iglesia, porque la legitimidad o correcta disposición del Estado radica en la elección del conjunto de los ciudadanos y no en una derivación meramente lógica. Más que pensar en *someter*, Marsilio sugiere la idea funcionalista del organismo. Es decir, más que hablar de *someter* el cuerpo al alma, Marsilio estaría más cerca de la psicología racional de Aristóteles, en tanto que el alma es el principio de vida del cuerpo organizado. En tal caso, dejamos de lado una serie de problemas muy discutidos en la Edad Media como el de los grados del alma y por la parte humana del *nous*; para subrayar que la síntesis de materia y forma (*hilemorfismo*), que se expresa en la relación cuerpo y alma, permitiría entender el rechazo a ese tipo de analogía. Entonces, la pregunta que podría hacerse en la órbita marsiliana es: ¿por qué

identificar la figura del Papa en coincidencia con lo divino (alma) cuando, de acuerdo con los dichos teológicos y fundamentos políticos, carece de cualquier representatividad divina y por tanto su origen es de facto o nace a la luz del poder temporal (cuerpo)?

La utilidad de la exégesis de estos pasajes permite ir más allá del doble aspecto de la sociedad cristiana, del problema que conlleva la jerarquización de lo divino sobre lo temporal, para poner de relieve el tema del poder secular y el poder espiritual. Es decir, pone de relieve que se trata de un juego sofisticado de analogías y ejemplos con los que *parece* que se debe reconocer la jurisdicción suprema del papa, obispos y sacerdotes. Pero, además, aquí el foco de atención es, como apunta Bayona, que el poder sea esencial o genuinamente espiritual. Esto implica, por lo menos, colocarse contra “la doctrina de las dos espadas” pero desde una perspectiva crítica toda vez que para Marsilio sólo hay una autoridad legítima y esa es la humana. En otras palabras: “Mientras Egidio repetía varias veces: <<esas dos espadas siempre fueron y son diferentes>>, el Paduano niega que haya dos poderes distintos y rebate que exista siquiera un poder espiritual” (Bayona, 2005: 203).

Cómo puede verse, Marsilio no está discutiendo la coexistencia o la subordinación del poder temporal, secular, al poder espiritual. Y tampoco tiene como problema central el de las dos espadas. Más bien, la alusión de las espadas viene, junto con la idea de apaciguar al rebaño, para reafirmar su planteamiento secular político, la unidad del poder, la ley y autoridad humanas. Todo ello tiene como trasfondo que no se dio a Pedro ni a sus sucesores poder coactivo alguno o jurisdicción sobre las cosas de este mundo. E incluso, hay una referencia a la *espada temporal* pero es una expresión para señalar “a quienes se arrojan indebida y solapadamente la plenitud del poder y como falsa metáfora” (Bayona, Op. Cit.:204). Hay más referencias a las espadas que no veremos aquí.

Entendida la exégesis bíblica de Marsilio como una redefinición del orden político, cuyo sentido se vislumbra en la medida en que se le quita la carga ideológica al orden divino; y asumida la imposibilidad de la *sucesión*, se remueven las relaciones entre política y religión. Marsilio responde a esos dichos y analogías que justifican el poder coactivo eclesiástico con ayuda de la misma figura que aluden. La vida de Jesús y en particular su propia exclusión del dominio sobre los poderes civiles, es lo que confirma la secularidad del orden político desde los aspectos teológicos. No como una simple exégesis, pero sí como una teología política sistemática en cuyo núcleo conviven la razón y la fe. El tránsito de los fundamentos impuestos por la fe hacia un orden político racional, no-teológico, prepara el terreno *para la otra vida*.

La exégesis pone en evidencia un elemento central de la Modernidad, por lo menos la que se narra desde Maquiavelo: la instrumentalización de la religión pero sin quebrar la relación necesaria con la política. La exégesis pues, no es una crítica a la religión per se, sino una crítica al orden político en el que se deforma el mensaje originario de la cristiandad. Y la exégesis sobre el mensaje originario es, en su más profundo sentido, la liberación del orden político que se manifiesta contra toda opresión y dominación humanas.

3.3.3 LA DESMITIFICACIÓN DEL ORDEN POLÍTICO.

Cuando Marsilio reinterpreta los dichos bíblicos hasta convertirlos (¿concebirlos?) en notas inherentes de una instancia independiente —el ámbito de lo divino, lo eterno— y cuando reconoce que de esa instancia no se deriva ninguna autoridad coactiva en el mundo del aquí y el ahora, mantiene la polaridad trascendente-inmanente y todo rasgo de los dualismos mundano-espiritual, terreno-divino, profano-sagrado, razón-fe. De ahí resulta la estructura dual de la ley (humana y divina) y las oscilaciones entre política y religión. La de Marsilio, no es una polaridad jerárquica en la que un término subordine

al otro. La idea de polaridad sugiere, con Ferrater Mora, que los «polos» (reales, conceptuales o doctrinales) se presentan como opuestos y en conflicto pero, como diría Unamuno, «abrazándose» en la oposición y en el conflicto.

La racionalidad del orden político secular que defiende Marsilio se posibilita en el deslinde de los núcleos centrales del orden divino que se captan por la fe de los argumentos fundamentales del orden político. Y aquí nuevamente el juego de espejos porque lo que se ratifica con la idea de Jesús, «abrazando» las conclusiones que arroja la ciencia civil del Estagirita. Lo que la razón establece para el orden político, se confirma y valida cuando se desvela lo propio de la fe. Digamos, pues, que el problema sobre el supuesto poder espiritual no se puede responder de manera concluyente sólo desde el núcleo originario de la cristiandad, sino que se requiere anudarlo con el aristotelismo de la primera parte del *DP*. Y a la inversa, el problema sobre el poder del legislador humano no se puede responder de manera concluyente sólo desde el aristotelismo de la primera del *DP*, sino que se requiere anudarlo con la teología cristiana de la segunda parte del *DP*.

Es así que los dichos de orden teológico, como los de carácter político, bajo la exégesis de Marsilio plantean en su relación la polaridad entre la figura de Cristo y el legislador humano. Ciertamente, cualquier teología que se inscriba en el marco de la cristiandad implica la resignificación de la imagen de Jesús ya sea por la vía positiva o la vía negativa. Sin embargo, más allá de las especificidades de las diversas teologías, lo interesante de la vía positiva de Marsilio es que apunta específicamente hacia el Jesús histórico en su identificación política o, mejor dicho, en su relación con las autoridades seculares. La tesis que resume la exégesis de Marsilio es que Jesús, de hecho y de palabra, “se quiso excluir, se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de

governar o de la jurisdicción contenciosa, del régimen o juicio coactivo cualquiera en este mundo” (DP, II, IV, §4).

Desconozco si esta tesis así planteada se discutía entre los círculos intelectuales de la Baja Edad Media. Lo podemos suponer por la cantidad de pasajes que dedica Marsilio para su análisis y desglose y, desde luego, porque está sustentada en verdades evangélicas de los santos y los doctores. Quizá, lo peculiar no es tanto el contenido sino la forma o método. En efecto, en esa tesis se muestra el método argumentativo —la *disputatio* y la pareja *commentator/compiler*— toda vez que implica la *responsio principalis* (refuta cada una de las *quaestio disputata*). Y ya hemos señalado que el interés del Paduano no es conciliar textos dialécticamente sino mostrar que intencionadamente han sido mal interpretados, es decir, la selección de pasajes bíblicos, que impone la subjetividad del propio Marsilio, tiene un claro mensaje político pero con consecuencia para el orden espiritual.

La imagen de Cristo pero sobre todo su propia exclusión y de los obispos de toda jurisdicción coactiva es el referente para la rectificación del orden político secular en concordancia con el orden espiritual o divino. Es decir, la exégesis de Marsilio apunta hacia aquellos *momentos* en que hay cierta tensión entre el orden mundano y el orden divino. Algunos, que son muy conocidos, refieren al proceso y la crucifixión. Por ejemplo, cuando es acusado y llevado ante Poncio Pilato (vicario del príncipe romano en Judea). A la pregunta de Pilato a Jesús de que había dicho que él era el rey de los judíos: *Mi reino no es de este mundo* (Juan, 18, 36, Glosa) y en la glosa interlineal, cuando se ve que nadie lo defendió, vuelve a decir: *Ahora bien, mi reino no es de acá, el que efectivamente vine a enseñar*. Marsilio subraya que estas verdades evangélicas son señaladas por los santos y los doctores, o sea, por la propia Tradición de la cristiandad. Y después, a la pregunta de Pilato de que si ello sólo respondía a los

gentiles y no a los judíos, menciona lo siguiente: *Oíd judíos y gentiles, no pongo a estorbo a vuestro dominio en este mundo, ¿qué más queréis? Venid, con la fe, a este reino que no es de este mundo. Porque, ¿qué significa su reino sino los creyentes en él?* (DP, II, IV, §4,5).

Como puede verse, de la distinción de los dos ámbitos (eterno y temporal) se sigue su identificación política (reino celestial y reino humano) pero termina por diferenciarlos en razón de la finalidad de uno y otro. Ahí donde puede pensarse que se trata de una simple anécdota divinizada por la historia, es traducida por Marsilio como un pilar del orden político o, digámoslo de una vez, del Estado laico. De acuerdo con la Sagrada Escritura no hay gobierno ni autoridad coactiva eclesiástica porque su finalidad en este mundo es otra.

Para Marsilio, pues, el mensaje de Cristo no apunta hacia el orden político, sino al reino espiritual o celeste, “porque de este solo hablaba y casi siempre predicaba como del pasaje evangélico aparece claro, tanto en su sentido literal como en el místico. Y por ello leemos a cada paso: *Semejante es el reino de los cielos*, etc., y en cambio del terreno rarísimamente o enseñando a despreciarlo” (DP, II, IV, §6). Habrá que decir también que en esta interpretación entra en juego una relación de poder en un sentido doble: como afirmación de que la única autoridad en el orden político es la humana y, como tal, todo aquél que se asuma “representante” de Cristo debe someterse a la ley y autoridad políticas, es decir, nadie por encima ni por fuera de las leyes. No a nombre de Dios, sino como miembros de la misma comunidad política a la que pertenecen.

Hay que recordar que en la narración del proceso, después de estar en prisión, Jesús fue conducido ante el Gran Consejo, el *Sanhedrín*, que era la autoridad jurídica suprema de los judíos, y reunía en sí todo el poder temporal y espiritual. El pasaje es interesante porque señala que Jesús se somete al derecho vigente de la época y después

es llevado ante el procurador romano (Poncio Pilato) a quien correspondía el llamado *ius gladii* (Keller, 1956). Este “sometimiento” a la ley, manifiesta que sólo puede haber una autoridad suprema que es la humana e incluso ahí donde haya alguna región con doble autoridad debe subordinarse a una suprema (la parte al todo).

Seguramente podrá ser muy discutida la afirmación de que Jesús se somete a la autoridad mundana, al brazo de la ley. Sin embargo, no deja de ser significativo que Marsilio reitere el cumplimiento de Jesús a la sentencia de la autoridad secular: “Cristo permitió ser cogido y conducido al pretorio de Pilato, que era vicario del emperador y por él finalmente, como juez de potestad coactiva, sobrellevó el ser juzgado y entregado al último suplicio, ni contra él, como contra un no juez, se querelló, aunque quizá significó que padecía un juicio menos justo” (*DP*, II, IV, §13). Además de indicar que la máxima autoridad del orden político es la civil, nótese cómo Marsilio subraya el carácter ambiguo de la ley. Y aún así, su cumplimiento.

El tratamiento que hace Marsilio sobre estos pasajes no es para cuestionar la narrativa misma, sino para delinear los límites del orden político a través del fortalecimiento del ámbito de la ley. Por ello no se cuestiona la añeja idea profética del Mesías que pondría fin a la transgresión de la ley y acabaría con el pecado para la redención de la humanidad. No se cuestiona aquí, digo, porque ello corresponde al ámbito de lo divino y de la fe. En este sentido, el Jesús de Marsilio, en la línea política, lleva a cabo una labor religiosa en el orden terrenal que en ningún sentido se puede traducir como algo que trascienda los poderes terrenales y menos que se derive de ahí la jurisdicción coactiva eclesiástica.

Esta relación de poder a través de la imagen de Jesús también se puede ver en otro sentido. Negarse a ejercer cualquier autoridad coactiva o dominar sobre este mundo es, por lo tanto, afirmar la autoridad política como única y legítima y, a su vez,

reconocer que el mensaje espiritual es más importante porque revela la forma en que se han de dirigir los actos humanos para llegar al *reino eterno*.

Negarse pues, es afirmar la fe y virtudes teologales sin forzar a nadie. De aquí entonces que Masilio, en referencia al gobierno terreno, se apoye de Agustín de Hipona y Juan para afirmar que *Cristo no vino a estorbar el dominio de éstos*. O de Crisóstomo: *Mi reino no es de acá. No priva al mundo de su providencia ni de su predilección, sino muestra que su reino no es humano ni perecedero. Y todo reino en este mundo sobre cualquiera es humano y corruptible* (*Catena aurea*, XII, 442).

Hay más párrafos que también muestran la imagen de Jesús a partir de la idea del *deslinde* como, por ejemplo, desde que se narra su nacimiento, diversos sermones, al dejar de lado los bienes terrestres (tema de la pobreza), al someterse a la autoridad humana o el tema del tributo (*Devolved al Cesar lo que es del Cesar*). En otros claramente se apunta al oficio de gobernar e impartir justicia: “Maestro, di a mi hermano que parta conmigo la herencia. Pero él, se entiende, Cristo, le respondió: *Hombre, ¿quién me ha constituido en juez y árbitro de partijas entre vosotros?*” (*Lc.*, 12,13-14). Este pasaje Marsilio lo traduce de la siguiente manera: “No vine a ejercer este oficio ni para esto fui enviado, es decir, para dirimir en juicio los litigios civiles; lo que para nadie es dudoso que es asunto propísimo de los gobernantes y de los jueces” (*DP*, II, IV, §8). Hay también pasajes donde se niega cualquier autoridad y se reafirma la misión religiosa: *...como el hijo del hombre que no vino para ser servido, sino para servir* (*Lc.*, 22, 24-27; *Mt.*, 20,25-28), es decir, servir en las cosas temporales, no dominar o anteponerse (*DP*, II, IV, §13). Y en el mismo sentido: Porque como todo lo carnal está fundado en la necesidad y lo espiritual en la voluntad, así los que son príncipes espirituales, es decir, los preladados, han de fundar su supremacía en el amor, no en el temor (*Catena aurea*, XII, 234). En cualquier caso, se trata de un conjunto de

pasajes y sus interpretaciones donde se confirma que Jesús, de hecho y de palabra, se quiso excluir, se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa para concluir que no puede haber otra autoridad en el orden mundano que no sea la humana:

“Cristo mismo, no sólo recusó el principado o el juicio coactivo en este mundo, por lo que dio el ejemplo a sus apóstoles y discípulos y a los sucesores de ellos de obrar de la misma manera, sino que mostró con su palabra y con su ejemplo que todos, tanto sacerdotes como no sacerdotes, deben someterse real y personalmente al juicio coactivo de los príncipes de este siglo” (*DP*, II, IV, §9).

Con este tipo de conclusiones extraídas de la Escritura y la Tradición, tal vez se pueda entender porque el *antenóríde* fue perseguido y excomulgado por la Iglesia cuando se supo que era autor del *DP*, y el por qué de la declaración del papa Clemente VI cuando anunció su muerte: *Nos atrevemos a decir que no se ha conocido jamás mayor hereje que ese Marsilio*. No era para menos, pues lo que hacía con su teología política no era la prolongación del conflicto por la supremacía entre el Papa y el Emperador sino despojar de todo poder coactivo al Papa, obispos, sacerdotes y todo aquel que perteneciera a la Iglesia. Ni las leyes (divina y humana), ni ninguna autoridad para emitir juicio coactivo alguno sobre los actos humanos les correspondía.

Marsilio reafirmaba su hipótesis inicial de que se trataba de un poder despótico e ilegítimo y que, como tal, se sostenía de falsedades y sofismas a nombre de la Escritura Sagrada. Por el lado de la coyuntura, se defendían las ideas imperiales a favor de Luis de Baviera. Por el lado del pensamiento, la exégesis fortalecía el campo ético-político toda vez que implica la negación de factores ideológico-políticos elevados a dogmas religiosos.

El tratamiento racional del orden político, el carácter inmanente de la comunidad política, el sentido racional y ambiguo de la ley humana desde la figura del legislador

humano, junto con la resignificación del orden divino y la ley divina a través de la interpretación de la figura de Cristo, no sólo permite dar otro cauce a la relación entre la filosofía política aristotélica y el cristianismo y con ello, por lo menos en la teoría, la disolución del binomio Trono-Altar, también fortalecer el horizonte de los movimientos heréticos que alcanzarán mayor vigor en el Renacimiento. En efecto, lo que en la Baja Edad Media se inicia como una crítica hacia la intervención política y la deformación del mensaje originario de la doctrina cristiana por parte de la Iglesia, termina por expresarse en las incesantes críticas y reclamos contra la corrupción moral de la Iglesia y monopolio de la fe cristiana, siendo Savonarola y Maquiavelo los dos polos opuestos de esta postura (Velázquez: 2013).

Marsilio parece haber acertado a uno de los problemas más representativos de la dominación política: el nexo entre autoridad-obediencia como resultado de la instrumentalización de la religión. No desde una racionalidad emancipadora de la Tradición como la de Maquiavelo y Hobbes, pero sí lo suficientemente distante de la lectura tradicional de la Escritura (literal o histórica y religiosa) como para mostrar la relación entre la falsedad de la doctrina y la jurisdicción coactiva, la incompatibilidad entre el mensaje de Cristo y el poder de la Iglesia.

Por ello, los límites que establece entre lo temporal y el orden divino es lo que le permite disociar esa relación histórica y, al mismo tiempo, establecer otros límites. Sin embargo, el asunto de los límites entre el mensaje de la Escritura y el sacerdocio cristiano no es tan fácil de trazar. Me explico, hay lecturas que señalan que para Marsilio “todo el orden religioso eclesiástico se mantiene dentro de unos límites rigurosamente espirituales” (Martínez, 1989). Esto es correcto si con ello se entiende también la relación con el orden político.

Es evidente que para Marsilio el sacerdocio no tiene facultades coactivas y por tanto queda delimitada su función a las cuestiones espirituales. Pero, si bien esas cuestiones espirituales del orden de la fe y virtudes teologales no pueden imponerse por la fuerza, su sanción o castigo oscila entre lo civil y lo espiritual. La ambigüedad en el hecho mismo radica en que hay actos humanos que si bien, como dice Marsilio, tendrán su sanción y jurisdicción coactiva en *la otra vida*; de ello no se sigue que no tengan que ver con el orden civil. Por ejemplo, matar a una persona es un acto con una doble sanción. Quebranta la ley civil y al mismo tiempo la ley divina. Lo que Marsilio dice es que, en efecto, el sacerdocio no puede ejercer juicio coactivo y que sólo le compete al juez humano dictar el castigo de acuerdo a la ley dada por la comunidad política. Sin embargo, el sacerdocio sí puede intervenir como juez pero del alma. Puede emitir consejos para la corrección de acto humano pero no puede castigar de ninguna manera. La misma lógica opera con otras cuestiones que eran muy importantes por sus efectos civiles o públicos: la excomunión, la infamia pública, la disolución de juramento de fidelidad y del matrimonio, etc. En ello radica que los límites sean rigurosamente espirituales; sin embargo, lo espiritual también forma parte del orden social toda vez que constituye parte de la esencia humana (por lo menos dentro de la concepción de la cristiandad).

Marsilio acierta al refinar algunas nociones fundamentales derivadas de la imagen de Cristo. La idea del dominio sobre reyes y el orden seglar que durante siglos la Iglesia ha asumido para sí, se sustituye por la idea del ejemplo y la predicación. O sea, *Cristo no vino a estorbar el dominio de éstos*, nunca ejerció poder coactivo sobre los hombres, ni quiso que lo ejercieran sus seguidores; sólo vino a mostrar el camino espiritual para la otra vida (*DP*, II, IV, §3). La imagen de Cristo, pero sobretudo la interpretación política de su vida mundana, pone de manifiesto la no correspondencia

con la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal. Tal delimitación no significa negación sino todo lo contrario, es la afirmación del horizonte mismo de la cristiandad desde un punto de vista estrictamente secular de la política.

3.3.4 LA RENUNCIA AL DOMINIO Y AUTORIDAD TEMPORAL

Al retomar los pasajes bíblicos que concentran la idea de que Cristo nunca ejerció poder coactivo sobre los hombres, ni quiso que lo ejercieran sus seguidores y sólo vino a mostrar el camino espiritual para *la otra vida*, se hace evidente la oposición hacia el manejo instrumental de la religión por parte de la Iglesia Católica y la ortodoxia. Y no sólo eso, también al lenguaje e interpretaciones de la Escritura Sagrada que convierte los fundamentos del orden espiritual en razones de dominación política. Desde luego, la negación a la idea jerárquica de la Iglesia, la crítica hacia el control y dominación de sus miembros hacia los pueblos e individuos mediante el manejo de la fe; es otra manera de decir que la religión ha sido deformada para sustentar valores ideológicos-políticos mediante los cuales se proyecta la autoridad eclesiástica.

Ciertamente la exégesis de Marsilio tiene una manifiesta intencionalidad política que apunta siempre hacia la ilegitimidad del poder coactivo y de la autoridad que ejerce la Iglesia sobre los poderes seculares. Pero no por ello es menor su interés en devolver su sentido profundo y fuerte al orden espiritual. Es por ello que todos los pasajes en su exégesis, al interpretarlos en clave política, terminan por mostrar ya no digamos sólo la ilegitimidad sino la instrumentalización del orden terrenal a través de la religión. La dominación y opresión del sistema eclesiástico tanto en un nivel político, como social y hasta individual.

Así, lo que en el fondo pone a discusión del conflicto ideológico e instrumental de la religión es el problema de la autoridad, la ley y su carácter coercitivo; o, visto desde su consecuencia, la obediencia. Un tema que ha regado mucha tinta a lo largo del

tiempo y que, bajo el horizonte de la Edad Media, se discute siempre bajo el binomio temporal-eterno. Por lo pronto, aquí lo interesante radica en el hecho de que al quitar el velo ideológico político a todas esas sentencias, pasajes y comentarios de la Tradición, de lo cual se deriva la autoridad coactiva del sacerdocio, el horizonte político adquiere una extraordinaria dimensión secular. Y, por lo mismo, se redimensiona el orden espiritual que configura las relaciones morales en completa sintonía con la Tradición. Desde luego, esto puede dar la impresión de que se trastoca el sentido tradicional de la Iglesia y de sus miembros. Y así es, por lo menos abre una discusión que se verá más adelante en torno a la validez o no de la disyuntiva <<Iglesia jerárquica>> e <<Iglesia pueblo de Dios>>.

Habría que tomar en cuenta algunos factores que de una u otra manera están presentes y configuran los imaginarios de la cristiandad y dan sustento a la autoridad y facultades coercitivas de los miembros de la Iglesia. Se trata de un nivel meramente subjetivo pero no por ello deja de ser importante. Así, se puede pensar que la densa y enmarañada historia del cristianismo es también la de sus propias mutaciones a través de potentes referentes simbólicos y conceptuales que se fijan en la conciencia de los creyentes y los coloca en una situación peculiar en la realidad terrenal. Por ejemplo, los mitos fundacionales y relatos apocalípticos que irrumpen una y otra vez para trastocar los sentimientos humanos *en* el mundo y que generan incertidumbre, miedo y reverencia ante lo infinito, lo indecible, ante Dios. O ideas tan arraigadas como que el mundo carnal y material está sometido a Lucifer cuya manifestación se halla en las acciones dolorosas e injustas que llenan de sufrimiento esta vida. Asimismo, las pasiones humanas y la búsqueda por saber orientar las acciones mismas, la lucha entre el bien y el mal. Son expresiones, inquietudes y modos en que se muestra el ser humano *de paso*

por este mundo pero con la esperanza de *la otra vida*. Y son también las inquietudes que en la Edad Media se responden desde la autoridad de la Sagrada Escritura.

Hay actos que se realizan de acuerdo con las enseñanzas y mandamientos agrupados en el llamado Sermón de la Montaña. Y también hay otro tipo de actos como la confesión, asistir a misa, la celebración de los matrimonios, las pompas fúnebres y demás ceremonias litúrgicas. Son actos que no sólo se refieren a un conjunto de elementos materiales y simbólicos, también permiten entender la agudeza y radio de influencia de los sacerdotes en la vida colectiva, la conciencia individual y bienes materiales.

Con mayor o menor intensidad, todos estos actos que dan forma a la vida terrenal están atravesados por la noción del *pecado*. La realización o exteriorización de esos actos sólo es posible si viene acompañada de una conciencia religiosa. La cual, a su vez, supone la creencia en la Verdad, en *la otra vida*. La disposición de la acción está en estrecha relación con esa creencia. No es una creencia en el sentido moderno, lo que Villoro define como *creencia verdadera y justificada*. Se trata de creencias que se ciñen a la letra de la Tradición, la Verdad y voz de sus intérpretes. Así como también a todo un capital simbólico incorporado en los sistemas de creencias. El ícono religioso en el plano de la experiencia que, como señala Eliade, “pasa de la realidad humana (microcósmica) a la divina (macrocósmica), remontando su diferencia y unificándolas” (Alcalá, 2014: 9). O Cone que cita a Kierkegaard definiendo la verdad: “La verdad, la más elevada verdad que puede alcanzar el individuo existente, es la incertidumbre objetiva afirmada en la más apasionada experiencia personal” (Cone, 1973: 35). Tal es, un aspecto del sentimiento religioso de la cristiandad.

De tal manera que la conciencia religiosa a la que nos referimos en la Baja Edad Media es una conciencia que se sustenta con razones de tipo trascendente y símbolos

religiosos influidos por una peculiar lectura de sus intérpretes. Pero también con un denso sentimiento de incertidumbre hacia el presente y esperanza en el porvenir. Y digo peculiar porque si algo muestra la Edad Media es que es un campo de batalla en torno a la interpretación de los textos y asuntos sagrados aunque, eso sí, comparten en su mayoría ya sea de forma afirmativa o negativa la visión dualista del mundo, el maniqueísmo político y la idea de la *revelación* de Dios a través de Cristo.

Por otra parte, lo que se pone sobre la mesa aquí es la espesa y oscura relación entre el pecado y la redención. Se trata de un tema recurrente dentro de la teología cristiana que, por sus dimensiones, plantea dificultades teóricas como prácticas. Es ahí donde se desborda la fe y se tensiona la moral. Entonces, en la teología política del Paduano también se encuentra esa relación pero se aborda a través del conflicto por la autoridad. Digamos que en el fondo de la segunda parte del *DP* se halla el problema del pecado y el castigo.

Ahora bien, me resulta imposible abordar el llamado *problema del mal*, es un tema que inunda el pensamiento cristiano de occidente desde, por lo menos, Agustín de Hipona hasta nuestros días. Pero, no obstante, es importante tener en cuenta un rasgo de sus múltiples significados: *pecado de condición o de situación, defecto de la naturaleza recibida de nuestros padres*. Aquí se reconoce que el fin del ser humano es sobrenatural; y con relación a ese fin se dice que el ser humano va *desorientado* en el mundo o, si se quiere, *negado*. En otras palabras: “el pecado original no es un acto en virtud del cual nos separamos de Dios, sino un estado de separación de Dios.” Desde luego, esto implica reconocer el dogma de *la caída* y con ello “ver en el sufrimiento y la muerte las consecuencias naturales de la condición de la criatura, que es a la vez carne y espíritu, que no se posee plenamente. Nuestras miserias físicas y morales son el hecho mismo de estar caídos, y tienen un carácter penal” (Varillon, 1967: 58-59).

Por lo menos bajo la teología política de Marsilio la idea del pecado no debe tomarse como un mero indicio de la fe en la otra vida. Particularmente porque con base en ese inmenso dogma se desprende buena parte del dominio sobre la fe. La crítica de Marsilio al poder eclesiástico no consiste solamente en la defensa de argumentos seculares. Lo que propone es arrancar de las conciencias de los creyentes el temor que genera el discurso eclesiástico en torno al castigo. Y no sólo del castigo, también del llamado Perdón. En suma: en relación a las verdades reveladas Marsilio esquivo la idea del castigo en este mundo.

Así, la proyección de los actos humanos hacia la otra vida no sólo reitera la distinción entre lo temporal y lo espiritual y la idea de que Dios trasciende todo el orden existente, también reemplaza la idea del sacerdote-juez por la mismísima idea de Dios. *Dios limpia de la mancha del pecado en lo más interior del hombre y sólo él desata de la deuda de la pena eterna* (Ped. Lomb. *Sent*, 1.c.). Hay tres razones que explican la imposibilidad humana de sancionar a quien transgrede la ley divina. Primero, por el carácter mismo de la ley, porque es un precepto inmediato de Dios (sin intervención humana) y por ser persuasiva. Segundo, porque su cumplimiento es una acción humana que se realiza o no en función de la conciencia y la voluntad. Tercero, porque su trasgresión se sanciona o absuelve en la otra vida.

El hecho de que ningún ser humano tenga derecho para emitir juicio coactivo alguno sobre los pecadores tiene que ver también con la imperfección propia del género humano, o sea, la falibilidad, el error y las pasiones, en la emisión de juicios. Apoyado de lo dicho por los santos y los doctores Marsilio apunta lo siguiente:

Porque sólo Dios es el que no puede ignorar a quienes haya de remitir (a quiénes retener) el pecado, y el solo que no se mueve ni juzga a nadie injustamente movido por un aspecto torcido. No así la iglesia o el sacerdote, cualquiera que supongamos, ni el mismo obispo romano. Porque cualquiera de

ellos puede errar alguna vez o inclinarse por un sentimiento perverso o ambas cosas” (DP, II, V, §6).

Lo que se reafirma aquí es la ambigüedad del juicio humano como señal de lo contingente frente a la idea trascendente y redentora de Dios. Un Dios que se identifica con el Amor, la Dádiva y el Perdón. Pero además, lo que nos deja ver es la complejidad que encierra la terrenalidad del sacerdocio. No es solamente negar que deban juzgar o perdonar los actos humanos sino, sobre todo, limitar sus funciones espirituales en relación con el desenvolvimiento de la vida cotidiana. En otras palabras, se trata de modificar el marco de las convenciones, reglas y normas morales que, de manera explícita o velada, da sentido al dominio de los sacerdotes sobre los creyentes tanto en la convivencia social como la vida individual. En definitiva, se trata de encauzar aquello que se ha hecho creer como verdad (*el título de la plenitud de potestad que se atribuye para sí el obispo romano*) hacia lo que se denomina *testimonio de la verdad*. Desde este punto de vista y de acuerdo con la compleja Tradición, los sacerdotes no tienen autoridad para obligar e imponer lo que se ha de creer hacer y rechazar en este mundo para conseguir la vida eterna.

La separación del sacerdocio de toda autoridad coactiva y su restricción dentro de unos límites rigurosamente espirituales y otros estrictamente políticos, marca un retorno al orden espiritual, al mensaje de Cristo y la fe. Significa que la misión de los sacerdotes se desarrolla dentro del marco de las creencias, de la fe y virtudes teologales. Así, el anticlericalismo de Marsilio también puede entenderse como una férrea defensa de la fe cristiana para que ni siquiera los sacerdotes dominen sobre ella.

Marsilio retoma una serie de pasajes donde muestra que la “renuncia” a los poderes políticos es también la renuncia a la dominación sobre la fe: *No nos adueñamos de vuestra fe, sino que somos apoyo* (Crisóstomo); *Más yo invoco a Dios por testigo*

sobre mi alma, que, haciéndonos gracias a vosotros, no vine más a Corintio, no por adueñarme de vuestra fe, sino que somos apoyo de vuestro gozo. Porque os mantenéis firmes en la fe. (2da a los Corintios). La conclusión que Marsilio extrae de estos y otros pasajes parecidos es reiterativa con su tesis inicial: “...en efecto, no está en su poder el forzar a nadie, porque no tienen en este siglo autoridad coactiva sobre ninguno” (DP, II, V, §6). Lo interesante, y en cierto modo paradójico, es observar cómo el clericalismo es negado por aquello que durante siglos le dio legitimidad. Lejos de transponer un espíritu científico a los datos de la fe para encontrar afirmaciones; las conclusiones que extrae Marsilio se ciñen al relato bíblico.

Pero, habrá que advertir también que si bien es cierto que esto podría parecer una renuncia al mundo —pienso en uno de los aspectos de la crítica de Nietzsche cuando se lanza contra la tradición judeocristiana por no ocuparse de las cosas del mundo o convertir esta vida en mera transición hacia la otra vida— no lo es del todo. Ciertamente, con Marsilio, la “renuncia” desde la imagen de Cristo es estrictamente política. Sin embargo, hay que ver que esta renuncia que sella el compromiso con la misma tradición evangélica apunta hacia el Papa, obispos, sacerdotes y todo aquel que perteneciera a la Iglesia. Es probable que esto se pueda entender si se toma en cuenta que Marsilio sostiene la idea clásica de la política como espacio de realización pero sin perder de vista la ascesis individual. En el mejor de los casos, esta separación entre política y religión podría calificarse como una renuncia relativa o premoderna pues si bien es cierto que ya se proyecta un orden político fincado en la razón y la experiencia, también lo es que mantiene su adhesión a la autoridad de la Tradición para responder a las necesidades espirituales emanadas de la comunidad de creyentes.

El rechazo al poder eclesiástico y su ideología, la negación hacia cualquier sospecha de dominación sobre y mediante la fe, y la distancia de la interpretación

ortodoxa, es otra forma de secularizar relativamente la función de los sacerdotes y en particular la misión evangélica de los apóstoles y sus sucesores.

Habría que decir también que la idea de la *caída* prepara el terreno o, mejor dicho, el momento de la Redención. Y que, bajo este contexto doctrinal, pesa mucho porque significa trascender la catástrofe en que se halla la humanidad. El mesianismo pues, velada o manifiestamente, es parte del potente imaginario religioso del cual se derivan las acciones humanas con miras a la *otra vida*.

Lo que se puede decir en general es que los creyentes al reconocer el estado del pecado (*peccatum originatum*) como inherente de la condición humana se colocan en una relación peculiar en el mundo con miras a la remisión de los pecados (*in remissionem peccatorum*). Por otra parte, en muchas interpretaciones se apunta que el problema de la caída, del pecado y del mal, encuentra sus signos en el sufrimiento y la muerte. Es decir, que este valle de lágrimas (*vallis lacrimarum*) es pasajero y prepara el camino para obtener la gracia de Dios. Lo que termina por dar coherencia y sentido a esta *disposición* humana en el mundo, desde la óptica de Marsilio, no es otra cosa que la ley divina.

Entonces, para que los actos humanos se proyecten con miras a *la otra vida*, para que alcancen su peculiaridad o sean propios de una conciencia religiosa, se requiere de su adecuación a la Ley divina y, no menos importante, que sean consagrados. Entrar en una relación que difumina su aspecto meramente humano y contingente para anudarse con lo divino. Y en este sentido, el cuerpo de sacerdotes aparece como mediador entre lo que se hace *en un aquí* para poder alcanzar un lugar en el *más allá divino*. Es decir, los sacerdotes, al ser quienes consagran los actos humanos entran en una relación de posesión tanto de la Verdad como de la conciencia religiosa pero, al mismo tiempo, no dejan de ser externos a ese acto. Finalmente, esa relación envuelta por la noción del

pecado adopta un doble sentido: por el lado del creyente sus acciones lo colocan en una disyuntiva: cumplir los preceptos divinos o transgredirlos. Por el lado del sacerdote no hay disyuntiva sólo juzgar: castigar, perdonar, condonar, excomulgar, etc.

La exégesis de Marsilio muestra que el control y dominio eclesiástico abarca todo el ámbito político hasta la conciencia de los creyentes y no creyentes. Es decir, que el dominio sobre la fe es también el dominio sobre la política. Y que buena parte de ello tiene que ver con que los papas, obispos y sacerdotes han “torcido” nociones tan potentes como el pecado, el castigo eterno, la Redención, para juzgar y sancionar según tales criterios.

Lo que también se puede afirmar con la exégesis es que Marsilio rechaza lo que Maritain denomina *utopía teocrática*, es decir, “la exigencia al mundo mismo y a la ciudad política la realización efectiva del reino de Dios, por lo menos en las apariencias y pompas de la vida social”. Digamos que el filósofo católico francés estaría de acuerdo con Marsilio en señalar que el hecho de que la Iglesia ocupe el mismo terreno para disputar el poder con los poderes seculares va contra la palabra evangélica —*Mi reino no es de este mundo*— y contra el hecho de que Cristo no vino a llevar a cabo una revolución temporal: *non eript mortalia, qui regna dat caelestia* (Maritain, 1966: 86). Lo que el francés señala como un error de la cristiandad medieval (*utopía teocrática*) Marsilio también lo apunta con la separación y distinción de los poderes y la crítica hacia quienes quieren hacer de este mundo el reino de Dios. O sea, el Paduano nos deja suponer que la instrumentalización de la religión es un factor decisivo de la política, tanto en sentido positivo como negativo.

CAPÍTULO CUARTO. GÉNESIS Y PRINCIPIOS DEL ESTADO LAICO.

4.1 LA UNIDAD DEL PODER Y LA *AUCTORITAS*

El argumento a favor de que exista una sola autoridad, *un único poder* dentro del orden político, no sólo sintetiza la visión organicista de la unidad política que había propuesto Aristóteles. También plantea de manera íntegra la relación del legislador humano con la ley. Recordemos que la idea del legislador humano tiene dos sentidos en la obra de Marsilio. Por un lado se identifica con la totalidad de los ciudadanos o el pueblo (*universitas civium*) y en este sentido se puede interpretar como *potentia*, como fuente originaria del poder y de la autoridad civil. Por ello, y más, es que se puede decir con Marsilio que el poder no es sagrado porque se trata de una autoridad que no proviene *de arriba*, es inmanente a la propia comunidad política y se legitima por ella misma. Por otro lado, la idea del legislador humano apunta hacia la figura humana concreta revestida de autoridad (*auctoritas*) y en este sentido se puede interpretar como *potestas*, como representante de la voluntad delegada y expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos y, por tanto, como ejecutor de la ley. Para referirse al legislador humano como representante de la autoridad delegada por el conjunto de los ciudadanos, Marsilio habla del príncipe en algunos casos, en otros del monarca, como también del régimen en sus distintas formas y el emperador. En cualquier caso, se trata de la figura en la que se manifiesta la autoridad; y desde luego, siempre será importante observar lo que se está apuntando en cada caso. Sin embargo, insisto, lo interesante con esta figura concreta es la relación que establece con la ley. No sólo porque expresa su perspectiva secular de la política y los problemas que deriva, también porque es, dentro de la obra, la conexión con la segunda parte donde emprende la exégesis bíblica con la cual, hemos dicho, critica abiertamente la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal y el dominio espiritual ejercido por los sacerdotes dentro del orden civil.

Como figura concreta, el legislador humano es producto de la necesidad de darse una autoridad. Se instituye, se le delega la autoridad a una persona o grupo por un acto de la razón y la experiencia y como tal, el origen de la autoridad se halla en la propia comunidad política. Lo que sella este aspecto inmanente es que Marsilio, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, no reconoce como legítimo el hecho de que papas, obispos, reyes o emperadores, aludieron a una autoridad suprema y, arrogándose el derecho exclusivo no sólo de representarla también de legitimarla, imponían su voluntad sobre el pueblo y el orden mundano. Entonces, la condición para que alguien pueda ejercer la autoridad de manera legítima es que esa facultad le sea encomendada por la totalidad de los ciudadanos.

Por esta condición inherente al legislador humano, el príncipe, la autoridad aparece desarraigada de una supuesta causa divina y, como tal, se diluye en las necesidades reales del conjunto de los ciudadanos. Marsilio pues, se opone abiertamente a la personalización del poder, a las concepciones autocráticas de la política y rechaza el imaginario religioso del poder dual que, entre otras cosas, normaliza el dominio e intervencionismo eclesiástico en la política. La subordinación de la política a la religión.

No se trata, por ende, de desechar aquello por lo que la religión cristiana aboga. Al contrario, sólo en aquello que puede restituir como es el ámbito de las creencias es que el problema de la representación política puede devenir algo más que una disputa sobre la supremacía del orden político. Dicho de otro modo, el príncipe, el legislador humano que justifica Marsilio, no parece estar destinado a imponer el gobierno de Dios (Ley divina) sobre el gobierno humano (Ley civil) o, en lenguaje teológico, el dominio del alma sobre el cuerpo. Tampoco parece que por necesidad requiera de la voluntad divina para gobernar. El de Marsilio es un príncipe de carne y hueso que, como tal, se

debe al conjunto de los ciudadanos que le otorgó la autoridad para hacer cumplir la ley civil. Su autoridad, no tendrá ya, pues, ese carácter hereditario (por tradición o linaje) que se fija en su propia voluntad y menos esos tintes de divinización.

Otro aspecto importante de la autoridad tiene que ver con su parte normativa, es decir, se requiere de la autoridad porque *los seres humanos no quieren ser dispuestos malamente*. La autoridad, pues, nos remite nuevamente al terreno aristotélico. Nace por la sociabilidad (*zóion politikón*), esto es, la necesidad de convivir, colaborar y realizar el bien común al que aspiran todos juntos y cada uno de los miembros de la comunidad política. Si para Aristóteles la ciudad no existe sólo para garantizar la supervivencia humana, sino para garantizar el vivir bien (I.2.1252b) y el régimen es el modo de preservar el vivir bien a través de las leyes (Crespo; 2005:27); la figura del legislador humano con Marsilio, como autoridad delegada, participa de ese vivir bien en tanto que preserva las leyes y legisla en función del bien común o, mejor dicho, de la paz, la justicia y la utilidad común. Pero también la autoridad de la que habla Marsilio es más que necesaria porque supone lo contrario. En efecto, los perpetuos conflictos del ser humano, las pugnas por sus propios intereses, la discordia, las guerras entre los diferentes grupos y pueblos y, en suma, las acciones que destruyen el orden político y desbaratan las cuestiones de índole espiritual, son razones por las cuáles se entiende la parte normativa de la autoridad.

No se trata aquí de una dialéctica entre la paz y la discordia. Al menos en el horizonte marsiliano opera una especie de circularidad: del bien al mal, del mal al bien; de la paz a la discordia y de la discordia a la paz. La paz y la discordia, como valor y antivalor, se colocan frente a frente dentro del orden político. ¿En qué radica el cambio? No en las contradicciones de las estructuras políticas e ideológicas (como podría pensarse con el marxismo), sí por la disposición y funcionalidad de las partes de la

ciudad. Cabría decir que Marsilio no parte de un presupuesto negativo antropológico, como razón de ser de la autoridad, del poder, a la manera de Maquiavelo o Hobbes, Más bien, los conflictos que surgen en el ámbito político son desviación de esa naturaleza social: la imposición del interés particular sobre el general. De la imprudencia de los gobernantes, de las tiranías que imponen su ley o dominación despótica, etcétera. Pero también, como se ha dicho tantas veces, dicha desviación, la depravación del orden político, es ocasionada por una causa ajena al orden civil: la intervención del sacerdocio en las cuestiones políticas, el imperialismo papal y, no menos importante, la corrupción del cristianismo originario.

En razón de ello es que todos los fundamentos y principios aristotélicos que Marsilio explica se entienden en gran parte por su convicción de que sólo puede existir un poder único sobre el orden civil: el gobierno humano. La desviación pues, se refiere a la existencia concreta de los dos poderes. La contienda, la discordia que degradan el orden político y social, ocasionada por la constante lucha representaba el obstáculo para la unidad, la paz y concordia política.

La autoridad con Marsilio está en sintonía con la concepción organicista aristotélica en el sentido de la disposición de las partes de la ciudad. Apunta hacia un principado supremo que guarda la pluralidad en los oficios y cometidos de las diversas partes de la ciudad o reino: “donde falta la unidad del principado, es imposible que las cosas anden a derechas” (DP, I, XVII, §9). ‘Supremo’ no se refiere a ninguna persona singular, sino que sólo puede haber una autoridad para el organismo político; cada parte en su lugar, *como en el cuerpo de los animales*. En la analogía con los animales, Marsilio sigue al pie de la letra a Aristóteles: el corazón del organismo social es el principado “cuya virtud universal en su causalidad es la ley, y cuyo poder activo es la autoridad de juzgar, mandar y ejecutar las sentencias de lo útil y justo civil” (DP, I, XV,

§9). De ahí que, como el Estagirita, Marsilio señala que esta parte *es la más necesaria de todas las otras en la ciudad*.

Hasta aquí se ha insistido mucho en que la autoridad no será más que la disposición del conjunto de los ciudadanos hacia el bien común del que cada uno participa. La autoridad conferida por el conjunto de los ciudadanos al príncipe no es otra cosa que la fuente de la representación política. Representación, insisto, no de un linaje divinizado, sí de las necesidades expresadas en la asamblea por el *corpus* ciudadano. Por ello la naturaleza del poder principesco consiste en ser originario, esto es, que no supone un orden divino ni trascendente. Pero también, por otro lado, al criticar que el régimen político o gobierno humano se imponga sin la voluntad del conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente lo que en realidad advierte es el problema de la legitimación del poder. En este sentido, podemos decir con el Paduano que el primer paso para la legitimación del poder es reconocer la voluntad del conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente como causa eficiente del régimen o gobierno humano. El segundo es que el gobierno civil, temporal, sea instituido como poder supremo o único. Frente a la concepción dualista del poder (Iglesia-Imperio) Marsilio se esfuerza en mostrar la eficacia y beneficios del poder supremo o *summa potestas*, cuya realización práctica apuntaba hacia el Imperio encabezado por Luis de Baviera; y como tal, lo proyecta por encima de la pluralidad de poderes civiles menores (reinos, principados, incipientes repúblicas, ducados) que arruinaban la vida pública con sus continuas guerras.

Ahora bien, antes de continuar quisiera hacer notar un aspecto del principio de representatividad desde la órbita marsiliana que, toda proporción guardada, muestra cierta sintonía con el pensamiento político liberal. Tanto el Paduano como Hobbes, Locke y otros pensadores modernos, identifican en la base del poder la voluntad de

todos los miembros de la comunidad política y desde ahí proyectan el concepto de representación política (Piccinini, 2005:94). Con ese trasfondo, todos coinciden en que ninguna persona puede atribuirse por sí misma la representación y, por tanto, el ejercicio del poder.

No es que Marsilio sea un racionalista y empirista como los ingleses, pero por lo menos sí podemos decir que coinciden en tres puntos: 1) El proceso de legitimación del poder radica en identificar la voluntad de todos los miembros de la comunidad política (*universitas civium* con Marsilio; la totalidad de individuos con Hobbes y Locke). 2) El legislador humano se subordina a la ley, la cual es de todos y de nadie, para decirlo con Rousseau. El legislador humano, el príncipe en tanto que *auctoritas* no encarna la ley, la aplica por concesión. 3) El acto de delegar el poder, la autoridad, es por medio de la razón y la experiencia: “Uno único será el principado instituido por la razón y según el arte de los hombres [...] pero también por la experiencia y el buen sentido” (*DP*, I, XVII, §9). Sería muy apresurado equiparar este señalamiento con el famoso pasaje hobbesiano en el que se da la transferencia del poder hasta la conformación del gran Estado. Igualmente, sería un error hacer una lectura contractualista y, más aún, torcer las bases republicanas de Marsilio en el individualismo que subyace al pensamiento moderno liberal. En todo caso, me parece que si se quiere acercar ligeramente a Marsilio con el pensamiento moderno esto podría hacerse en la forma de fijar la acción del príncipe gobernante con la ley.

Como autoridad delegada, la acción del príncipe no es absoluta pues se limita por el bien común (las necesidades del conjunto de los ciudadanos) al que se debe y, a su vez, por la ley, a la que se somete como ser humano. Es decir, no está por encima de la ley sino que se somete al mandato que ella expresa: “Cuando se juzga al príncipe, no se le juzga por ser príncipe sino por trasgredir la ley.” Es, pues, la ley, la regla y medida

de los actos no sólo de los ciudadanos sino también del príncipe gobernante. De tal manera que la ley fija las relaciones entre el gobernante y el pueblo y entre los mismos ciudadanos. Digamos, entonces, que hay ciertos aromas de modernidad en Marsilio con el análisis sobre el origen de la autoridad porque implica despersonalizar el ejercicio del poder y, más aún, desacralizar la autoridad.

El argumento a favor de que exista una sola autoridad, *un único poder* dentro del orden político para que se haga cumplir efectivamente la ley civil y se alcance el bien común que supone, no es suficiente como para decir que con ello se logra derribar la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal y que se cierra el paso al dominio espiritual ejercido por los sacerdotes sobre el orden civil. Ciertamente, se cierra el paso a la creencia de que tiene un origen divino pero esta limitación al poder eclesiástico no lo es todo, pues se requiere esclarecer aquello que refiere al terreno de lo no humano, lo celestial. En otras palabras, si bien la primera parte del *Defensor pacis* mantiene y desarrolla la visión organicista de la unidad política que había propuesto Aristóteles desde una perspectiva estrictamente secular, también lo es que no se logra trascender el horizonte del poder dual Estado-Iglesia y mucho menos resuelve los problemas que se derivan del intervencionismo eclesiástico en la política. Por ello, dice Bayona, “en la parte primera del *DP*, Marsilio reduce la ley a coactividad e identifica al legislador humano con toda la comunidad humana; y en la segunda parte desvincula el sacerdocio de cualquier poder” (Bayona, 2007:119).

La necesidad de la autoridad, no es sólo un principio inherente al orden político, responde a la pugna concreta por el derecho a ejercer el poder supremo entre el Papa y el Emperador, como entre gobiernos y facciones que se confrontan permanentemente en detrimento de la paz o bien común. En este sentido, cuando Skinner habla de escolasticismo y libertad, reúne a diversos autores como Remigio, Bartolo y el mismo

Marsilio, y subraya que abordan dicho problema a la luz del conflicto entre güelfos y los gibelinos. Y dice que la principal inquietud de estos escritores es responder a cómo puede evitarse el faccionalismo, la discordia y obtenerse la paz: “insisten en que deben dejarse de lado los intereses seccionales y equipararse el bien de cada ciudadano individual con el bien de la ciudad en su conjunto” (Skinner, 1985:79).

En pocas palabras, la necesidad de la autoridad traducida en *un único poder* es la respuesta a un problema que surge una y otra vez a lo largo de la historia de occidente: la unidad política. ¿Cómo no recordar a Cicerón exigiendo unidad en los partidos, unidad basada en la buena voluntad de todos los elementos sanos del Estado?, o Maquiavelo y su famosa exhortación a tomar Italia y liberarla de los bárbaros. En fin, para no desviarnos sólo digamos que la *auctoritas* encarnada por el príncipe se entiende con Marsilio como la capacidad de ordenar y coordinar los diferentes intereses con miras al bien común (la justicia, la paz, la tranquilidad, las artes) pero también para contener la discordia (la codicia, la ambición, el fraude) ocasionada generalmente por los transgresores de la ley. El príncipe, así, tiene la misión terrena de hacer cumplir las leyes y unificar lo diverso (lo político y lo espiritual). Desde luego, si el príncipe no quiere pasar a la historia como déspota o tirano debe subordinarse a la ley. La ley que emana de la voluntad de la totalidad de los ciudadanos.

4.2 EL PRINCIPIO DE MAYORÍA, EL PODER Y LA LEY CIVIL.

La idea del conjunto de los ciudadanos se afirma insistentemente en la obra de Marsilio como un principio político secularizado y dinámico frente a la dominación política de la Iglesia Católica —dominación que no ocultaba las múltiples formas de apropiación de la conciencia y creencias a nombre de la ley divina y la otra vida— y frente un sistema sacralizado e históricamente determinado por voluntades particulares. En efecto, lo que se deja de lado aquí es la idea limitada de la política en la que una clase o ciertos grupos

(seculares y/o eclesiásticos) disponen de la ley y el poder para dar paso a una idea de la política en la que los ciudadanos en conjunto determinan racionalmente la configuración del orden político y estructuración social.

Al reconocer lógicamente y racionalmente al conjunto de los ciudadanos como sede originaria de la autoridad, fuente única del poder legislativo, Marsilio no sólo abona ideas para secularizar el ámbito de la política, también para poner en tela de juicio toda autoridad y poder al margen de la ley y la voluntad del conjunto de los ciudadanos. Es decir: proyecta el principio de soberanía popular y el poder de las mayorías a todo poder de facto o despótico.

El reconocimiento de la ley civil emanada por los ciudadanos que deliberan en asamblea, en público, junto con la idea del legislador humano cuya función es, entre otras, hacer valer la ley, es lo que establece el criterio de legitimidad de la autoridad. Sobre este principio republicano, lo que el Paduano propone es que la voluntad del conjunto de los ciudadanos sea expresada de manera libre y consensuada para dar fuerza y unidad a la ley y el poder civil. Para Marsilio sólo hay un titular del poder soberano y ese es pueblo (el conjunto de los ciudadanos). Sin embargo, habrá que tener cautela ya que por el contexto en que se ubica conlleva ciertas contradicciones y no está exenta de críticas por parte de sus estudiosos.

El análisis de Leo Strauss es interesante porque enfatiza en el aristotelismo de Marsilio para apuntar hacia la idea de que el poder legislativo es de todo el cuerpo de ciudadanos; que el gobierno debe ser elegido por el mismo cuerpo de ciudadanos y ser responsable ante él; y que el gobierno debe gobernar con estricto apego a las leyes y si transgrede una ley puede ser castigado por la ciudadanía. Ahora bien, Strauss señala que el planteamiento de Marsilio es casi idéntico al argumento a favor de la democracia del que Aristóteles había informado y considerado en el curso de su ascenso, desde los

regímenes defectuosos hasta la aristocracia (o monarquía). Y agrega que “aún más extraño es su completo silencio, en este contexto, acerca del argumento antidemocrático de Aristóteles”. De este punto concluye que “la enseñanza populista de Marsilio resulta, aunque de manera diferente, tan provisional o tan tentativa como el argumento democrático de la *Política* de Aristóteles” (Strauss, 2004: 275). Así, pareciera que Marsilio está argumentando a favor de un régimen desviado sin considerar las razones por las cuales es defectuoso el argumento populista.

No obstante, hay que precisar algunos aspectos para evitar encasillar al Paduano en una lectura meramente populista. En el análisis aristotélico sobre la democracia, “el pueblo (*demos*) es la mayoría y la opinión de la mayoría es soberana”. Sin embargo, no es la única forma que apunta: “otra forma de democracia es la participación de todos en las magistraturas, con la sola condición de ser ciudadano, pero que gobierne la ley. Otra forma de democracia es en lo demás igual a ésta, pero es soberana la multitud y no la ley”. (*Política*, IV 1292^a 5-10).

Ciertamente, el principio de mayoría popular, el de participación y la idea de la ley, son aspectos que están presentes en el imaginario político de Marsilio. Si bien es cierto que puede parecer estar en sintonía con el régimen democrático aristotélico, lo que hay que subrayar no es el aspecto cuantitativo sino cualitativo.

La crítica de Strauss también apunta a la figura del legislador humano y en particular la distinción que establece Marsilio entre las funciones del gobierno o parte gobernante, de todo el cuerpo de los ciudadanos: “opina Marsilio que el único soberano legítimo es el pueblo, pero que el soberano debe distinguirse del gobierno, y lograr así subordinar los sacerdotes cristianos a los laicos cristianos, la aristocracia cristiana al *populus* o *demos* cristiano” (Strauss, Op. Cit.:272).

Una de las críticas hacia la democracia, no sólo de Aristóteles sino también de Platón, consiste en que donde no hay leyes soberanas e impera la multitud surgen los demagogos. Es decir, la democracia como forma desviada destruye la vida política, la participación y el ejercicio de la ley para favorecer a unas minorías o a los tiranos que generalmente irrumpen de los tumultos y convulsiones sociales para concentrar el poder (hoy sería el caudillismo). Y otro aspecto más es la idea aristotélica de que el pueblo se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos y que por tanto los muchos son soberanos, desemboca en la idea de que este pueblo, como un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin someterse a la ley, y se vuelve despótico (Política, IV 1292^a 10-15).

Ahora bien, no niego que haya una base populista en Marsilio si por ello se entiende una ciudadanía que participa en todo momento, que delibera y establece los acuerdos para que cualquier figura humana legisle con la ley en la mano. Me parece que cuando Strauss se refiere al vulgo o todo el cuerpo de los ciudadanos tiene en la mira esta degradación de la democracia, es decir, como muchedumbre; y no enfatiza que el *populus* en Marsilio tiene un sentido eminentemente político, como ciudadanía; y tampoco parece considerar el peso que confiere a la ley y con ello la distinción de fondo que conlleva la idea del legislador humano, tanto como principio fundamental del orden político como también una figura concreta de autoridad. Pero además, Strauss no repara con profundidad en el aspecto contingente de la ley humana que como tal se perfecciona porque se discute por la mayoría.

El principio republicano que observamos en la obra de Marsilio puede parecerse al planteamiento de la democracia aristotélica pero en realidad dista de ella en tanto que la ley no es sólo expresión de la voluntad popular sino también un mecanismo de control contra toda degradación y corrupción de la ley misma y la autoridad.

Creo que uno de los problemas que observa Strauss es la concentración del poder en la figura del legislador humano aún con una base popular. No obstante, para Marsilio el príncipe también se somete a la ley no por ser príncipe sino por ser hombre y transgresor de la ley. Que se establezca la unidad de poder y desde ahí se derive la ley civil no apunta hacia una figura humana, como un rey que se asume como la ley. Al contrario, el señalamiento de Marsilio va siempre a contracorriente de este tipo de posiciones políticas.

Me parece que estos matices son importantes porque no sólo nos deja ver la desmitificación de la figura de autoridad, también le quita todos esos velos a la figura humana para someterla a la ley. Vamos, la figura de autoridad como parte necesaria del orden político no se somete, sí las personas que la encarnan. Así, el príncipe como figura de autoridad y parte necesaria del organismo político se mantiene intacto; pero no así el príncipe concreto, el de carne y hueso. Por tanto, el problema de la autoridad se vuelve un asunto estrictamente terrenal, no sólo porque se pueda juzgar a los gobernantes sino por la posibilidad del error y la trasgresión. No hay duda que con esto la divinización del poder —tanto de seculares como eclesiásticos— se pone en tela de juicio y niega el providencialismo que conlleva. Por eso, insisto, mientras que la ciudadanía o el vulgo con Aristóteles tiene un sentido limitado en cuanto su relación con la figura del gobernante o la forma de ejercer el poder, “Marsilio otorga el control de la actuación del gobernante a todos los ciudadanos incluidos los trabajadores manuales, herreros, peleteros y demás mecánicos, que lo pueden ejercer tanto o mejor que lo sabios (Bayona/Roche, 2004:32).

El hecho de que se establezca un régimen monárquico, aristocrático o republicano, es una discusión de segundo orden toda vez que el poder político pertenece al pueblo mismo que lo erige y que, a su vez, puede transferir o revocar la autoridad.

En la concepción política marsiliana, por consiguiente, no cabe la divinización de la autoridad o la idea providencial del poder. Ni los reyes ni los príncipes tienen derecho divino y los sacerdotes carecen de poder coercitivo sobre la comunidad de creyentes y no creyentes. El rechazo de Marsilio a cualquier mandato cuyo origen sea independiente de la voluntad del conjunto de los ciudadanos no es sólo una manera cerrar el paso al poder eclesiástico, también reitera la indivisibilidad del poder o unidad del gobierno. Esta unidad, en cuyo núcleo se halla el conjunto de los ciudadanos, tiende a moverse como péndulo entre la monarquía y la república.

Por el contexto histórico, por los principios y la forma que adquiere dentro de la familia y sociedad civil, la monarquía es una de las formas de gobierno que Marsilio define como más apropiada. Sin embargo, ello no significa que sea un apologista de la monarquía y mucho menos que se contradiga en relación al principio de mayoría. Al contrario, no deja de ser significativo que cuando analiza la monarquía como régimen también reafirme al conjunto de los ciudadanos como fundamento del orden político. Y no sólo con la monarquía, también con los otros rectos como son el aristocrático y el republicano.

La preferencia por la monarquía no es por aquellas formas hegemónicas medievales como la realeza *iuscéntrica* o aquellas que eran consagradas por la Iglesia. Más aún, como ya se dijo, en el histórico debate sobre si es preferible la monarquía hereditaria o la electiva, Marsilio decanta por la electiva no sólo por lo que refiere a la participación del conjunto de los ciudadanos sino porque en ello consiste la “apropiación” del orden político y las posibilidades de configurarlo de la mejor manera posible. Ya sea que se trate de pensar en el régimen, en las leyes necesarias, de analizar situaciones particulares o casos que afectan al conjunto de los ciudadanos, o evaluar las acciones de alguna de las partes (legislativa, judicial, económica, etc.), es siempre una

cuestión que desde la óptica marsiliana nos permite situar como parte esencial del conjunto de los ciudadanos. Pero, no obstante, es en el ámbito de la jurisdicción donde se muestra con mayor hondura el sentido político del conjunto de los ciudadanos. Lejos de considerar la monarquía divinizada o perpetuada, lo que rescata Marsilio es el sentido dinámico y secular que conlleva la monarquía electiva. Como dice Bayona: el pueblo elige a cada monarca y no al monarca y sus descendientes. La diferencia es medular. El pueblo deja de ser un simple elector de lo impuesto por la tradición para convertirse en causa de su propia elección. La continuidad de un linaje en el trono o la renovación es decisión del pueblo.

De acuerdo con esto la monarquía no es una persona, sino el régimen dado por los ciudadanos que delega la autoridad al monarca para ser ejecutor de la ley. La elección del monarca si bien no es infalible es más apropiada (por no decir soportable) porque se puede corregir o perfeccionar en la asamblea.

De tal manera que la monarquía electiva guarda el principio de la mayoría y en función de ello se establece la legitimidad la autoridad monárquica. Frente al problema de la perpetuidad del poder Marsilio le contraponen el principio de mayoría, es decir, la participación del conjunto de los ciudadanos para establecer las pautas útiles y convenientes que debe seguir el monarca. “Marsilio, dice Bayona, admite que el gobierno puede ser unitario y, sin embargo, ejercido por un consejo más o menos amplio, como sucede en la aristocracia o en la constitución republicana. En este caso la acción del gobierno es colectiva pero no múltiple sino unitaria en cuanto la decisión. Lo esencial es que el gobierno, esté compuesto por un solo hombre o por muchos, mantenga la unidad de oficio o unidad de acción” (Bayona, 2007:170). La preferencia de Marsilio por la monarquía no contradice el principio de mayoría sino que lo reafirma.

Lo que se presenta a través de la monarquía electiva es la apertura y revaloración de la pluralidad de estructuras e instituciones que por siglos fueron reducidas a voluntades particulares o lo que se puede denominar la personalización del poder, ya sea divino o seglar. También es importante observar cómo, más allá del tipo de régimen, se guarda la unidad del poder como expresión de la voluntad del conjunto de los ciudadanos o el pueblo.

El argumento en torno al régimen monárquico o republicano no plantea ninguna disyuntiva. Tampoco aborda la tradicional discusión sobre la mejor forma de gobierno, tal y como se observa bajo el tomismo aristotélico. El problema de la unidad es de principios y necesidades. En este caso se trata de un asunto que responde a la dimensión geográfica de las *civitates* o reinos. En *civitas* de gran extensión territorial y grandes poblaciones quizá la forma más adecuada para cumplir las necesidades de los ciudadanos sea la república; y en comunidades de menor extensión puede ser una monarquía o una aristocracia.

Desde luego no es algo fijo, hay variaciones y otros problemas que no mencionaremos. Estados de poca extensión territorial organizados bajo principios republicanos; o monarquías con grandes extensiones territoriales. Lo que aquí nos interesa es reiterar en la apertura y revaloración de la pluralidad de estructuras e instituciones.

Sea una república o una monarquía, lo que señala Marsilio es que se requiere de instancias administrativas y jurídicas que se extiendan por el territorio para responder a las necesidades de los ciudadanos. Digamos que son como centros de poder locales con autoridad legítima para llevar a cabo diferentes funciones pero a partir de una autoridad suprema. Centros de poder que se subsumen en un poder supremo. El Paduano tiene a

Roma con sus instituciones y magistraturas como ejemplo de la acción del gobierno colectiva sin demeritar la unidad de oficio o de acción:

“De hecho no son uno por algo único formalmente inherente a ellos, ni por algo que los circunde y los contenga como un muro. Porque Roma como Maguncia y con las otras comunidades (*comunitates*) constituyen un único reino o un solo imperio en número, pero no por razón que porque cada una de ellas está ordenada por su voluntad a un único gobierno supremo (DP, I, XVII, §11).

La soberanía del poder radica, en este sentido, en la forma en que las instituciones o unidades de poder extendidas a lo largo del territorio responden a uno supremo, del cual se regula cada uno. Marsilio entiende que buena parte de la ruina de las *civitas* o reinos tiene que ver con la destrucción de esa unidad suprema. Que la existencia de diversos poderes autónomos en lo absoluto, o bien, que esas unidades de poder aún siendo parte del imperio o república se declaren autónomas (lo que hoy podríamos entender en los conflictos separatistas) ocasiona la destrucción de la común utilidad —fin último de la vida social—; o también que hayan poderes paralelos o de facto como el caso específico de la Iglesia católica.

Independientemente de los niveles de complejidad que implica mantener la unidad legislativa o de soberanía en escenarios donde cohabitan diversas facciones o fuerzas políticas, el énfasis en la unidad del poder o unidad de oficio, bajo la acción del gobierno colectiva no sólo reitera la unidad originaria del poder sino también sustenta algunas de las bases comunales y republicanas que se observarán con mayor esplendor en el Renacimiento. No está demás decir que esa unidad a la que se refiere Marsilio no es natural. Es política y como tal se funda en la voluntad soberana del conjunto de los ciudadanos. Sobre lo mismo apunta Bayona: “La unidad originaria es unidad legislativa o de soberanía y de ella nace la unidad de gobierno, que es la unidad judicial y legislativa. Es esencial que en la *civitas* haya una sola ley, un solo juez, una sentencia al

final del proceso y un solo ejecutor de la sentencia” (Bayona, Op. Cit.:172). Por tanto, lo que deja ver Marsilio es su rotundo rechazo al poder de una minoría impuesto al margen de la voluntad popular. E igualmente la afirmación del principio de mayoría no es otra cosa que el rechazo al despotismo y la ilegitimidad de la autoridad.

El énfasis en el principio de mayoría, la *universitas civium* cuyo rasgo originario es la plena soberanía legislativa, y en la unidad del poder, trae consigo el problema de la representación política. Marsilio no deja de ver en la elección uno de los momentos fundamentales para el funcionamiento del orden político. Pero, más que una elección cerrada entre los grupos eclesiásticos, laicos y seculares, propone una concepción dinámica, racional y lógicamente sustentada en el principio aristotélico de que el todo es mayor a la parte. Y, como hemos dicho, es la asamblea el espacio por excelencia para exteriorizar la voluntad de todos y cada uno de los ciudadanos.

Marsilio se refiere a la asamblea con toda esa carga histórica y simbólica que contiene, como un espacio localizado y propio de la reunión pública. En donde nacen las leyes, donde se discuten los asuntos que tienen que ver con la administración de las necesidades vitales. Donde se establecen los acuerdos de índole moral y religiosos. La asamblea pues, como espacio de reconocimiento de las diferencias ideológicas para establecer acuerdos, conforma un aspecto esencial de la vida pública, la vida activa diría Hannah Arendt, que no puede omitirse cuando se busca la legitimidad y aceptación racional de la autoridad y la ley. La asamblea, así, posibilita la exteriorización de la voluntad de todos y cada uno de los ciudadanos.

En este sentido, la inserción de la voluntad en el ámbito político es clave para entender algunos de los problemas que se plantean con el tema de la ley, la autoridad y la unidad del poder. Y digo inserción no para deificar, sólo para subrayar la importancia que le concede el Paduano.

¿Qué significa que la ley, la autoridad y la unidad del poder o unidad de oficio sean resultado o, mejor dicho, la expresión de la voluntad de todos y cada uno de los ciudadanos? Sin detenernos en los distintos ropajes filosóficos —el idealismo, el empirismo, el racionalismo el contractualismo, el republicanismo, el iuspositivismo, el constitucionalismo, el neonominalismo— que han dado forma y contenido al tema de la voluntad y, en particular el voluntarismo que se proyecta desde antes y durante la Baja Edad Media, se plantea la cuestión de la voluntad no sólo porque es donde se funda la legitimidad del orden social, sino también porque implica ir más allá del ordenamiento político y social impuesto de manera a priori o establecido por la tradición eclesiástica.

Ahora bien, ya se dijo que no es del todo clara la influencia del nominalismo en Marsilio. Si bien podría pensarse a partir de la relación del conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*) con el ciudadano o individuo; lo cierto es que por el peso del principio aristotélico (el todo es mayor que la parte) y el énfasis en la totalidad de los ciudadanos sobre el individuo se aleja del nominalismo. Sin embargo, también se ha dicho que la conexión más viable con el nominalismo estaría en la relevancia que concede al acuerdo voluntario en la asamblea

Sobre la asamblea de los ciudadanos podemos agregar que es el espacio de apropiación racional y humanización del orden político. Es pues, la posibilidad de irrupción de la ciudadanía para la toma de decisiones fundamentales. No obstante, hay que reconocer que si existe la asamblea es porque hay asuntos que deben corregirse, transformarse o perfeccionarse. La asamblea, ¿no es acaso sello inequívoco del rasgo contingente de la política? Como sea, el punto es que ello demuestra que el error es una condición propia de la voluntad popular. En términos medievales se puede decir que la voluntad popular no siempre se ordena con vistas a un bien común, es decir, se puede desviar. Y en este sentido, se plantea el problema de si existe o no una idea universal a

la cual se dirija necesariamente la voluntad. O bien, al negar los universales, la voluntad se va determinando desde lo particular.

Marsilio está más cerca de esta última postura realista que caracteriza al nominalismo. En el tema de la ley, por ejemplo, piensa que es más efectivo y saludable para el organismo social que una ley se corrija entre todos los implicados que desde una de las partes. Por muy sabia que sea una persona o un grupo, difícilmente podrán tener un panorama completo de las necesidades de todos los ciudadanos. De ahí también que para Marsilio no hay ley humana perfecta porque ninguna ley se ordena de acuerdo a una ley divina sino a la razón y voluntad del conjunto de los ciudadanos. La tensión que se observa con Marsilio radica en que se acerca al nominalismo en tanto que no habría una voluntad universal o divina que determine la voluntad particular; pero concede a la voluntad de todos los ciudadanos mayor peso que la voluntad individual, en la que Ockham centra su filosofía.

Lo que queremos subrayar aquí es la terrenalidad en que se fincan la razón y la voluntad. Con Marsilio el perfeccionamiento de la ley no es por una inclinación hacia el bien universal, sino por la relación entre los propios seres humanos. O visto de otra forma, no se puede hablar de una ley justa si no hay otros seres humanos en los cuales se pueda hacer la referencia general.

Más todavía, en el tema de la ley Marsilio se sitúa en un realismo inmediato, esto es, desde lo real-singular en donde cada pueblo “establece de modo inmediato y por su propia deliberación acerca de los actos humano voluntarios [...] para alcanzar el mejor fin o estado que conviene a todo hombre en este mundo” (*Dm*, I, §3).

Ciertamente podría parecer que hay una ambigüedad en el manejo de ciertos términos como, por ejemplo, la generalidad en el sujeto de la ley (todo hombre). Sin embargo, no contradice el espíritu del nominalismo en el sentido de que “lo universal es

lo general y lo particular es un caso de esa generalidad”; o en otra referencia: “el hombre es un individuo singular, no sólo porque está conformado por un cúmulo de cualidades (en el ámbito de la esencia humana como en el personal) sino porque está constituido abierto a otros seres y es inexplicable sin ellos” (Domínguez-Sellés, 2007). Entonces, si bien la ley humana es singular, mantiene la referencia a una idea general de la ley pero no es una inclinación hacia una idea universal, extramental y metafísica, determinada por sí misma.

¿Será porque la supuesta inclinación natural hacia la ley divina es uno de los fundamentos del dominio eclesiástico por lo que Marsilio se sale de esa órbita y se sitúa en otros terrenos para fincar su teoría de la ley? Desde luego que sí, y por ello se dice que es un caso excepcional en la tradición jurídica medieval. Para justificar la ley y el orden político no se coloca en la tradicional noción tripartita (la ley divina, la ley natural y el *ius gentium*) sino como hemos visto en la razón y la voluntad humana, en el acto mismo: “el contenido de la ley no está definido de antemano por ninguna verdad o valor ontológico, ni su conocimiento está garantizado por la tendencia natural del hombre, sino que resulta de la actuación racional y de la actividad legislativa de los hombres (Bayona, Ídem:164).

Bajo ese realismo inmediato el conocimiento de la ley justa viene desde la realidad política misma. La apuesta teórica de Marsilio es por la ley, lo cual no significa que la conciba infalible; las leyes son imperfectas, unas más justas que otras pero todas ellas son obra de la razón y voluntad humana. Es decir, la ley no se deriva de una concepción universal de la justicia, sino que la justicia se deriva del carácter que adopte la ley de manera particular.

Asimismo, al desvincular la ley humana de la estructura tripartita o del esquema que la subsume en una necesidad universal, se pone en entredicho el providencialismo y

las relaciones de poder que justifica pero, más aún, la idea de un gobierno humano que imita fielmente al gobierno divino y unitario de Dios sobre el universo. Así, la defensa del gobierno humano no sólo reafirma la contingencia y secularidad del orden político sino también la tesis de que la razón y la voluntad de la mayoría se hallan en el seno del orden político.

La prevalencia de la razón y la voluntad en el principio de la mayoría se apoya también de la imposibilidad ontológica de la representación divina. De aquí se sigue que no es legítimo el poder coactivo que se sustenta por referencia a la ley divina o ley natural, la permanente acusación a los papas que atribuían a su figura una especie de reflejo divino. Y no sólo por eso, sino porque ahí radica la división de la unidad política, el conflicto permanente; y, desde luego, la jurisdicción del sacerdocio, el poder y juicio coercitivo, la imposición de obligaciones y prohibiciones a los fieles. Pero, no obstante, aquí lo interesante es que ese vuelco hacia lo humano, hacia la razón y la voluntad con lo cual se define la ley humana, no sólo reafirma la dimensión histórica y política de la ley, su carácter contingente; también reafirma el ámbito de lo divino y con ello de la ley divina. Hablamos, pues, de dos tipos de voluntades, la natural que corresponde a la vida humana de Cristo, que no es pecable y está de acuerdo con la voluntad del Padre. Esta se encuentra en la base de la ley divina. Y también Marsilio nos deja ver la voluntad errática, que desea el bien o el mal (Domínguez-Sellés, 2007).

Lo que no se debe perder de vista es que la voluntad, como poder racional que apunta hacia el bien pero también hacia el mal, tiene a la figura de Cristo como intermediario y por tanto la voluntad de Dios es crucial. Insisto, la voluntad divina no como un principio universal del cual se deduce la ley humana y su carácter coercitivo. En este sentido, podemos preguntar si guarda cierta sintonía o no con el voluntarismo de Ockham por el lado de la intuición. La ley divina, al ser definida como un precepto

inmediato de Dios, sin deliberación humana, ¿se comprende sin intervención de la razón? ¿Cabría pensar desde aquí, en una voluntad divina absolutamente indeterminada y desvinculada de la concepción del derecho natural para dar paso a una concepción de la ley humana cuyas determinaciones no son de índole trascendente sino intramundanas?

Pero también, al comprenderse la ley divina sin intervención de la razón se podría preguntar si no hay una especie de demiurgo ordenador como en Platón, el *deus ex machina* de Aristóteles e incluso, desde una negatividad absoluta de la razón humana, el Dios del misticismo especulativo de Eckhart. Desde luego, no es este el horizonte divino en que se fundamenta la teología de Marsilio y con ello la ley divina. Ciertamente, por la inmediatez que conlleva su conocimiento puede pensarse en un acto de intuición. Sin embargo, no debe perderse de vista la influencia que tiene en su pensamiento la Verdad en los Evangelios; y por otro lado, como dice Bayona, “no define la ley humana a partir de una idea de la ley divina, sino que, al contrario, define ésta a la luz de una teoría general de la ley basada en la ley humana” (Bayona, Ídem:164).

Finalmente, el tema de la ley en Marsilio no está situado en una dimensión estrictamente filosófica ni teológica. Su pensamiento, desde una dimensión histórica y política, trata de responder a problemas específicos de su tiempo como los que se desvelan en las infinitas interrelaciones entre la Iglesia y el Estado que se traducen en las constantes luchas y conflictos por el poder y la autoridad suprema. Esto lo repetimos porque con todo y las ambigüedades que conlleva el hecho de desvincular el sentido tradicional de la ley divina sobre la ley humana y negar que la voluntad humana tenga que actuar por naturaleza hacia una voluntad divina, es lo que posibilita, entre otras cosas, que la conexión entre ley y voluntad se sostenga de bases estrictamente

racionales; y que la ley, la autoridad y el poder sean asuntos que en lugar de atenderse mirando hacia el orden divino se conviertan en problemas verdaderamente humanos.

Si bien no aborda el tema de la voluntad con la profundidad de Ockham, ello no implica que la voluntad y la razón no se perfilan en su obra como parte del devenir y núcleo del orden político. La relación de Marsilio con el nominalismo y el voluntarismo no es de forma absoluta, se puede entender desde un racionalismo y un empirismo moderados. Asimismo, mantiene un equilibrio, la voluntad no está por encima de la razón y la razón no se determina al margen de la voluntad. Esto no sólo en lo que refiere a la fundamentación del orden político, también para dictar las sentencias contra los transgresores de la ley, o sea, para aplicar la justicia.

Por lo demás, el principio de mayoría adquiere una extraordinaria dimensión en el orden mundano como una fuerza capaz de poner en entredicho el providencialismo y relaciones de dominio que sustenta. El referente o invocación de la voluntad popular apunta hacia una ciudadanía en sentido amplio que racionalmente toma las riendas del orden político y debilita la hegemonía ideológica eclesiástica. Esto supone la autonomía del orden político frente a cualquier instancia religiosa pero, desde luego, sin negar la religión (o religiones) dentro del mismo orden político. La razón y la voluntad de la *universitas civium* se despliegan como parte de las rupturas y reconstrucciones del orden político.

4.3 REPUBLICANISMO, *IMPERIUM* Y *PARS VALENTIOR*

El hecho de que los ciudadanos sean quienes confieren la autoridad bajo un régimen monárquico o aristocrático o republicano (esto de acuerdo a las circunstancias históricas) desecha las conclusiones políticas que confieren autoridad coercitiva al papa y toda la estructura eclesiástica sobre el orden político. Así también, en cierto modo, de las figuras de autoridad civil que sustentan su dominio en la tradición y linaje. Esto

permite afirmar que en el *Defensor pacis* hay un proceso de desmitificación de la política que tiene un doble aspecto y se extiende bajo el principio republicano de mayoría popular. Sin embargo, no se puede omitir que dentro del horizonte marsiliano también pesan los argumentos a favor del Emperador, con lo cual cabría preguntar si no se contradice el principio popular como fundamento del orden civil.

Aunque la figura del Emperador apunta siempre hacia una potestad absoluta y de ahí suele asociarse con la tiranía, al menos con Marsilio no es así. Lo que se entiende aquí por tirano, esto es, una persona que se apropia y personaliza el poder y la ley, es justamente lo que critica Marsilio. Como también la ambición personal, la dominación y poderío unipersonal en detrimento de la *civitas* y el bien público. En pocas palabras, si lo propio de la tiranía es “la personalización del poder y su ejercicio” (Sánchez, 2005: 152), el Emperador que se perfila en el *DP* y *Dm* resulta una figura de autoridad diametralmente opuesta. Quizá la diferencia substancial no se halla en el aspecto cuantitativo —régimen de uno— sino en los criterios cualitativos, en el *cómo* se gobierna.

Aquí cabría la posibilidad de pensar con Aristóteles cuando apunta que lo mejor (la monarquía) está más cerca de lo peor (la tiranía) y en este sentido podríamos decir con Marsilio que un verdadero Emperador —por oposición al tirano— no adopta el poder absoluto aunque sí la potestad delegada. Y que la degeneración del Emperador es la tiranía. Entonces, con la figura del Emperador más que hablar de un poder absoluto y reducir el problema de la política al ejercicio del poder en una persona, Marsilio aboga por la suprema autoridad en el orden temporal: la unidad del poder civil y sus diferentes maneras de estructurarla.

De la relación con el Emperador, ya hemos señalado que Marsilio dedica su obra a la causa imperial en la lucha por el poder contra el papado. No obstante, habrá que

tener en cuenta que la dedicatoria *al inclitísimo Luis, emperador de romanos*, no es solamente un recurso para iniciar el *DP*; un recurso que, por cierto, fue muy usual en la Baja Edad Media hasta el Renacimiento. La dedicatoria, digo, revela algo del estilo y personalidad de Marsilio pero, más aún, la posición política anticlerical que desarrolla en la obra. Lo que expresa con la dedicatoria no es sólo adulación al Emperador. Es, en su sentido profundo, una declaración abierta y franca contra el Papa y el sacerdocio, *causa de la depravación del régimen civil*; contra su poder coactivo y falsa doctrina.

Recordemos que Marsilio fue cobijado por Luis de Baviera cuando la Iglesia lo condenó y persiguió al saberse su autoría del *DP*; y que por lo menos unos veinte años de su vida los entregó a la causa imperial. De ahí pues, una buena razón para entender la dedicatoria de su obra y, desde luego, su amplio conocimiento sobre los fundamentos del poder imperial e intrigas políticas entre los pasillos. Como comentario al margen, podríamos pensar, siendo muy estrictos en la palabra, que resulta un tanto paradójico que en la dedicatoria apele al poder hereditario y linaje y al mismo tiempo al poder delegado. Tomando como base su paso al bando de los gibelinos, las relaciones con Visconti y Cangrande (capitán de la Liga Gibelina) y su vida en la corte imperial no debe quedar la menor duda de su fervor por el poder del Emperador. E incluso hay ciertos tintes redentores al referirse a él, de los cuales sobresale la idea de llevar a cabo la labor de liberar a reinos y ciudades de esa *causa*; para *liberar a los oprimidos y disuadir a los opresores con enmienda de su error*. O en otras palabras: para dar paso a la paz, como un derecho de la sociedad humana, y rechazar la contraria discordia (*DP*, I, §4). Razón por la cual no se debe pensar al Emperador en clave de tirano. Menos aún cuando lo que se tiene enfrente es un escenario fracturado política e ideológicamente por constantes batallas y conflictos, y en que el Emperador es la opción real y concreta para recomponer las cosas del orden mundano. Sin embargo, para no adjetivar como un

simple apologista del imperio, hay que advertir que su conocimiento de la realidad política no sólo se nutrió en los pasillos imperiales, también de las ciudades, reinos y repúblicas esparcidas por el suelo italiano.

La dedicatoria no es un asunto meramente imperial sino que contiene una intención política mucho más extensa, marcada por la coyuntura, cuya motivación principal es derribar los argumentos del poder eclesiástico para culminar en la idea de la soberanía popular. Su defensa del poder imperial podría ser entendida como un programa de ordenamiento político y espiritual que sugiere la superioridad de la figura imperial sobre la figura eclesiástica pero sobre la base de la razón y la voluntad del conjunto de los ciudadanos, lo cual no significa que carezca de ambigüedades.

Regresando a la pregunta de si se contradice el principio de mayoría con los del orden imperial, lo que se puede observar es un vínculo de la figura del Emperador con el pueblo a través del principio de representación. La representación, ya no entendida de forma arbitraria, se mantiene como producto de la elección y voluntad de la totalidad del conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente (*pars valentior*).

Con la *pars valentior* no se plantea una relación en la que una parte o minoría de los ciudadanos domine a todo el conjunto, o sea, la exclusión de la mayoría de los ciudadanos de la toma de decisiones fundamentales del orden político y, en particular, la ley y la autoridad. Al identificarla con el cuerpo de los ciudadanos (*universitas civium*) y considerarla fundamento del orden político, Marsilio trata de evitar a toda costa que la creación de las leyes y la obediencia sean el producto de una minoría que se impone por la tradición o porque monopoliza el conocimiento y el saber (de la filosofía, la teología, la jurisdicción, la historia, etcétera). Por el lado de la creación de las leyes, ya decíamos que es más saludable para el organismo social que participen todos los implicados pues por muy sabia que sea una persona o un grupo, difícilmente tendrán un panorama

completo de las necesidades de todos los ciudadanos. ¿Acaso esto va en sentido contrario al filósofo-rey de Platón? O, en el terreno aristotélico, ¿será que Marsilio no acepta la aristocracia como forma de organización política?

Aquí el problema de fondo no es la cualidad de un grupo de ciudadanos que “conocen” o “saben” de las cosas de este mundo y se diferencian de la mayoría. No, el problema concreto es que a nombre de ese conocimiento o saber, independientemente de su veracidad, esa parte termine por “guiar” a la mayoría que carece de ese conocimiento o saber. Lo que esto plantea es que no hay ruptura entre un grupo que cultiva el conocimiento, por ejemplo de la jurisdicción y la totalidad de los ciudadanos. Es decir, la creación de las leyes, apoyada de ese conocimiento, se socializa en el consenso y discusión entre todos los miembros de la comunidad política. Se alude a una construcción deliberada, horizontal y participativa de la ley y la autoridad.

Asimismo cuando Marsilio niega que la minoría guíe a la mayoría, en realidad se está oponiendo a que los sacerdotes imponen su gobierno en nombre de la Verdad de la Sagrada Escritura, tal como sucedía sobre la mayoría iletrada en la Edad Media. Así pues, la *pars valentior* no es una minoría “selecta” sino la expresión misma del conjunto de los ciudadanos. Se erige desde una base comunal y republicana como parte de la organización política. La *pars valentior* es un grupo de ciudadanos que representa a la totalidad o también la autoridad instituida y delegada por voluntad de la mayoría.

Lo que podemos deducir de ello es, por un lado, que Marsilio guarda el principio republicano como forma de organización local y comunitaria. Pero, más aún, aquí no se trata solamente de principios sino de lo que toma de la realidad para argumentar a favor del poder civil. De acuerdo con Hyde, “Marsilio realizó un examen radical de las instituciones comunales [...] la esencia del Estado paduano estaba constituida por el cuerpo de los ciudadanos, la *universitas civium* o, mejor, la *pars valentior*, o parte más

influyente: estaba constituida por el legislador, que en Padua se identifica con el Gran Consejo” (Bayona, Op. Cit.: 182).

Hay otros aspectos que señala Hyde sobre la parte administrativa y judicial que aquí dejaremos de lado. Me parece que esta es la forma política que más influye en la concepción de Marsilio. Es el referente inmediato que al ser leído en clave aristotélica permite asentar las bases seculares del orden político para favorecer la lucha imperial contra el papado. Pero también ampliar el margen de acción de la ciudadanía a través de la organización y representación.

En este sentido, cada reino o cada pequeña república establecen sus formas de organización a partir de la voluntad y la razón de la totalidad de los ciudadanos. Sea de gran extensión o no, el reconocimiento de la *pars valentior* como autoridad delegada, enfatiza en lo común y en la soberanía popular. Entonces, la autoridad del legislador le corresponde al pueblo aunque tenga en sus funciones ejercer la coerción a través de la ley. Por ello, el legislador —ya sea un rey, príncipe o un Consejo Mayor— debe actuar apegado a la ley, al mandato popular. Y, como decíamos, se somete a la ley no por ser legislador sino como ser humano.

Del mismo modo, y en sentido contrario de Ockham, Marsilio no apunta hacia los intereses de cada ciudadano sino al interés público y formas de organización en la cual todos y cada uno de los ciudadanos son partícipes. Finalmente, lo que infiere Marsilio desde los principios republicanos y comunitarios es que la relación de la autoridad (la *pars valentior*) con el pueblo o los súbditos posibilita la legitimidad del poder y la ley. Que la funcionalidad de cada estado, más allá del régimen instituido, se establece con la autonomía de cada una de sus partes misma que se posibilita por los acuerdos racionales de sus miembros. En suma, con la participación y organización se respalda el gobierno de los muchos, se incluye la opinión de la mayoría —que se

perfecciona a sí misma en la asamblea— y, desde luego, la figura del legislador humano o la *pars valentior*.

Atendiendo a esos principios, Marsilio guarda el mismo sentido con la figura imperial. Es decir, habrá regiones organizadas con sus consejos mayores y menores emanados de la voluntad de los ciudadanos. E igualmente, reinos cuyo trono depende de la elección de los súbditos. Pero, diría Marsilio, todas esas partes —como lo múltiple y lo diverso— deben estar en sintonía con el poder imperial para mantener la unidad del poder en el orden terrenal. El cual, insisto, nace de la elección de todas las partes (reinos o *civitas*).

Ahora bien, “<<La costumbre política>> con la que el propio Marsilio relaciona la *valentior pars* es la institución de la elección imperial, que simboliza la transmisión del poder al Emperador” (Bayona, Ídem: 184). Esto es importante porque se guarda el principio de representación emanado por la voluntad de la mayoría. Pero en este caso, ya no se habla específicamente de ciudadanos sino de reinos y ciudades que conforman las partes del imperio. Y nuevamente se desvela el principio aristotélico del todo sobre la parte. Entonces, lo que Bayona subraya es la equiparación del legislador humano con el Emperador en ambos *Defensores*. En cierta sintonía con el fundamento del derecho romano para legislar sobre las provincias, Marsilio argumenta que el poder del Emperador se halla en la transferencia hecha por la *pars valentior* de cada provincia, ciudad o reino; y hay en el conjunto del Imperio una parte prevalente que representa a todas (*universitas provintiarum*) que equivale a los príncipes electores del Emperador (Bayona, Ídem: 184).

La relación del Emperador con las diversas regiones no se establece por dominación, sino a partir del principio republicano y de mayoría, en la cual el origen de la autoridad imperial es un hecho humano como es la elección y transferencia. “Y esa

autoridad, dice Bayona, reside ahora en los príncipes electores representantes de las provincias del Imperio. Así pues, Marsilio ha diseñado un circuito de transmisión sucesiva y recíproca por el que circula el poder, que en ningún caso pasa por intermedio del Papado o sacerdocio” (Bayona, Ídem: 184). Lo que también entra en juego aquí es la negación de la elección por parte del Papa, que el poder terrenal deba ser reconocido (¿o bendecido?) por la cabeza de la Iglesia; o sea, se rechaza la tradicional supremacía que el Papa, como titular del soberano *sacerdotium*, plantea contra el Emperador como titular del *imperium* y contra todos los demás titulares del poder temporal (Gierke: 1995).

Ciertamente podría parecer que Marsilio guarda cierta sintonía con los debates del siglo XII y principios del XIII, entre quienes sostenían las opiniones radicales hierocráticas para defender la unción sacramental y la liturgia de coronación que recibía el Emperador del Pontífice (como Cristo) y aquellos que remiten a la *lex regia* para sostener que “los emperadores existían antes que hubiesen Pontífices, y que los emperadores de las épocas anteriores tenían poder incluso sin la consagración” (Kantorowicz, 1957: 306-307). Sin embargo, lo que termina por distinguirlo de estos últimos es que sus planteamientos a favor del Emperador no guardan el dualismo ni el equilibrio de las espadas. En todo caso, lo que se pone en juego aquí es la idea de una ciudadanía como fuerza social que participa en los modos de organización, elección e institucionalización de la política.

Lejos de ver al Emperador como una figura ajena a las provincias, reinos y ciudades, lo importante es que Marsilio argumenta que su actuar se debe a ley y autoridad transferidas por el conjunto de los ciudadanos o la *pars valentior* de cada región y no, como suele suceder, por la violencia o por decisión de las minorías allegadas. Para Marsilio el Emperador no es, por ende, una figura relacionada con el

tirano, aunque no está exento de corromperse. Tampoco lo define como un ser divinizado o determinado por su linaje.

Si bien como suprema autoridad del orden terrenal tiene jurisdicción tanto real como personal, sobre toda persona singular mortal de cualquier condición y sobre el colegio de laicos o de clérigos (*DP*, I, XV-XVII; II, IV,V,VII) no se sigue de ello que su potestad dependa de sí mismo o esté anclada a su voluntad, sino del legislador humano, la *universitas civium* o, mejor, la *pars valentior*. Así, la figura del Emperador como único representante legítimo de todo el orden político o la *universitas provinciarum*, también revela una cara de la paz y la libertad más allá del valor teórico que Marsilio les otorga en la medida en que se le cierra el paso al poder del papado y sacerdocio.

Asimismo, lo que expone el Paduano es que nadie puede imponer la autoridad al margen de la voluntad popular; o un régimen sustentado por la fuerza y la violencia. Particularmente lo que se niega es el poder institucionalizado de la Iglesia. Y en tal sentido, Marsilio se anticipa al republicanismo renacentista como el hispanoamericano del siglo XVI, en tanto que defiende el principio popular del origen y el ejercicio del poder soberano así como la estricta legalidad. (Velasco, 2009). En suma, el vínculo del Emperador con la *universitas provinciarum* está cruzado por el principio republicano de mayoría participativa y electiva, el cual articula las experiencias comunitarias de los regímenes de la señoría gibelinos y la forma política de los príncipes electores.

La autoridad imperial aquí apuntada no es sino la expresión concreta del conjunto de los ciudadanos, la forma adecuada para una república civilizada en la que la convivencia está dada por las leyes y normas que establecen en conjunto. En otras palabras, “La equiparación del legislador con el *imperium*, no supone un cambio de criterio sobre la soberanía, pues mantiene que el legislador es la *universitas civium* o su *valentior pars*, sólo que ésta se concreta en la autoridad imperial” (Bayona, Ídem: 187).

En todo caso, Marsilio ve la necesidad de reivindicar la unidad política frente a una realidad fracturada políticamente por el dualismo político e ideológico de su tiempo de los gibelinos y güelfos.

Rescatar la idea republicana y comunitaria de que los ciudadanos obedecen la ley y las normas que nacen de la autodeterminación colectiva es una manera de restablecer el tejido social, quebrantado principalmente por la dominación sacerdotal. Asimismo la soberanía, como forma del ejercicio de la voluntad popular, no se plantea con Marsilio como contradicción entre la república y el imperio, sino entre el Estado y la Iglesia. Como tal, Marsilio no dejará de insistir en que el único camino posible para la paz y concordia política es el de ley.

La autoridad del Emperador, como cualquier otro gobernante civil, no hace sino manifestar la voluntad de la *universitas civium*, de los diversos pueblos y provincias. Se trata siempre de negar el poder coactivo al margen de la ley y la voluntad de la mayoría: “*Ningún gobernante y menos un colegio parcial o persona singular, de cualquier condición que sea, tiene la plenitud del imperio, o de la potestad sobre los actos privados o civiles de otros, sin la determinación del legislador mortal*” (DP, III, I, §13).

La ubicación del poder como forma republicana y comunitaria aún bajo el imperio, excluye, por tanto, al clero de toda autoridad civil. Marsilio rompe la tradicional tendencia a preguntar *quién* (el Papa o el Emperador) y abre de lleno el problema que encierra el *cómo* se legitima el poder, la ley y la autoridad civil. Es sobre esta base terrenal que la corrupción política, la violencia y la trasgresión de la ley no es un problema del pecado humano o de alejarse de la Verdad y el Bien, como ideas trascendentes y divinas, sino un problema que encuentra su causa y posible solución en la razón y la voluntad humanas.

Marsilio reivindica la idea de que la política es un asunto meramente humano y, como tal, sujeto a variaciones y oscilaciones entre el bien común y su contrario. Entre la paz y la contienda: *Son excelentes los frutos de la paz o la tranquilidad, y de la contraria discordia intolerables los males* (DP, I, 1, §4). Las acciones de los ciudadanos y los gobernantes se desarrollan sobre esos contrarios.

CAPÍTULO QUINTO LA IGLESIA Y EL SACERDOCIO BAJO EL ESTADO LAICO

5.1 LA IGLESIA Y LA *UNIVERSITAS FIDELIUM*

El hecho de que el principio de mayoría se encuentre en el fondo de la teología política de Marsilio no sólo confiere un sentido republicano y secular al orden político, también simboliza un rechazo rotundo a la verticalidad estructural e histórica de la Iglesia y, por consiguiente, a la autoridad coercitiva del Papa y altas jerarquías eclesiásticas sobre el orden temporal y el orden espiritual. Este rechazo conlleva una serie de argumentos de tipo teológico con los cuales se sellan las ideas políticas de la primera parte del *DP* y, a su vez, se reafirma el horizonte del cristianismo primitivo que tanto se defiende en la segunda parte.

Generalmente cuando se habla de la Iglesia bajo el contexto en que se encuentra Marsilio se pone sobre la mesa la discusión de los límites en relación con el Estado. Pero además otro problema fundamental es la analogía de la Iglesia como un organismo o, más aún, un cuerpo (*corpus*). Se trata, pues, de la continuidad del concepto de los *dos cuerpos del rey* pero que al leerse bajo la impronta aristotélica y ciertas analogías bíblicas se traslada al dominio espiritual para establecer un gobierno místico encabezado por el Papa.

La Iglesia se organiza de la misma manera que el Estado, con un gobierno monárquico y el control permanente sobre el ejercicio coercitivo, el derecho y la fe de los creyentes. De la alegoría organicista —la humanidad constituye un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo— se infirió en buena medida la idea que el Vicario de Cristo representa la única cabeza de ese cuerpo místico (Gierke, 1995:118). Desde la doctrina partidaria de la Iglesia esa cabeza es el Papa. De ahí se sigue que la terrenalidad de la

Iglesia no sólo se manifiesta en su interior de manera jerárquica y corporativista, sino también al exterior como un polo de poder igual o superior que el imperial.

La crítica de Marsilio hacia la terrenalidad de la Iglesia no proviene del aristotelismo (si acaso es mencionado una o dos veces) sino desde las mismas fuentes originarias del cristianismo. Así, lo que entra en debate es la figura del Papa como cabeza de la Iglesia y la función terrenal de los miembros de la misma Iglesia. Precisamente es a partir de una serie de sentencias de la Sagrada Escritura que Marsilio no sólo muestra la falsedad en la interpretación para favorecer el imperialismo papal y dominio sacerdotal sobre los creyentes, también plantea otros referentes con los que logra “sacudir” la tradicional estructuración interna como externa de la Iglesia.

Es cierto que en aquella época dentro de los círculos intelectuales imperiales y órdenes religiosas era muy recurrente culpar a la Iglesia de haber degradado en nombre de Dios el mensaje y compromiso espiritual en el mundo; o que su intervencionismo político se ejercía en menoscabo del orden espiritual.

También es cierto que la crítica hacia la cabeza de la Iglesia también provenía desde su interior. Recordemos la crisis que ocasionó el traslado de la Santa Sede a Aviñón. Las divisiones al interior del Colegio Cardenalicio, obispos y sacerdotes; así como los conflictos de distintas Órdenes, como la franciscana que se opuso al poder y riqueza del papado. Son hechos que prepararon el terreno para lo que después se conoció bajo el nombre del Gran Cisma de Occidente (1378-1417).

Digamos que son algunas causas por las cuales hay una especie de retorno de los teólogos y pensadores de la época hacia los presupuestos originarios del cristianismo. Ya sea para reformar o reiterar el status quo, es innegable que hay una necesidad en el ambiente de rescatar los fundamentos teológicos de la Iglesia para echar luz en la dimensión espiritual y su función terrenal. Nada de esto es ajeno al Paduano y se refleja

en los temas y problemas planteados en su obra. Sin embargo, el camino que emprende con la exégesis y las conclusiones que extrae del cristianismo originario guardan ciertas particularidades.

El rechazo a la Iglesia hegemónica, en la que el Papa es la cabeza y figura que goza de plena potestad, tiene por lo menos tres aspectos en la obra de Marsilio. El primero apunta hacia la estructuración vertical y concentración de la autoridad: o sea que apelando a *un hecho acaecido más allá de la voluntad humana* se legitimaba como suprema autoridad política y espiritual. La Iglesia y, por consiguiente, el Papa como depositario de la ley divina. Además de “deformar” o “apropiarse” de la figura terrenal de Cristo, uno de los problemas es que se deja de lado al conjunto de los creyentes de la toma de decisiones fundamentales o bien, se concibe de manera pasiva. El segundo aspecto se debe al significado y misión terrenal de la Iglesia. La discusión de orden teológico se centra en la figura de Cristo, su misión y representatividad en el orden terrenal. Y el tercero se deriva de la función del sacerdocio bajo una valoración del orden espiritual para la vida humana y social.

Estos tres aspectos anudados entre sí y cuya reformulación se erigen desde las bases del cristianismo, la Autoridad y Verdad de las Sagradas Escrituras, son sellados en buena medida por el principio de mayoría, la totalidad de los creyentes: la *universitas fidelium*. En esto radica el significado de la Iglesia primitiva.

La concepción teológica-política de Marsilio se articula con estos y otros aspectos. Y en cierto modo podemos decir que guarda la misma lógica para justificar el orden político y el orden espiritual a través del principio de mayoría. Si en el orden político encontramos que la *universitas civium* se coloca como uno de sus fundamentos; la *universitas fidelium* se ubica dentro del orden espiritual de la misma manera. Sin embargo, como veremos después, no son conceptos meramente abstractos y que entran

en contradicción; son conceptos que tienen materialidad histórica toda vez que refieren a la organización de la sociedad de la cristiandad. Por otro lado, cuando se materializan o refieren a la figura concreta del poder y autoridad hay diferencias sustantivas. Por ejemplo, Marsilio acepta la figura del Emperador como máxima autoridad política y facultades coercitivas (cuya fuente es la *universitas civium*) pero niega política y espiritualmente la figura papal. Ni siquiera la reconoce como autoridad de la Iglesia, del orden espiritual y del conjunto de los creyentes. Es decir, afirmar la *universitas fidelium* necesariamente niega la figura papal.

La negación de la figura papal como cabeza de la Iglesia ya se plantea desde uno de los significados del término ‘iglesia’. Como se ha señalado, Marsilio es cauteloso con el manejo de los términos. Al retomar el significado de la Iglesia primitiva se opone abiertamente a la deformación o personalización del término; a uno de los significados más usados en su época (¿y la nuestra?): “...se comprenden aquellos ministros, presbíteros u obispos y diáconos, que sirven y presiden en la metropolitana o principal de todas las iglesias [...] cuyos ministros y presidentes son el Papa romano y sus cardenales, que ya por cierto uso llegó a llamárseles iglesia y que la iglesia hizo o aceptó algo cuando aquellos hicieron o recibieron algo, o de otro cualquier modo dispusieron algo” (*DP*, II, II, §1).

Este significado, que supone la absoluta convicción, la fe indiscutida, de que el Papa es el Vicario de Cristo, es para Marsilio un exceso y un abuso. Y más cuando ocasiona que se someta a toda autoridad civil así como al pueblo creyente. No es sólo la equivocidad por sí misma sino las consecuencias políticas y espirituales lo que Marsilio critica. Si algo grave puede decirse desde el cristianismo que defiende el Paduano es que con ese significado se perpetúa el conflicto político y, más aún, resulta ser un

atentado contra la misión evangélica y el sentido liberador que conlleva la Sagrada Escritura.

Por ello, el hecho de retomar el significado desde las bases del cristianismo no sólo es una defensa de la univocidad ahí donde se abusa de la equivocidad sino la posibilidad de frenar el paso a la autoridad e imperialismo papal tanto al interior como exterior de la Iglesia. Entonces, Para Marsilio ‘iglesia’ engloba “la universalidad de los fieles que creen o invocan el nombre de Cristo, y de todas las partes de esta universalidad en cualquiera comunidad suya aún la doméstica” (*DP*, II, II, §2,3).

Esta acepción se centra en la universalidad inclusiva de la comunidad de creyentes y por tanto muestra claramente una oposición a la idea corporativista. Además de colocar como fundamento el principio de mayoría —en este caso toda la multitud de los fieles— Marsilio recupera el sentido terrenal de la Iglesia como comunidad que participa de la misión de Cristo e introduce criterios racionales para el ordenamiento y relación interna de la Iglesia.

Por lo dicho hasta aquí, podría pensarse que el Paduano establece una tensión entre la llamada Iglesia-institución e Iglesia-comunidad; la Iglesia-jerárquica y la Iglesia-pueblo de Dios (Blázquez). Esta tensión, que se puede equiparar en términos modernos desde la teología negra de la liberación y su hermana gemela de la teología de la liberación de América Latina, permite entender que la acusación hacia las altas jerarquías eclesiásticas incluyendo al Papa conlleva una reestructuración interna a través de la reafirmación del mensaje liberador en la figura de Cristo.

Además, esta doble significación de la Iglesia es lo que ocasiona que, como dice Blázquez, se vea “una Iglesia participativa, servidora, evangélica y libre; y otra amasada por intereses bastardos, que actúa con prepotencia y niega el seguimiento de Jesús en pobreza y confianza” (Blázquez: 51). Sin embargo, ni en Marsilio ni en las teologías

mencionadas se puede encontrar que propongan esa tensión ya que son partidarios de la unidad eclesiástica, sólo debe existir una Iglesia. Si bien reconocen la existencia de la Iglesia-jerárquica no lo hacen en un sentido afirmativo doctrinal, sino para mostrar que niega la Verdad y la misión evangélica de la Iglesia.

La crítica hacia la llamada Iglesia-jerárquica es la afirmación de que sólo puede existir en la tierra la Iglesia-comunidad o Iglesia-pueblo. Lo cual no significa que sea producto de una interpretación paralela del término pues ello sería una contradicción, no sólo por la univocidad que sostiene sino porque reconoce la entera sacramentalidad de la Iglesia y como tal su misión salvífica.

Por otra parte, la negación de la figura papal como cabeza de la Iglesia supone también la negación de la analogía tan usada en la Edad Media en la que se equiparaba la Iglesia con la comunidad política constituida como *regnum* o *monarchia* (Bayona, 2007: 210) y en la que se establecía la jerarquía y dependencia a la figura papal. Además, Marsilio tampoco acepta sin más la analogía de la Iglesia como *corpus Christi* y menos su reformulación como *corpus mysticum Christi*, la cual fue establecida en la doctrina corporativista elevada a dogma por el papa Bonifacio VIII, en 1302, resumida en la bula *Unam sanctam*.

Sobre esta analogía, en la que se intenta contrarrestar en lo posible a los cuerpos políticos seculares, Kantorowicz ofrece algunas luces importantes. Dice que el concepto de Iglesia como *corpus Christi* viene de San Pablo pero que el término *corpus mysticum* no tiene tradición bíblica y no es tan antiguo como se pensaba. Es de la época carolingia y tomó relevancia en las controversias acerca de la Eucaristía, o sea, se originó en los terrenos del dogma y la liturgia. Ahora bien, lo que nos interesa subrayar del estudio del historiador alemán es donde indica que el *corpus mysticum* en el lenguaje de los teólogos carolingios “no se refería al cuerpo de la Iglesia, ni a la unidad y unicidad de la

sociedad cristiana, sino a la hostia consagrada”. Y agrega que en general así fue por muchos siglos, “mientras que a la Iglesia o sociedad cristiana se le siguió llamando *corpus Christi* de acuerdo con la terminología de San Pablo” (Kantorowicz, 1957: 191).

No entraremos en la profundidad de esta discusión, sólo agregaremos que lo que termina por mostrar es que “la expresión <<cuerpo místico>>, que tenía originalmente un sentido litúrgico o sacramental, tomó una connotación sociológica sin que por ello se haya perdido la matriz sacramental, pues la palabra ‘cuerpo’ recordaba al sacrificio consagrado (Kantorowicz). Fue con este sentido sociológico relativamente nuevo con el que Bonifacio VIII definió la Iglesia como un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo”. Con este trasfondo, es probable que se pueda precisar lo que significa la negación de Marsilio a la idea de que el Papa es el Vicario de Cristo y, como tal, al supuesto derecho de representar la cabeza del cuerpo místico.

Cabe insistir que la expresión *corpus Christi*, bajo la impronta paulina, entra en composición y se materializa a través del principio de mayoría o la totalidad de los creyentes. Siendo esto así, el rechazo al Papa como cabeza de la Iglesia además de los motivos políticos tiene que ver con no hay en las fuentes originarias, en los hechos y sentencias de las Sagradas Escrituras, planteamiento alguno que pueda sustentar la autoridad e imperialismo papal. Y desde luego la estructuración vertical del *corpus*. Marsilio le niega credenciales de identidad a la interpretación sociológica y corporativista para validar como única y verdadera la identificación del *corpus Christi* como la Iglesia o sociedad cristiana.

Viendo las cosas desde otro ángulo, podría decirse que el Paduano recurre a la distinción entre causa y efecto. Y la causa terrenal de la Iglesia es la totalidad de los creyentes en la figura de Cristo mientras que la causa última está fuera de toda voluntad humana. En relación al origen teológico de la Iglesia hay una enorme diferencia entre

un hecho acaecido fuera de toda voluntad humana (venida de Cristo a la tierra) y lo que aquella bula señalaba (personalización de la voluntad divina a través del supuesto vicariato).

Con palabras modernas que guardan el mismo sentido, podemos entender con Marsilio que “la Iglesia (*ecclesia*) es la comunidad que ha recibido el Espíritu Santo y participa en la obra liberadora de Cristo en la historia” (Cone, 1973: 162) y que, doctrinalmente hablando no hay nada que justifique representar en singular a Cristo y menos por encima de la comunidad de los creyentes.

El privilegio, la autoridad y poder que gozaban el Papa y altas jerarquías se ve aquí opacado por una cuestión de mayor envergadura. Al abordar el papel de los pensadores laicos de la Edad Media, Gierke señala que Marsilio “es el primero en describir a la Iglesia como la <<*universitas fidelium*>>, de la que también los laicos, como verdaderos <<*virii ecclesiastici*>> son miembros activos; de forma que entre lo espiritual y lo temporal la diferencia no es personal, sino real” (Gierke, 1995: 186). Marsilio asume la idea de universalidad del cristianismo originario pero sin aceptar la separación de los mismos cristianos. La *universitas fidelium* no plantea una dicotomía entre el sacerdocio y el pueblo sino que están integrados; como unidad que participa de la Palabra y la Verdad. O, dice Bayona, “no hay unos cristianos que integran el ámbito espiritual y otros cristianos seculares que ocupan el espacio temporal” (Bayona, 2007: 211). Asimismo, la universalidad de la Iglesia supone no sólo a los creyentes como personas, también a las iglesias locales, comunidades asentadas en diferentes lugares y cualquier congregación humana: *en cualquiera comunidad suya aún la doméstica*.

Como puede verse, el hecho de subrayar en la totalidad de los creyentes (desde las familias hasta la sociedad en su conjunto) bajo ciertos criterios racionales permite proyectar a la Iglesia como una entidad dinámica y más allá la anquilosada estructura

jerárquica. La integración de la Iglesia a través de la *universitas fidelium* resulta comprensible no sólo en la negación absoluta del poder y toda autoridad coercitiva eclesiástica, también en la persistencia de la misma Tradición.

Al identificarla con la *universitas fidelium* Marsilio reafirma, por un lado, la finalidad del orden espiritual desvelado por el mensaje liberador del Nuevo Testamento, cuya base es la predicación evangélica; y por otro lado, anudado a lo anterior, se perfila un horizonte diferente para la articulación interna de la Iglesia y su misión terrenal. No como un polo de poder sino como parte constitutiva de la sociedad en su conjunto. Es decir: “la Iglesia es la misma sociedad civil, no otra cosa; es la misma sociedad considerada en su aspecto religioso y no una sociedad particular o comunidad específica dentro de ella” (Bayona, Ídem).

Por ello, cuando decimos que se deja de lado la anquilosada estructura jerárquica no lo decimos sólo para enfatizar en su anticlericalismo sino, sobre todo, para reiterar la radicalidad de su postura y cierta originalidad. Radicalidad que trastoca el imaginario imperialista papal para establecer desde otros referentes las relaciones entre los mismos creyentes, entre el sacerdocio y el pueblo. Originalidad para establecer las bases de una sociedad civil en la que el sacerdocio tiene una misión estrictamente espiritual y deja de concebirse como una figura de autoridad coercitiva. Al final de cuentas, esto permite ver una de sus aportaciones. El hecho de que distinga y logre diferenciar *lo que es* la Iglesia de la función del sacerdocio es un paso significativo para pensarla de otro modo.

De ahí que los problemas, los fundamentos y la finalidad terrenal de la Iglesia y el sacerdocio se puedan establecer de forma diferenciada y específica sin perder por ello su relación. Por ejemplo, Bayona cita a Passerin quien dice lo siguiente: para “Marsilio la Iglesia aparece como la organización religiosa de la humanidad y el sacerdocio es una función necesaria desde el punto de vista religioso y político” (Bayona, Ídem).

La diferenciación entre la Iglesia como expresión concreta de la *universitas fidelium* y, por otro lado, del sacerdocio como parte constitutiva y necesaria de la comunidad política conlleva una serie de planteamientos que trastocan la tradicional y jerárquica estructuración interna de la Iglesia así como también la relación de autoridad de los sacerdotes sobre el conjunto de los creyentes. Sobre la vida interna, es decir, las formas de organizar, deliberar, dirigir y determinar las decisiones pero sobre todo la elección a los diferentes cargos, Marsilio sostiene que ello pertenece al conjunto de los creyentes.

El contexto en el que se encontraba Marsilio exigía este tipo de respuestas. Recordemos que fue testigo de las luchas entre los grupos de electores al interior del Colegio Cardenalicio por imponer al papa y mantener el control de toda la estructura, lo cual resultaba ser un atentado contra los principios de unidad y concordia que pregona la doctrina cristiana. Pero, más allá de la coyuntura que desde luego es importante, hay que resaltar dos ideas que reivindican la *universitas fidelium* pues en ello radica que sea entendida como fuente única de autoridad y destinada a cumplir con la voluntad divina.

Así como Marsilio señala que el control de la actuación del legislador humano está en manos de la totalidad de los ciudadanos, así también la totalidad de los fieles es la que controla toda la Iglesia. Igualmente, las decisiones que toma la *universitas fidelium* se hacen bajo la forma de asamblea o, mejor dicho, el Concilio General. Como puede verse, el orden temporal y el orden espiritual se plantean y organizan de la misma forma a través del principio de mayoría. La diferencia es evidente en cuanto a sus causas y fines.

La *universitas civium*, como fuente del poder soberano, encuentra en la razón y la voluntad de todos los miembros de la comunidad política sus fundamentos; mientras

que la *universitas fidelium* en la fe e inspiración del Espíritu Santo. Por ello, que la elección a los cargos eclesiásticos corresponda a toda la multitud de los fieles significa, en estos términos teológicos, que los plenos poderes han sido concedidos por Dios a través de la revelación en el hombre de Jesús. Y tales poderes, dice Gierke, han de ser ejercidos por una asamblea general de la Iglesia.

La cuestión de cómo se organiza la *universitas fidelium* a través del Concilio es mucho más compleja de lo que podría suponerse. Por principio, supone una vida activa, participativa y comprometida con la fe por todos y cada uno de los creyentes. En particular, cuando Marsilio habla sobre el Concilio General se refiere a lo que “la Iglesia universal de los fieles cristianos puede pronunciarse sobre lo que, según la Sagrada Escritura, hay que creer por ser necesario para la salvación eterna” (*Dm*, XI, §3). Desde luego, esto es una conclusión extraída de los pasajes de la Escritura donde muestra que *ningún apóstol ni hombre ha sucedido ni puede suceder a Cristo ni en cuanto Dios y hombre juntos*. Y esto lo repito porque precisamente el conciliarismo que asienta como la forma en que se tratan los asuntos de la fe deja de lado toda forma de dominación a través de la fe.

Y nuevamente, en el paralelismo con la asamblea política, es la reunión de los fieles cristianos el espacio para determinar aquello que según la Escritura Sagrada se debe creer. En otras palabras, la “renuncia” de Cristo, apóstoles y sucesores a los poderes seculares y toda autoridad coercitiva es también la renuncia a la dominación sobre la fe —*No nos adueñamos de vuestra fe, sino que somos apoyo* (Crisóstomo)—; y a su vez simboliza el compromiso de la Iglesia (*universitas fidelium*) con la fe.

Marsilio pone de manifiesto los límites de la Iglesia universal en su relación con el Estado en dos frentes: político y teológico. Y en este último bajo la autoridad de la Sagrada Escritura. La función de la Iglesia no es bendecir poderes, poner coronas ni

anillos a los poderes civiles. Tampoco invadir pueblos y colonizar las conciencias a través de la fe. E igualmente, los sacerdotes no tienen facultad para condenar a través de la idea del pecado o excomulgar a los creyentes y gobernantes. En suma, contra aquellos que dicen que Pedro gozó de una autoridad en los asuntos espirituales y en los temporales y que por eso la Iglesia de Roma tiene primacía y es su autoridad o cabeza por la autoridad que Dios o Cristo le han conferido o concedido directamente (*Dm*, XI, §3) y de lo cual se deriva tal intervencionismo político y dominación de la fe, Marsilio plantea desde la misma autoridad del cristianismo la esencia y especificidad de la fe a través de la Iglesia universal.

La referencia al Concilio es, por consiguiente, al compromiso con los artículos de fe y preceptos conforme a la Escritura Sagrada o que se deriven de ella. El Concilio está signado por el ámbito espiritual y su exteriorización no es otra cosa que el cumplimiento de la Verdad y la Revelación. el Concilio es la instancia que posibilita la función y misión terrenal de la Iglesia universal, la cual es pronunciarse sobre cuestiones que refieren a los ritos, celebraciones, y en suma “aquellas materias útiles en esta vida para la convivencia pacífica entre los humanos y que, desde luego, preparan el camino para obtener el gozo eterno y para evitar el castigo o la desgracia en la vida futura” (*Dm*, XI, §3).

Al ser esto así, la Iglesia universal puede pronunciarse, emitir recomendaciones en materia de fe y, dependiendo de las costumbres, opinar sobre las autoridades civiles. Pero por ningún motivo puede condenar o castigar, o sea, ejercer poder coactivo pues ello no está establecido en la Escritura. Marsilio afirma que si la Iglesia se pronunciara sobre aquellas cosas y ello es establecido por el Concilio General, dichas cosas deberían ser observadas. Sin embargo, continúa, “los fieles no están obligados, como necesario

para la salvación eterna, a creer que son verdaderas —o igualmente útiles— para siempre” (*Dm*, XI, §3).

Es imposible no pensar en el principio de tolerancia religiosa que ya se vislumbra aquí. Al colocar *las cosas necesarias para la salvación eterna y que son de una verdad cierta e inmutable* en el ámbito de las creencias y la voluntad, es decir, que se puede creer o no creer, aceptar o no aceptar lo que establece el Concilio en materia de fe; resulta una contradicción con la Escritura Sagrada el querer obligar e imponer a quien no lo acepta. Marsilio sella el compromiso con la misma tradición evangélica y la idea de que la fe sólo puede obrar por amor. En este sentido, ni el Papa ni ningún eclesiástico tienen un poder externo, ni privilegio, ni jurisdicción y solamente tiene facultades de carácter espiritual: la única autoridad terrenal sobre los asuntos de la fe son y deben ser resueltos a través del Concilio cuya base es la Escritura Sagrada. De aquí se deriva un debate entre Marsilio y Ockham que veremos más adelante sobre la infalibilidad del Concilio. Y hay también cierta anticipación a las ideas conciliares de Nicolás de Cusa.

A partir de lo que podemos llamar la *desmitificación* de la Iglesia jerárquica y reafirmación teológica de la Iglesia universal es que las cuestiones de fe encuentran su lugar en la conciencia humana a través de las creencias en *la otra vida*. Las creencias son detonantes morales que se validan en la Sagrada Escritura y toman sentido en el orden civil. Si los asuntos de fe conciernen a la creencia en la otra vida, ¿cómo se debe vivir en este mundo civil y religiosamente hablando?, ¿cómo orientar la espiritualidad sin intervenir en las decisiones de la autoridad civil?, ¿cómo convertir el mensaje evangélico en fuente de liberación espiritual y no de dominación política? Estas preguntas surgen, no desde nuestra mirada moderna, sino de la clarificación y diferenciación del orden político y espiritual que se muestra en la teología política de

Marsilio. El hecho de que nadie deba dominar sobre la fe prueba que una cosa es la religión (fe) y otra el ordenamiento político bajo la razón y la voluntad humanas. Diferenciación que parece coincidir con algunas notas que definen al Estado laico, o sea, con su *autonomía* frente a cualquier instancia religiosa y eclesiástica. Aunque esta se llame *universitas fidelium*.

5.2 SOBERANÍA DE LA COLECTIVIDAD Y NEGACIÓN DEL ORIGEN DIVINO DEL PODER.

El concilio ecuménico es una organización cuyo origen se halla en el seno de la Iglesia. Es la reunión de la jerarquía para elegir al Papa, corregir la doctrina y fortalecer la terrenalidad eclesiástica y mensaje religioso. Se dice que sin contar el de los Apóstoles en Jerusalén, la Iglesia ha celebrado unos 21 Concilios Ecuménicos. El primero fue el de Nicea (año 325) y el último el del Vaticano II (1962-1965). Cada concilio trata problemas específicos que tienen que ver con asuntos morales y disciplinares de la Iglesia o también relacionados con la unidad. Quizá uno de los aspectos más conocidos en la historia conciliar es lo que refiere a los temas dogmáticos, la censura o “errores” en los planteamientos doctrinales o de “herejías”. Desde luego, cada concilio tiene consecuencias que van más allá de la fe y el dogma, impactan en la política, la cultura, el arte, la educación, etcétera. Es decir, cada concilio afecta significativamente la vida interna como externa de la Iglesia y la realidad en que se ubica. Tres ejemplos bastarán para ilustrar esto.

El primero es el Concilio de Costanza (año 1417) que atendió en buena medida los problemas derivados del Cisma de Occidente. El segundo es el de Trento (año 1545-1563) que además de cuestiones morales y disciplinares se ocupó de los conflictos ocasionados por la Reforma Protestante. Y el tercero es el surgimiento de Teología de la Liberación en América Latina como respuesta al Concilio Vaticano II (1959-1962), en la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (CELAM,

Colombia,1968) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que surgieron en Brasil en los años 60. Así, lo que podemos deducir de la historia del Concilio ecuménico de la Iglesia es que se trata de la forma de organización más importante con consecuencias políticas y espirituales significativas.

Asimismo, las elecciones y cargos eclesiásticos en todos los niveles, la orientación de los artículos de fe y dogmas también recaen en las decisiones tomadas por el Concilio. Digamos en términos sencillos que el Concilio es la exteriorización y la sociabilización de la fe y, por el innegable carácter político y espiritual que conlleva, es el lugar donde se materializa el verdadero rostro de la Iglesia y todas sus estructuras.

El término ‘concilio’ (lat. *concilium*) significa unión, reunión, asamblea. Como tal, su origen se ubica en la época monárquica romana pero está presente en las primeras asambleas eclesiásticas del cristianismo primitivo. Como sustantivo, un concilio — *concilium*, de *con* que significa ‘junto’, y la palabra griega *calare* que significa llamar o convocar— es el llamado o la convocatoria en conjunto. El concilio de Jerusalén, cuyo eje fue la Fe Cristiana, fue la primera asamblea donde se decretaron las normas para que los gentiles pudieran ser seguidores de Jesús. Se llevó a cabo en el año 50 d.C. (Portillo, 2013). Ahora bien, esto viene a cuenta porque este es el significado del cual se sirve Marsilio para abogar en favor de la Iglesia universal. El Concilio, no como una reunión de las altas jerarquías, sino como la condición para democratizar la fe y misión evangélica.

El conciliarismo de Marsilio no pretende ser una mera reforma al interior de la Iglesia para dejar intacta la jerarquía. De hecho, va mucho más allá que sus contemporáneos conciliaristas que también van a contracorriente del conciliarismo tradicional. Sus ideas conciliares, que se articulan a partir de la *universitas fidelium*, la

visión mítica de la Iglesia primitiva y toda la elaboración exegética sobre la misión evangélica en la figura de Cristo, no tienen más finalidad que negar el origen divino de la supremacía papal o doctrina de la *plenitudo potestatis* papal. Insisto, se trata de cerrar el paso a la falsa doctrina papal y universalismo; de abolir la forma monárquica de la Iglesia, el poder corporativista cuya fuente es el papa y, finalmente, organizar la Iglesia a partir de la ley divina contenida en la Escritura Sagrada.

Desde este punto de vista, lo que se puede entender con la Iglesia universal y su expresión concreta en el Concilio General es lo que Gierke llama *soberanía de la colectividad*. Al negar el derecho divino en la figura del Papa a gobernar y ejercer la autoridad al interior de la Iglesia, el Concilio es la suprema autoridad espiritual y, como tal, responsable de las funciones de tipo espiritual y social. Si el Concilio General es la forma en que se ejerce la soberanía de la colectividad de los creyentes es porque las decisiones fundamentales en materia de fe están plasmadas en las Sagradas Escrituras. .

De ahí también se deriva que las decisiones fundamentales al interior de la Iglesia sean reconocidas como parte del mismo Concilio. Al respecto, Strauss apunta que “al entender a la Iglesia como todo el cuerpo de los fieles, según la práctica de la Iglesia primitiva, la elección a los cargos corresponde a toda la multitud de los fieles” (Strauss, 1963: 273). En efecto, Marsilio no ve en el Papa la cabeza de la colectividad y apela a una organización extendida de la Iglesia donde se decide localmente pero con expresión en la totalidad de creyentes reunidos bajo el Concilio. Asimismo, frente a la crisis de la representatividad eclesiástica, el control de cardenales y obispos sobre los asuntos de la fe, el Concilio se proyecta como una nueva personalidad política cuya finalidad es la representación.

El Concilio General, por ende, es el referente para despojar de toda autoridad al papa y jerarquía eclesiástica. El Concilio, es la organización humana de los creyentes para elegir al papa, cardenales, etcétera; corregir la doctrina y, en suma, para fortalecer la misión espiritual de la Iglesia. El dinamismo que conlleva se dirige hacia dentro y hacia fuera del *corpus* de los creyentes. Es, por decirlo de otro modo, la forma política de organización de la Iglesia universal y, a su vez, la expresión concreta de la fe. El Concilio es la causa motora de la terrenalidad de la Iglesia, misma que encuentra en la Sagrada Escritura la causa eficiente del orden espiritual. Así, lo que plantea Marsilio, en coincidencia con Ockham y un siglo después Nicolás de Cusa, es que la soberanía papal desde el punto de vista del cristianismo es una herejía y desde el punto de vista político es ilegítima (Sabine, 1945: 229). La propuesta conciliar apunta en todo momento a rescatar los valores de la cristiandad y los valores políticos a través del gobierno humano.

Marsilio y Ockham coinciden en que no hay carácter divino del derecho del Papa a gobernar. También en que la soberanía de la *universitas fidelium* se ejerce a través del Concilio. Y que es derecho del Concilio de todos los fieles elegir, deponer y corregir al Obispo de Roma y, en caso de ser necesario, entregarlo al brazo de la autoridad temporal para ejecución de la pena. Y otro aspecto importante es que el Concilio, por su propia plenitud de autoridad, puede reunirse incluso sin convocatoria papal (Gierke, 1995: 173-175) para presentar propuestas, redactar y juzgar los asuntos derivados de la fe. Esto hace que la Iglesia deje de ser una fuerza política para convertirse en una fuerza espiritual cuya motivación se encuentra en las Sagradas Escrituras.

Que el Concilio asuma toda la plenitud de autoridad en ejercicio y toda decisión espiritual, pone de relieve el problema de la concesión y la revocación. Usando los mismos razonamientos de la primera parte en relación al legislador humano (elección,

concesión de autoridad y subordinación a la ley humana), Marsilio insiste en que el Concilio tiene el mismo carácter en tanto que representa a la universalidad de creyentes. Al final de cuentas lo que pretende es que la Iglesia retorne a la unidad de Cristo tanto en el sentido del pensamiento como en las palabras (*Dm*, XI, §3).

En el capítulo XXII de la segunda parte del *DP*, el Paduano presenta una disertación bastante extensa sobre quiénes deben constituir y renovar el Concilio General. Así también quién tiene autoridad para reunirlo, convocar y de qué modo debe celebrarse. Al respecto, el *Defensor menor* agrega que “no se puede ni se debe, como les parece a algunos, llamar concilio, si no ha sido debidamente convocada toda la Iglesia Griega de los fieles...” Más allá de la evidente influencia de los concilios primitivos, es importante señalar la representación cuantitativa y cualitativa de la totalidad de los creyentes en la participación de la fe en Cristo. Lo que critica Marsilio es que los concilios sean controlados por los papas y sus allegados lo cual contradice el espíritu mismo de la Escritura Sagrada y es un riesgo para la universalidad y la fe. Cito in extenso:

Para no buscar un ejemplo lejano de esto, veamos lo ocurrido a cierto Papa romano [se refiere a Juan XXII y la *Bula: Cum inter nonullos*]. Porque él solo, o con el solo grupo de sus cardenales para no parecer que abandonaba la suma pobreza de Cristo y el estado de perfección, queriendo al mismo tiempo retener los bienes temporales, aun los inmuebles, publicó un edicto sobre el estado de suma pobreza o de perfección, cuyo parecer contradice claramente el evangelio de Cristo por una falsa interpretación como lo pusimos de manifiesto en el XIII y XIV de esta parte. Por lo cual, concedida esta autoridad a algún obispo, o solo, o a él junto con el colegio de clérigos, toda la universalidad de los fieles quedará expuesta al peligro del naufragio de la fe, como de lo ya dicho y cualquiera de sano juicio lo podrá entender” (*DP*, II, XXII, §7)

Como puede verse, no es un problema que se resuelva en los pasillos. La forma conciliar que ejercía (y se sigue ejerciendo) el Papa y sus colegios fincaba sus acciones en detrimento de la misma fe que supuestamente defendía. Pero además, lo importante aquí es la manera en que opera el principio de mayoría, la soberanía colectiva del conjunto de los creyentes. Asimismo, frente a la doctrina teocrática que enfatiza en la autoridad de la jerarquía a través del poder de las llaves y de las dos espadas, en el sentido de dos jurisdicciones, Marsilio no se cansa de mostrar que esa no era la intención de Cristo y solamente concedió a los apóstoles la misión espiritual. De tal manera que toda autoridad eclesiástica es producto de una concesión de orden espiritual.

De ahí que la figura del Concilio universal se convierte en el corpus cuya única cabeza necesaria para la unidad de la fe es Cristo. Finalmente, como ya se ha dicho, para Marsilio “el primado del Papa no es un problema de fe, ni es acorde con el sentido de la frase evangélica — *tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia* (Mateo XVI,18-19)— : y la preeminencia ejercida de hecho por el Papa es de origen humano, pues fue concedida por el legislador humano y no por Cristo o por ley divina” (Bayona/Roche, 2004: 48).

La cesión o trasmisión del poder al Obispo Romano, como un hecho humano (cf. *La transferencia del Imperio y del Papa*) derivó en un mal uso del mensaje originario y los asuntos de fe. Por ello el Concilio adquiere dimensiones extraordinarias porque permite refutar la concepción monárquica y corporativista de la Iglesia y, derivado de ello, reafirmar la misión evangélica y la autoridad originaria sobre el Papa y cualquier persona en singular que se quiera atribuir el derecho divino.

Marsilio trastoca los poderes y fibras de la Iglesia. La necesidad de reconocer al Concilio como fundamento de la Iglesia, es también la urgente necesidad de legitimar la

cristiandad eclesiástica y civil. Aquí también podemos percibir cierta anticipación a Nicolás de Cusa. Por lo menos en relación a lo que Velázquez denomina una *metafísica de la unidad política* que toma sentido en los conceptos de democracia y consenso (Velázquez; 2007: 113). Conceptos que, toda proporción guardada, se pueden dibujar desde la *universitas civium* y la *universitas fidelium*. Sin embargo, en relación a la figura específica del Papa, el Paduano es más radical que el Cardenal alemán pues no guarda ese anhelo de unidad y reconciliación. Es decir, mientras que Marsilio niega los fundamentos del universalismo defendido por la jerarquía de la Iglesia a través del Concilio General; Cusa, que también enfatiza en el Concilio, “trata de establecer nuevos principios de universalidad que no implicaran echar por tierra los viejos fundamentos del universalismo defendido por la religión y la Iglesia Católica” (Velázquez, Op. Cit., 114). Para Marsilio no puede haber concordia ni paz mientras la Iglesia siga usurpando el poder político y espiritual.

Finalmente, en relación al Concilio hay una discusión entre Marsilio y Ockham que no vamos a abordar aquí pero merece ser mencionada. Decíamos que ambos niegan el origen divino de la supremacía papal. Y también que reconocen en el Concilio la figura de autoridad suprema en materia de fe y organización de toda la Iglesia. En relación al Emperador niegan que su poder derive del Papa. Coinciden en abolir la forma monárquica y reconocer al Papa con poder limitado, primero por la ley y después por el Concilio. Bien, la divergencia surge en el carácter que cada uno otorga al Concilio. Para Marsilio, el Concilio General es infalible y expresión misma de la ley divina. Es infalible al menos por dos motivos: 1) porque todas las decisiones derivan de la Sagrada Escritura y la Verdad ahí contenida. 2) porque niega los intereses individuales e incluso las interpretaciones falsas o desviadas de la Tradición. Es a través del consenso y la suma de todos los creyentes que se perfeccionan las decisiones humanas fincadas en las

verdades inmutables derivadas de la ley divina. De acuerdo con esto, no hay conflicto de intereses particulares ni de representación pues al final de cuenta el Concilio desvela la verdad religiosa a través de la ley divina o, como dice Bayona, “la voz de la Iglesia o *universitas fidelium* reunida o representada en el Concilio no es, en última instancia, sino la voz de Cristo” (Bayona, 2007: 232).

En cuanto a Ockham. Además de lo mencionado, propone un Concilio ampliamente representativo que debería incluir seculares, no clérigos y mujeres. Lo argumenta a través de una especie de representación indirecta y “una forma constitucionalizada de gobierno eclesiástico por medio de un concilio general que representase al cuerpo sano del saber y la creencia cristianos” (Sabine,1945:233). La discrepancia viene porque para Ockham el Concilio no es infalible puesto que está conformado por individuos de carne y hueso. Aún apelando a la verdad absoluta nada garantiza el error aunque como dice Sabine, “en la medida en que representase la sabiduría del cristianismo era menos posible equivocarse.” Finalmente, para Ockham el Concilio es falible y sujeto a error; y además no representa de modo perfecto a la totalidad de los creyentes. “La idea de infalibilidad conciliar le parecía un residuo metafísico o, simplemente, una expresión de misticismo” (Bayona, 2005: 232).

Ockham ya ponía en la mesa un problema mayúsculo: apelando a la razón ¿cómo se puede estar seguro de que se ha alcanzado la verdad absoluta contenida en Escritura Sagrada? Pues el hecho de que recaiga en la interpretación es un asunto humano y como tal sujeto a error. Del mismo modo, las decisiones del Concilio humano quedan siempre como verdades sobre arenas movedizas. Marsilio, en su parte más doctrinal, tiene fe en el Concilio porque se perfecciona así mismo en la asamblea. En cuanto al alcance de las posturas, el tiempo le dio la razón a Ockham en el sentido de que el Concilio puede errar. Y para muestra la crisis que ocasionó el Gran Cisma. Pero

también se la dio a Marsilio en el sentido de que la crisis que preparó el Cisma fue ocasionada por la negación del Concilio Universal a través de la dominación de una parte de la Iglesia: el Papa y sus colegios allegados.

En términos filosóficos la balanza se inclinó hacia el franciscano pero en términos filosóficos-políticos el Paduano ya había anticipado el rumbo de la Iglesia jerárquica y corporativista: la guerra, la violencia y deformación del mensaje originario del cristianismo. Con todo y las divergencias, las ideas conciliaristas de estos pensadores y otros como Juan de París, fueron potentes, radicales y con cierta originalidad. No en balde la Iglesia los condenó y persiguió pues lograron teóricamente desplazar la centralidad del Papa y colocar como centro y fundamento a la *universitas fidelium*. La participación activa de la comunidad de creyentes es el rasgo característico y definitorio de la Iglesia universal. De ahí que la función del sacerdocio se modifique substancialmente.

5.3 CONSIDERACIONES SOBRE EL SACERDOCIO.

El anticlericalismo de Marsilio se entiende como una posición política contra la dominación religiosa, el monopolio de la doctrina y la instrumentalización del mensaje de fe cristiana. Pero, más aún, contra la autoridad y poder coercitivo del Papa, obispos, sacerdotes y cúpulas de la Iglesia. En este sentido, al concluir que Jesús de hecho y de palabra “se quiso excluir, se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa, del régimen o juicio coactivo cualquiera en este mundo”, no sólo niega todo poder coactivo del Papa, obispos, sacerdotes y todo aquel que perteneciera a la Iglesia sino que también modifica sustancialmente la función del sacerdocio al interior del orden político.

Por esta razón decíamos que cuando Marsilio interpreta la imagen de Cristo — como símbolo fundacional de la cristiandad— no sólo despoja de los aspectos ideológicos a la religión, también establece el orden eclesiástico dentro de unos límites espirituales y otros estrictamente políticos. El anticlericalismo, lo que traza es la sensible y complicada relación entre política y religión de un modo diferente de la ortodoxia y el sistema institucional de la Iglesia Católica.

Es en esa relación donde el anticlericalismo re-establece las bases seculares del orden político desde el aristotelismo y donde cabe la posibilidad del sistema de creencias religiosas. Lo crucial aquí es comprender la metamorfosis del orden político y su correlato con la religión; o bien, el desplazamiento del aparato dominante eclesiástico en tensión con las bases de la misma cristiandad. Sin embargo, cabría preguntarse hasta qué punto puede hablarse de la influencia de Aristóteles en Marsilio en torno a la religión pues ello, quiero suponer, reafirmará (¿o relativiza?) su idea del poder político, de la autoridad y la ley.

La pregunta no es ociosa ya que en el fondo lo que se mueve es esa causa, *singular y muy oculta*, que ni Aristóteles pudo conocer. Se trata de dos formas de entender al sacerdocio: el pagano y el cristiano. En concreto: ¿qué se puede decir con Aristóteles de esa causa *singular y muy oculta* encarnada por el sacerdocio cristiano cuando no la conoció ni en su comienzo ni en su forma? En la *Política*, al investigar sobre el mejor régimen político, Aristóteles habla de la necesidad del culto divino, de los sacerdotes como parte de la distribución de las funciones públicas que cubre las necesidades de la ciudad, tal como el agricultor al suministrar el alimento o la clase militar al defender al régimen. Aunque no lo diga explícitamente, se puede entender que la función de los sacerdotes tiene que ver con un modo de vida de la república, con la organización de rituales, fiestas y celebraciones que dan forma a la vida pública.

Aristóteles establece una jerarquización social donde los sacerdotes junto con los jueces ocupan un lugar privilegiado dentro de la comunidad política porque, al ser parte deliberativa de la clase política, “examina lo necesario y conveniente para la ciudad” (*Política*, VII, Cap. 8, 1328b 10-20). De esta jerarquización recalco dos ideas. Una tiene que ver con la concepción restringida de ciudadanía: “Y su ordenamiento también es manifiesto, dado que a un agricultor ni a un trabajador manual debe hacérselos sacerdotes porque es preciso que los dioses sean honrados por los ciudadano” (*Política*, VII, Cap. 9, 1329a 30). La otra tiene que ver con la posición que ocupan. El hecho de que se coloquen junto con los jueces no significa que tengan facultades como el gobernante y mucho menos coactivas como el sacerdocio cristiano. En el mejor de los casos, su lugar se debe a la propia tradición pagana, insisto: organizar el culto a los dioses, los sacrificios, la interpretación del oráculo, etcétera.

Sobre el suministro de alimentos y estructura del territorio que conviene a la ciudad, Aristóteles plantea la necesidad del culto como parte de la vida pública. El territorio lo divide en dos partes (propiedad común y de los particulares) y de éstas, las divide en dos. De la parte común, una para los servicios a los dioses y la otra para las comidas en común. Y posteriormente vuelve a ubicar a los sacerdotes en el nivel de los magistrados para decir que “conviene que los refectorios de los sacerdotes estén emplazados cerca de los edificios sagrados” (*Política*, VII, Cap. 12, 1331^b 5).

El enfoque aristotélico sobre el sacerdocio desvela una concepción sociocultural e histórica de la religión que tiene la virtud de ser un medio de articulación. Al rendir culto a los seres sobrenaturales y fuerzas de la naturaleza se constituye un sistema de creencias, valores y prácticas que, a su vez, da forma a la vida pública de la ciudad. Así, el hecho de que la religión *llene al mundo de devoción* se entiende aquí como una fuerza que articula a la sociedad e inyecta un sentido de pertenencia y arraigo *al aquí y el*

ahora. Por cierto, este aspecto lo encontramos en los análisis de Maquiavelo sobre la religión romana pero desde su peculiar punto de vista sobre la política y el poder, o sea, con un enfoque instrumental.

Podemos concluir diciendo que para Aristóteles la necesidad del culto divino es al mismo tiempo la razón de ser del sacerdocio y que el sacerdocio se establece con respecto al propósito de la república, es decir, con miras a la vida buena y útil. O sea, sería un sinsentido hablar del sacerdocio cristiano a partir de la obra aristotélica pero lo que sí es posible hacer es indagar en una noción general del sacerdocio enmarcada por un sentido funcionalista de la república.

Regresemos a la pregunta: ¿cómo entender bajo el influjo del aristotelismo la idea del sacerdocio en la obra de Marsilio cuando el cristianismo no figura en el horizonte de comprensión del Estagirita? La afirmación de Strauss sobre esta relación me parece atinada. Que Aristóteles no haya conocido el cristianismo no significa que su enseñanza con respecto al sacerdocio sea enteramente errónea, al contrario, dice Strauss, “dentro de la filosofía política esa enseñanza es correcta en sus aspectos principales. Aristóteles vio con claridad que el sacerdocio forma parte necesaria de la república y hasta parte noble, pero no puede ser la parte gobernante: los sacerdotes no pueden tener el poder de gobernar o de juzgar” (Strauss, 2004: 268-285).

Si ampliamos esta afirmación se puede decir que Marsilio hace suya la idea de que el sacerdocio es parte de la distribución de funciones públicas que cubre las necesidades de la ciudad pero, sobre todo, la delimitación en torno al poder político. Se trata del sentido funcionalista en donde cada parte es necesaria para el mantenimiento de todo el organismo político. Esta *terrenalidad* no significa que se le deba asignar una estructura superior al orden político. Sin embargo, donde se va a “separar” es en la función específica que atribuye a los sacerdotes, la cual, si bien carece de toda facultad

coactiva (igual que el sacerdocio pagano) se enmarca en la enseñanza y observación de los principios cristianos.

Además de carecer de toda facultad coactiva los sucesores de los apóstoles no deben ejercer dominio ni siquiera sobre la fe pues ella pertenece al ámbito de la voluntad. La fe, sigue Marsilio a Pedro Lombardo, *obra por amor, no por dominación*.

De tal manera que las correcciones de tipo espiritual que concede al sacerdocio no son coactivas sino verbales. Al igual que Aristóteles, el sacerdocio se establece con respecto al propósito de la república (la vida buena y útil de *este mundo*) y guarda distancia de los poderes civiles pero, por el influjo de la cristiandad, Marsilio piensa en esas funciones con miras a *la otra vida*. De ahí que podamos decir con Strauss que “Marsilio se desvía de la letra y no del espíritu de su maestro”.

Marsilio está con Aristóteles en cuanto a la función pública del sacerdocio y con miras al bien común. En este sentido, no se trata de la discusión entre el Dios único de la cristiandad y el ramillete de divinidades paganas. Más bien, en términos formales, de lo que se trata es la manera en que es parte esencial y útil para el orden político o, mejor dicho, la forma en que se relaciona con la política.

El esfuerzo intelectual del Paduano por poner al descubierto la naturaleza del sacerdocio es al mismo tiempo una labor de reconstrucción de los argumentos que dan forma a los ámbitos de lo civil y lo espiritual. En efecto, como lo hemos visto, con su obra pretende reconstruir los principios del orden político: de la comunidad política, la organización social y gobierno y, principalmente, de la ley divina y la ley humana, es decir, proyectar un orden político-espiritual alternativo al dominante.

No se opone a la existencia del sacerdocio cristiano pero sí a la ortodoxia institucional de la Iglesia Católica que se apropió de facultades políticas y espirituales que no le corresponden. En tanto que el peso y valor que concede a la religión tiene que

ver con la manera en que el sacerdocio influye en la vida política y civil pero con miras a *la otra vida*. El combate al *establishment* eclesiástico es, pues, una infatigable lucha teórica que tiene su origen en el campo político y su resolución en el despliegue del cristianismo originario.

5.4 COEXISTENCIA DEL ORDEN POLÍTICO ESPIRITUAL

Hemos visto que al retomar el significado de la Iglesia primitiva como *universitas fidelium*, Marsilio establece una serie de planteamientos mediante los cuales niega la estructuración vertical, jerárquica y corporativista que confiere al Papa y colegios allegados toda autoridad coercitiva sobre los seres humanos tanto en el ámbito político como en el ámbito espiritual. Por ello se puede afirmar que el anticlericalismo de Marsilio apunta en todo momento hacia las relaciones de dominación que impone la Iglesia a través de la política y la ley, hacia las confrontaciones del papa, obispos y sacerdotes con las autoridades seculares y los conflictos que se generan al interior del *corpus* eclesiástico. Su anticlericalismo no es en términos absolutos sino hacia *una* interpretación sobre la Iglesia que no se corresponde con la Verdad de la Sagrada Escritura.

Dentro del espíritu anticlerical de la Baja Edad Media, si bien Marsilio representa una postura mucho más radical que la de sus contemporáneos franciscanos, coincide con ellos en la recuperación del sentido o mensaje del cristianismo originario. Las coincidencias más evidentes tienen que ver con el tema de la pobreza y la posesión de bienes de la Iglesia pero al mismo tiempo hay discrepancias en relación al Concilio de Fieles y las relaciones del Papa con el Emperador. Sin embargo, se encuentran en el mismo terreno al negar la autoridad coercitiva papal y estructura de dominación eclesiástica, así también al reafirmar la misión evangélica destinada para los sacerdotes.

Pero además, si hay algo que distingue al Antenoríde es que no se cansa de mostrar desde diferentes frentes (política, derecho, teología, historia y religión) que no hay ningún origen divino del poder. Que no hay razón alguna que sobrepase la razón y voluntad humana que justifique la suprema autoridad papal.

Es por ello que Marsilio logra anudar el principio de igualdad al principio de mayoría en diferentes sentidos. Por el lado de la estructura organizativa de la Iglesia, no hay ningún sacerdote que ocupe una jerarquía mayor que otro, “todos los sacerdotes son iguales y ninguna jerarquía entre ellos es de origen sacerdotal, ni se justifica en los Evangelios” (Bayona, 2005:220) Además, al establecer la relación entre la Iglesia como *universitas fidelium* y el sacerdocio bajo el principio popular que subyace a la práctica de la Iglesia primitiva, Marsilio argumenta a favor de que la elección a los cargos sacerdotales le corresponde sólo a la multitud de los fieles (Strauss, 1993: 273).

E igualmente, para determinar los asuntos de fe sólo reconoce al Concilio como única instancia legítima. Y en relación a las elecciones, utiliza criterios políticos con tintes republicanos y democráticos, es decir, al igual que con la idea del Estado o del Imperio que reúne las partes con el todo, la organización de la Iglesia apunta hacia la integración de cada parte con el todo para que sea impulsada en unidad suprema.

El Concilio, como expresión real de la *universitas fidelium*, es el criterio de legitimación de la autoridad en la Iglesia. Representa a la totalidad de los creyentes pero a condición de que se cumpla el principio de igualdad, de que todos los fieles sean incluidos porque todos conforman el *corpus Christi*. Si la Iglesia se funda y se apoya sobre esas bases que provienen de la fe, no puede erigirse al interior con jerarquías que privilegian a unos por encima de otros. Por ello, el criterio de igualdad opera en sentido estricto en todos y cada uno de los miembros del *corpus* distribuidos entre el pueblo y el

clero. Dice Marsilio: “Todos los obispos están investidos inmediatamente por Cristo de igual autoridad, ni se puede demostrar por ley divina que, en lo espiritual y en lo temporal, estén entre sí encima o debajo uno de otro” (DP, III,II, §17). Esta equiparación en funciones no se refiere a las funciones, sino a la forma estructural y orgánica de la Iglesia. El principio de igualdad se basa en la exigencia de cumplir lo que establece la Sagrada Escritura.

El principio de igualdad también se proyecta en la afirmación de la naturaleza dual de Cristo (divina y humana). Lo que el Paduano niega, porque tampoco se encuentra en las Escrituras, es que el Papa, los obispos y todos los sacerdotes puedan representar a Cristo o que hayan recibido la autoridad suprema por voluntad divina. En otras palabras, Marsilio iguala al clero porque está conformado por hombres de carne y hueso, cuya naturaleza es imperfecta. Son parte de la comunidad humana, e igual que cualquier otro miembro de la comunidad humana, carecen de atributos divinos. Además de la imposibilidad ontológica de la representación divina, todo el clero se halla bajo la autoridad del Estado; y se encuentran en esa situación porque son como cualquier otro miembro del organismo político que obedece a la autoridad y la ley humanas.

Ningún sacerdote está por encima o absuelto de la ley y sus sanciones; y no lo están por su condición meramente humana. Así, como dice Bayona “se disuelven los cimientos de la consideración medieval de la Iglesia como *monarchia clericalis et spiritualis* y se mina su naturaleza de organización jerarquizada” (Bayona, Op. Cit.: 221). Finalmente, del criterio de igualdad se deriva la negación del origen divino del poder de la Iglesia, o sea, se confirma que su poder no es otra cosa que un asunto humano. Por ejemplo, en *La Transferencia...*, se muestra que el origen de la Iglesia de Roma es por una concesión humana y no por alguna causa fuera del orden mundano. O en otro ejemplo, la metáfora de Pedro como cabeza de la Iglesia no es suficiente para

justificar el dominio papal pues esa “primera piedra” de acuerdo con las Escrituras Sagradas es de orden espiritual no política. Sea un hecho histórico o una interpretación bíblica, el origen de la Iglesia no deja de ser un hecho humano. La valoración de Marsilio apunta hacia esa creación humana y no hacia las causas que están más allá de la razón.

El análisis de Marsilio no concluye con esto. Si bien es innegable la fuerza y prioridad con la que resalta el papel de la *universitas fidelium* a través del Concilio General en las decisiones fundamentales de la Iglesia, o sea, en materia de fe; falta señalar las consecuencias políticas y sociales que pueden interpretarse bajo una nueva formulación de la relación Estado-Iglesia.

Una de ellas tiene que ver con los límites de la Iglesia en su relación con el orden político. Aquí hablamos de una derivación del tema de la ley en la que el legislador humano —entendido como la universalidad de los ciudadanos o su parte prevalente— es el único que puede castigar o sancionar los actos humanos y cuya autoridad se extiende a la funcionalidad de la misma Iglesia. Por lo menos, mencionemos tres casos: 1) los decretos del pontífice romano, cualquier otro pontífice, colegial o individualmente, sin la concesión del legislador humano o del concilio general, no obligan a nadie a culpa temporal o espiritual (*DP*, III,2, §7). 2) Ningún obispo o sacerdote, en cuanto tal, tiene el principado o la jurisdicción coactiva sobre ningún clérigo o laico, aunque sea hereje (*DP*, III,II, §14). 3) El legislador humano puede suspender o privar al obispo romano y cualquier otro eclesiástico o ministro del templo para sancionar según la ley civil (*DP*, III,2, §41).

La relación entre la Iglesia y el Estado tiene como eje la imposibilidad de que el clero en su conjunto intervenga en el desarrollo de la vida pública. Tampoco en

actividades que impliquen castigar o sancionar a los creyentes y herejes. Pero más que una limitación, es la fuerza del mensaje religioso lo que Marsilio trata de reivindicar. Desde luego, no se trata de una religión de Estado o una ideología de dominación. Implica, por el contrario, una renovación de todos los fundamentos teológicos que la definían. Y en donde los sacerdotes ocupan un lugar importante. Tan importante como cualquier otro sector del Estado pero necesario, más que ningún otro, para la salvación de los creyentes.

Lo que vemos aquí es una especie de puente entre la idea del sacerdocio de Aristóteles y la misión evangélica. Es decir, los sacerdotes son necesarios para la funcionalidad del organismo político y no está por encima de ninguna autoridad civil; pero en las determinaciones particulares hay una gran diferencia (¿o tensión?) entre el paganismo aristotélico y el cristianismo en el que se encuentra Marsilio.

El margen de acción dentro del orden político de los sacerdotes apunta más hacia los preceptos positivos y negativos derivados de la ley divina y no hacia asuntos de orden político. Para Marsilio, los sacerdotes son como consejeros, guías espirituales, pero nadie está obligado a creerles o someterse a su voluntad en nombre del castigo divino.

En la metáfora del sacerdote como médico, Marsilio dice que el médico puede diagnosticar, conocer el origen y las causas de algún mal sobre el cuerpo pero, esto es lo importante, no puede obligar al paciente a tomar el remedio. Sólo persuadir con la palabra y la razón. Así el sacerdote que sólo puede con el corazón y la fe recomendar y dar luces sobre las verdades de orden espiritual. Los sacerdotes pueden dar consejos de lo que hay que hacer y no hacer en esta vida para alcanzar el *gozo eterno*. Son pues, los llamados preceptos espirituales, porque se han establecido y transmitido para vivificar

el espíritu o alma humana para el gozo eterno: *ningún juicio coactivo, sino sólo un juicio doctrinal, según el modo ya expuesto (Dm, XI, §4)*. La conclusión que se puede extraer de ello es que la misión evangélica del sacerdocio, el compromiso con la obra liberadora de Cristo, no se puede fincar en una concepción parcial de la ley divina. Seguir los preceptos de la ley divina no debe ser el fundamento para dominar, sino todo lo contrario para sanar los males de este mundo.

Que los sacerdotes cristianos inmersos en las realidades profanas sean pensados como médicos del alma significa adherirse a la ley divina revelada en la figura de Cristo. Creerlo o no, es asunto de la conciencia y no motivo de sanción o juicio coercitivo. Para Marsilio ninguna sanción de los obispos y sacerdotes es válida si ella no proviene de la voluntad del conjunto de los fieles o su parte prevalente, la cual, por su carácter mismo, se fija a la Verdad contenida en la Sagrada Escritura. Así también la Iglesia, con su adhesión a la Verdad y compromiso evangélico, existe en el mundo pero en correspondencia con su predicación.

Lo que ya se puede ver aquí es una formulación mediante la cual es posible pensar al Estado y la Iglesia como instancias relativamente autónomas, íntimamente relacionadas pero que funcionan bajo lógicas diferentes. Se trata, entonces, de la idea del Estado que se erige a partir de la razón y los acuerdos humanos; como única instancia legítima para el ejercicio del poder y la ley pero que, como tal, delimita y confina a la Iglesia en los asuntos del orden espiritual. Se trata, por lo demás, del reconocimiento de la Iglesia y de la religión dentro del Estado sin que por ello pueda ejercer autoridad o poder coactivo alguno. Al final de cuentas lo que estamos observando son las raíces y aspectos esenciales del Estado laico a través de un proceso de secularización de la política.

CONCLUSIONES GENERALES.

I. LA OBRA, EL CONTEXTO Y LOS INTELECTUALES.

Después de este recorrido sobre el contexto y la obra teológica-política de Marsilio de Padua, y a partir de lo que se ha dicho en cada uno de los capítulos que conforman la presente investigación, es posible extraer conclusiones para responder a nuestra hipótesis inicial y problemas derivados. Primero veamos algunas líneas generales que dan textura al horizonte intelectual, político y religioso, en el que se inserta la obra. Con el segundo capítulo podemos decir que para comprender el pensamiento de Marsilio esto es, una mente que se abre paso a contracorriente de la narrativa hegemónica de la Iglesia y en específico de las doctrinas que justifican la *plenitudo potestatis* papal, así como aquellas que proponen la existencia de las espadas, es necesario partir del reconocimiento de cierta heterogeneidad de la Baja Edad Media (Kristeller) porque desde ahí se muestran las razones de su constante confrontación con la estructura eclesiástica. En este caso, se parte de un conjunto de saberes que se abren paso al interior de las universidades, nuevas propuestas filosóficas para el conocimiento de la naturaleza y, tras ello, otras para la política, la teología, el derecho y la religión. Quizá el caso más evidente de este movimiento intelectual sea la discusión sobre la naturaleza del cielo que no hace sino sintetizar la clásica disputa medieval entre razón y fe. Disputa que da soporte al conflicto por el poder entre el Papa y el Emperador. Esto no significa que se pueda hablar de contextos epistémicos fuera del desarrollo intelectual dominante pues se trata de un periodo que se ciñe a dos grandes referentes: el aristotelismo y el cristianismo.

Antes de adentrarse en la obra marsiliana es conveniente tener en cuenta que con la transmisión del *otro Aristóteles*, el averroísmo y el problema de la doble verdad, entre otros, junto con las críticas desde las órdenes religiosas a la interpretación bíblica y

formas de dominación eclesiásticas, se posibilitó ampliar el terreno del saber pero sin salirse de la órbita propia del cristianismo. En efecto, sin llegar a convertirse en planteamientos relativistas o que nieguen la Verdad revelada en las Sagradas Escrituras, hablamos de un contexto intelectual no abierto, con un profundo sentido religioso pero capaz de superar las visiones universalistas y absolutistas sobre la Iglesia y la realidad política.

¿Implica esto renunciar a las grandes narrativas que se erigen desde Agustín de Hipona (patrística) hasta Tomás de Aquino (escolástica) en cuyo centro se consagra el dominio de la teología sobre la filosofía, la fe sobre la razón y con ello del Papa sobre el orden político? Desde luego que no, aunque sí es posible debilitar su hegemonía al deslizarse por esas rutas que se abrían paso lentamente. En este orden de ideas, podemos sostener que la sola presencia de esas tradiciones filosóficas, teológicas y jurídicas, más que un acto de herejía como lo sostenía el clero dominante o notas al pie de la narrativa eclesiástica, muestra una serie de inquietudes racionales que, como negatividad ante la teología hegemónica, permite encauzar hacia otros rumbos problemas específicos tanto del orden de la naturaleza como del orden político-social. Y análogamente se puede pasar al análisis de las cuestiones de fe, cuidando su especificidad y diferenciación no jerárquica con respecto a la razón. Entonces, la apertura aún dentro de un horizonte intelectual cerrado, los cambios en el tratamiento de las fuentes de autoridad o nuevas metodologías, principalmente el comentario, con miras a obtener verdades emanadas por la razón pero sin negar las de la fe, se proyecta como el motor del proceso de secularización del pensamiento teológico y político que florece en el ambiente anticurial donde ubicamos la obra marsiliana. Sin embargo, hay que reconocer que esa heterogeneidad de donde brotan muchas de las ideas de Marsilio sería incomprendible si no fuera por la narrativa hegemónica, es decir, cobra sentido no de manera autónoma

sino en relación de dependencia y cierta subordinación con el horizonte dominante en cuyo centro se encuentran la Iglesia y la religión.

Reconocer la heterogeneidad significa que el conflicto por el saber existe también en el plano real, en las estructuras de poder. Y en este sentido lo podemos extrapolar al plano de los intelectuales. Al respecto, señalamos que no es del todo atinado decir que los pensadores medievales cultivaban saberes desvinculados de los intereses políticos o que fueran neutrales ante los conflictos imperiales y eclesiásticos. En rigor, basta con analizar las disputas políticas y religiosas para darse cuenta de la permanente intervención de quienes monopolizaban el conocimiento y los saberes de la época, lo cual no significa que estemos sugiriendo la presencia de posiciones pragmáticas. Asimismo, para el caso de Marsilio se constató que su trayectoria intelectual no es ajena a su agitada vida entregada a la causa imperial. Y que su obra expresa en buena medida los problemas de su tiempo aunque las respuestas y soluciones se mantienen en el ámbito teórico y doctrinal. Así, a diferencia de la mayoría de teólogos y filósofos al servicio de la causa eclesiástica, la biografía del llamado *mayor hereje del siglo* no sólo muestra una cara distinta del compromiso político y religioso, también reafirma que su obra se vinculaba estrechamente con la lucha imperial.

En razón de ello, podemos preguntar por la relación que guarda con la causa imperial y directamente con el Emperador. En la biografía que esbozamos sobre el Paduano se señalan algunos aspectos de su participación y relación con Luis de Baviera. En ello no cabe la menor duda del grado de influencia y relevancia para el desarrollo de la querrela, desde el punto de vista teórico como práctico. Sin embargo, y para favorecer la comprensión de la obra en su contexto, hay que preguntar de manera precisa, ¿acaso es un ideólogo? ¿Cabría la posibilidad de entender al Paduano y pensadores aliados del Emperador como *intelectuales*, es decir, como un grupo social

que, por encima de la cultura y de manera “autónoma”, se crea conjunta y orgánicamente para dar homogeneidad y conciencia de la propia función imperial? Lo que Gramsci dice es que en el proceso histórico real se dan formas variadas de grupos de intelectuales y por tanto se trata de un problema complejo.

Sobre la formación de los intelectuales en el mundo feudal y el precedente mundo clásico, afirma que debe ser analizada aparte y concretamente: “si se observa la masa de los campesinos, aunque cumple una función esencial en el modo de producción no genera sus propios intelectuales orgánicos, y tampoco asimila ningún grupo de intelectuales “tradicionales”, a pesar de que otros grupos sociales extraen muchos de sus intelectuales de la masa de campesinos y que gran parte de los intelectuales son de origen campesino.” Asimismo, con la categoría de *intelectuales eclesiásticos* se refiere a un grupo que por largo tiempo monopolizó la ideología religiosa, o sea, la filosofía, y ciencia de la época y, por no decir más, porque “pertenece a una jerarquía intelectual ligada a la primitiva aristocracia de la tierra y estaba jurídicamente equiparada con ella, repartiéndose el ejercicio de la propiedad feudal y el disfrute de los privilegios estatales” (Gramsci, 1967: 23).

Gramsci apunta que el monopolio de la supraestructura no estaba exento de luchas y limitaciones; y que de ahí emergieron variadas formas de investigación y estudio para reforzar el poder central del monarca hasta el absolutismo. Es decir, de las contradicciones internas de la supraestructura se posibilitó la formación de otro grupo de intelectuales: la aristocracia de la toga (los juristas y abogados) con sus propios privilegios y jerarquías de administradores, científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etcétera (Gramsci, 1967: 23). Si bien el análisis del autor de los *Cuadernos de la cárcel* está enmarcado bajo una postura materialista y una concepción concreta de la historia y no está ausente de ciertas limitaciones, nos permite confirmar

lo que se abordó en el capítulo 2: la forma en que Luis de Baviera se hizo de un nutrido grupo de intelectuales no eclesiásticos (con todo y teólogos) que lo respaldaron con la pluma.

El Paduano si bien se confronta con las posturas que favorecen la doctrina imperialista papal, no se sigue de ello que deje de ser un intelectual propio del aparato de dominación de la época. Es más, a pesar de que argumenta en favor de la soberanía popular y mantiene un compromiso moral con los grupos subyugados —*Por amor a la verdad y su propagación, por el fervor de la caridad para con la patria y con los hermanos, por compasión y remedio de los oprimidos, para disuadir a los opresores con enmienda de su error*— su obra se crea conjunta y orgánicamente desde y para la estructura imperial —*y mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de los romanos*—; e incluso, también contempla al clero para llevar a cabo el fin de la contienda —*para inquietar a los que lo permiten debiendo ponerle remedio*—.

Así, vista desde su contexto, la obra marsiliana no constituye novedad alguna en lo que refiere a la relación que guardan con las altas esferas de poder. Hablamos pues no de un intelectual que influye desde o para las masas oprimidas sino un pensador que pone sus ideas al servicio de una causa con el objetivo de transformar de fondo las estructuras dominantes y desde ahí liberar a esa masa subyugada.

En este tenor, más que un intelectual en sentido gramsciano ¿podría pensarse en la tradición de espejo de príncipes (*speculum principum*)? A pesar de que se trata de un género de la época, no estoy seguro que se le pueda atribuir. Ciertamente, hay aspectos que suponen un comportamiento adecuado por parte del legislador humano, nociones

morales y doctrinales que en cierta medida regulan las relaciones entre el príncipe gobernante y el pueblo. Sin embargo, el estilo de la redacción no parece pedagógico y tampoco tiene forma de manual. Más aún, en la introducción de *DP* supone que será suficiente con mostrar sus irrefutables argumentos (desde la verdad evangélica y la ciencia aristotélica) para que aquellos que detentan el poder eclesiástico puedan recapacitar. Es decir, no es tanto un espejo para que el príncipe “se pueda ver”, sino una ventana a la doctrina y ciencia civil que conlleva una idea de la realidad política y vida religiosa. Es, pues, un tratado extenso cuya finalidad última es extirpar el poder eclesiástico y justificar el orden político y espiritual.

El análisis del contexto para situar la obra también nos permitió confirmar la hipótesis que planteamos de la mano de Skinner frente a los exponentes del *New Criticism*, de Paul Ricoeur y el enfoque *reader-response*, Derrida y la imposibilidad de recuperar los significados textuales y otros más. En este sentido, sostenemos la idea de que no es posible comprender la obra marsiliana despojada de su contexto, aunque no hay que reducirla; y a pesar de que no podemos afirmar cuáles son los motivos —mismos que pueden estar fuera de la obra—; sí podemos asegurar que al recuperar los aspectos biográficos se lograron transparentar las intenciones del Paduano —atacar la doctrina imperialista papal y defender la secularidad del orden político, entre otros— que subyacen la obra.

De ahí entonces y como fondo de la obra, se refleja la querrela por el poder supremo para convertirla en uno de los objetivos principales de la obra. No se trata de un simple anhelo por la paz, por el contrario, se trata de mostrar por ejercicio de la razón y de la fe, que lo supuestamente normal, lo que durante siglos se defendió como verdad, además de su falsedad, justificaba la ilegitimidad de la autoridad eclesiástica. Por ello, la estructuración de la obra en dos horizontes —uno político y otro teológico—

tiene correspondencia directa con el contexto político, jurídico, teológico y religioso, dominado por el Imperio y la Iglesia; y, a su vez, ambos horizontes se anudan mediante la crítica hacia la dualidad del poder e imperialismo papal.

Esta atmósfera política e intelectual reafirma el carácter reflexivo del Paduano y, al mismo tiempo, cierta objetividad plasmada en la obra toda vez que capta la parte doctrinal y manifiesta del poder estructural eclesiástico como del imperial. La generalización que hacemos no pretende ser concluyente; más bien es indicativa del problema central que lleva a Marsilio a deslizar su pluma contra el obispo de Roma y sus cómplices y, a su vez, ponerla al servicio de los intereses imperiales. Aunque, como dijimos, no se puede reducir a ello.

II. ARISTOTELISMO Y CRISTIANISMO EN EL JUEGO DE ESPEJOS.

Se ha insistido mucho en que las claves hermenéuticas de la obra marsiliana se descubren desde la ciencia civil aristotélica conformada en buena medida por la Política y Ética; junto con el hecho de la Revelación y, de forma muy especial, el *acontecimiento* fundacional de la cristiandad. Y también que la estructura y orden de la obra se sostiene de ambos horizontes pero de manera diferenciada. Es decir, el pensamiento aristotélico se encuentra penetrado en toda la primera parte del *Defensor pacis*; y la narración de hechos y pasajes que dan cuenta de las enseñanzas de Jesús integran la segunda parte.

Por la forma en que está estructurada, la obra suscita algunas interpretaciones sesgadas o parciales. De hecho, debo reconocer que tras la primera lectura sobre el *DP* me sorprendió el tratamiento de cada uno de los ámbitos. Para entonces me parecía extraordinario que un pensador del Medievo estableciera la separación entre Estado e Iglesia, entre el orden político y el orden religioso; era como si cada ámbito tuviera su

propia lógica. Hasta sugerí la idea de que Marsilio podría ser contemporáneo de Maquiavelo (por el tratamiento a la religión) y también de Rousseau (por la idea de soberanía popular). Ahora, después de ahondar en la obra y contexto con mayor detenimiento, puedo decir que no es una idea que pueda sostenerse por el simple hecho de que los ámbitos sean tratados por “separado”. Y seguramente esa es una de las razones por las cuales su obra fue convertida en un campo de batalla, tal y como lo expusimos en la introducción bajo el marco historiográfico. Para unos, Marsilio es el precursor de la Reforma luterana y para otros, los de la Contrarreforma, no es más que un teólogo hereje. En ambos casos se trata de interpretaciones sobre la segunda parte del *DP*. Y por nuestra parte, nuestra primera interpretación coincidía, aún sin saberlo, con algunas de las que surgieron en el siglo XIX bajo una tendencia cargada hacia la parte política y social.

Lo que queremos subrayar es que ese tipo de interpretaciones resultan ser un tanto superficiales o limitadas. La radicalidad y originalidad de Marsilio se descubren, en mi opinión, mirado hacia el corazón de la Edad Media y bajo una doble hermenéutica con carácter sistemático. Todo ello lo decimos a modo de sugerencia pero además para proponer una interpretación más equilibrada.

Pues bien, a partir de que profundizamos no sólo en la obra sino también en la vida y contexto del Paduano, logramos comprender que no se puede hablar de una separación entre el aristotelismo y el cristianismo. Pero además detectamos una doble exigencia: en primer lugar la de hacerse coexistentes o no reducir el aristotelismo a los parámetros de la religión cristiana. En efecto, uno de los aciertos en el corpus marsiliano es que *se limita* la autoridad aristotélica. Por ‘límite’ no hay que entender separación con respecto del orden teológico. Sugiere, como coexistencia, la diferenciación a la vez que la reivindicación de cada ámbito. Así, en el análisis de las causas y principios del

orden político del capítulo tercero, el reconocimiento secular del origen de la autoridad, la importancia de la elección para dar forma al principio de soberanía popular junto con la consideración de la razón y la voluntad, la afirmación de la unidad del poder y negación del dualismo político, demuestran que cuando Marsilio parece encontrarse en franca oposición a la doctrina eclesiástica papal es, justamente, cuando se establece la relación necesaria con el cristianismo.

Con Aristóteles logra transparentar y ubicar el trasfondo del conflicto teológico-político de la época, la causa real, *singular y muy oculta*, que justifica la autoridad coercitiva del sacerdocio sobre el orden político y la conciencia de los creyentes. De manera que, en un primer momento, la secularidad del orden político se establece desde la ciencia civil aristotélica pero, aquí lo importante, se confirma a partir de la recuperación del cristianismo originario. Es pues, con este segundo movimiento, desde la exégesis y recuperación del cristianismo originario, que posibilita afirmar la ilegitimidad teórica y doctrinal de la plenitud de poder papal. Que Marsilio se refiera al dominio papal como una enfermedad, porque su origen es ajeno al cuerpo político, es lo que conduce a entenderlo como un poder de facto, esto sin olvidar el desarrollo histórico de la *transferencia*.

Sobre esta base logramos detectar la segunda exigencia: para no reducir a Aristóteles a la cristiandad es necesario considerar la creencia de Marsilio en la Verdad, la Revelación y el *acontecimiento*. Marsilio señala muchas de las causas del conflicto civil desde la *Política* pero afirma que no es suficiente para erradicar la *peculiar causa* que desgarraba Italia. Como dijimos, esa causa, *singular y muy oculta*, no la conoció el Estagirita y por ello al retomar el punto central de la fe cristiana establece límites temporales y contextuales a Aristóteles para apuntar hacia el corazón de la Edad Media: la Iglesia y la religión; o sea, para desenmascarar la doctrina imperialista papal.

Por lo dicho hasta aquí, junto con lo desarrollado en el capítulo 2, podemos concluir tres aspectos importantes que se desprenden de la relación de la obra de Marsilio con la causa imperial y con el cristianismo originario (del cual no hemos dicho nada): 1) La obra es parte de un imaginario intelectual que posibilita no sólo una cultura anticlerical sino también palidecer la idea del Emperador como *christomimetes and imago Dei, Deus in terris, Deus terrenus* o *Deus praesens*, o sea, de que el Príncipe era vicario de Dios, para dar paso a una especie de *iuscentrismo* (Kantorowic) que se manifiesta en la obra marsiliana bajo la relación entre ley divina y ley civil. Sobre esta base se pudo demostrar también cómo el Paduano, además de su potente crítica al clero dominante, se opone a la instauración de poderes al margen de la voluntad de los súbditos o conjunto de ciudadanos. 2) La estructura de la obra —una parte destinada al orden político y otra consagrada al ámbito espiritual— confirma la coexistencia entre los asuntos humanos (la razón) y los del orden espiritual (la fe) pero bajo una síntesis equilibrada. Aquí podemos pensar en el desarrollo de la vida mundana pero siempre con miras a *la otra vida*; es decir, se trata, así sin más, de la vida humana bajo la impronta del cristianismo.

Una de las propuestas de la obra es que la política y la religión pueden relacionarse de manera equilibrada con la condición de que se reivindique lo propio de cada ámbito. Así, por ejemplo, si se piensa en un problema propio del cristianismo como es el del castigo sobre los actos humanos o, mejor dicho, el pecado, lo que en realidad se transparenta es el origen de la autoridad. 3) La exigencia de la coexistencia subsume hasta cierto punto la doble verdad, misma que se desvela en el tratamiento racional de la política pero en clave teológica. Para fundamentar el orden político (Aristóteles) es necesario neutralizar toda interpretación política y efectos coercitivos de la exégesis bíblica. Teniendo en cuenta esta labor hermenéutica sobre la Palabra y

simbología desvelada en la Sagrada Escritura, se puede distinguir lo político de lo religioso pero, insisto, sólo bajo una relación de coexistencia. Lo político, en primer lugar, como un orden fincado a través de la razón y la voluntad pero sin negar las cuestiones de fe contenidas en los documentos sagrados. Y en segundo término, las formas religiosas se dan en la conciencia de los creyentes si bien derivan de verdades reveladas y por tanto su fundamento es trascendente, no puede perderse en su relación con el orden político.

Lo que deducimos con ello es que la coexistencia implica quitar el velo religioso al orden político y, al mismo tiempo, negar la profanación del orden divino. Pero, al quitar el velo, las cuestiones del orden espiritual quedan anudadas a la fe de las y los creyentes. Del mismo modo, la negación de cualquier acto o idea que profane lo divino implica afirmar que no hay ninguna persona humana que deba coaccionar e imponer su autoridad a nombre de Dios. Y esto último es lo que hacían el Papa y sus cómplices

III. ANTICLERICALISMO Y SECULARIZACIÓN DEL PODER.

Cuando iniciamos esta investigación planteamos la hipótesis de que Marsilio de Padua había constituido la primera teoría del Estado laico. Lo pensamos después de nuestro primer acercamiento que, como dijimos, estaba sumamente cargado hacia lo político y centrado en la primera parte del *DP*. En la medida que fuimos avanzando y encontrando las conexiones con la segunda parte esa hipótesis se fue desvaneciendo.

Una de las razones que nos hizo entender esto es la siguiente: para Marsilio, la religión forma parte de la *civitas* y por lo tanto mantiene una inexorable relación con la política. La religión no se refiere solamente al ámbito de las creencias personales sino también a las formas de organización de la comunidad civil. Así, como parte de la *civitas*, la totalidad del conjunto de los creyentes que se identifica con la Iglesia se

organiza en este mundo a partir de la ley divina que es la misma para todos. Y en este sentido, el Estado no puede desentenderse de la religión y la Iglesia no puede tener criterios propios de organización y gobierno (Bayona, 2005: 209).

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo 1, para poder hablar de un Estado laico debe existir una sociedad realmente secularizada y la presencia de un orden estatal que regule las relaciones con las instancias religiosas y que impere la norma del no intervencionismo eclesiástico en asuntos de interés público, entre otras exigencias. Más que una teoría del Estado laico, el *Defensor pacis* constituye la primera teoría no clerical del Estado (Hans Küng), es decir, no se puede hablar de Estado laico tal como se concibe en la Modernidad pero sí de sus orígenes. El planteamiento de la necesidad de extirpar esa causa *singular y muy oculta* del orden político sintetiza el sentido anticlerical de la obra.

Tales orígenes los encontramos bajo diferentes momentos que conforman el proceso de secularización de la política y en el cual se integran de manera diferenciada argumentos políticos y nociones basadas en la Sagrada Escritura. El rechazo a toda forma de autoridad coercitiva eclesiástica se desvela a través de la idea de un único poder y se confirma con la imagen de Jesús al rechazar para sí y sus sucesores el dominio y gobierno terrenal: “Así, pues, esta errada opinión (*extimacio non recta*) de algunos obispos Romanos y quizá perversa apetencia del gobierno (*perversa affectio principatus*), que ellos afirman que les corresponde por la plenitud de poder que les ha conferido Cristo, es la causa singular, que origina la ausencia de paz o la discordia en la ciudad o reino”(DP, I, IX, 12). Así, en la cuestión del poder, cuando Marsilio se encuentra en abierta oposición con la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal es, precisamente cuando cobra sentido la exégesis bíblica. Y, a su vez, cuando parece que sus argumentos son una calca de los aristotélicos es cuando reafirma la autoridad de la

Tradición evangélica. En ningún caso se trata de una tensión entre razón y fe sino todo lo contrario, lo que intenta el paduano, y lo logra, es especificar cada ámbito para hacerlos coexistentes.

Por consiguiente, el proceso de secularización dentro de la obra de Marsilio inicia cuando reconoce cierta artificialidad de la política y la necesidad de la religión. En el dominio de la ciencia civil aristotélica no sólo se reflejan los principios y causas constitutivas del orden político, de la ley, de la autoridad y soberanía popular, entre otros asuntos humanos; también pone al descubierto que el fundamento del orden político se encuentra en el carácter racional y voluntario de la comunidad política. Pero no se limita a un señalamiento lógico sino que está anudado a un principio dinámico o, de manera específica, el de la participación política. La secularización contiene por tanto un núcleo originario coloreado con tonalidades de republicanismo o, dirán otros, de democracia radical o directa, cuyo significado sigue en uso en plena época moderna. Pero además, la secularización implica un acto jurídico: el establecimiento de la ley que encuentra su origen no en un acto mecánico de adecuación con la ley divina; sí como obra de la razón humana que se actualiza y perfecciona bajo el consenso y disenso en asamblea.

Marsilio sigue un camino propio y propone una hipótesis que puede parecer muy simple para la Modernidad pero es realmente radical bajo su contexto: ni la ley, ni la autoridad civil son sagradas. Marsilio deja de lado la concepción tripartita de la ley y se desliza por una especie de positivismo jurídico o también binarismo jurídico (ley divina-ley humana), aunque no alcanza el estatus de la Modernidad. Este planteamiento le sirve como fundamento de su crítica al Papa y altas jerarquías eclesiásticas. El elemento político incorporado al Estado es estrictamente humano: la participación y voluntad de la totalidad del conjunto de los ciudadanos en el diseño de la ley y

autoridad. Y en la misma medida, la ley que nace de la mente de unos cuantos (los sabios o estudiosos del derecho) se incorpora en el orden público para ser perfeccionada.

Con la integración de este segundo elemento contingente pero necesario en términos lógicos, no hay Estado perfecto como tampoco espacio para el reino político de Dios encarnado por la Iglesia. Por todo esto, el proceso de secularización en este primer momento se entiende como la posibilidad de que la política sea el espacio de realización plena de los seres humanos, de sus necesidades vitales y espirituales. Y, más todavía, la introducción de la concepción mayoritaria en la participación para el diseño del régimen y sus leyes contribuye a una emancipación de los poderes por linaje y consanguinidad. Es decir, la secularización de la política con Marsilio entraña una profunda transformación de las estructuras de poder civil y eclesiásticas y, consecuentemente, de las relaciones de poder construidas de manera vertical. Pero lo que es más importante, sin embargo, es que a través de esa especie de desacralización de la política se establecen las conexiones con el cristianismo originario.

En el segundo movimiento del proceso de secularización se realiza la exégesis bíblica que es decisiva para captar no solamente la instrumentalización del mensaje contenido en las Escrituras Sagradas sino también el alcance espiritual de las mismas. Lo que encontramos en la exégesis marsiliana es una clara y profunda separación entre la Iglesia (como institución política y la totalidad de los creyentes), la religión (el cristianismo institucional y el cristianismo originario) y el sacerdocio (el que se adjudica la facultad de juzgar y castigar y el de la misión evangélica).

La desacralización de la política es inversamente proporcional a la recuperación del cristianismo como una fuerza espiritual que no puede ser representada por la Iglesia

jerárquica, sino solamente por el Concilio General de los creyentes. Así, la exégesis de Marsilio también revela la distancia que mantiene la Iglesia del Papa y sus cómplices de la comunidad de fieles, lo cual significa que aquellos jefes estaban distantes del reino de Dios, o sea, de la fe en la Verdad revelada y la misión del sacerdocio.

La separación aquí dicha es sólo analítica porque en realidad Marsilio defiende la universalidad de la Iglesia (como totalidad de los creyentes) ahí donde “Los obispos romanos empezaron por atribuirse el supremo cuidado o pastoreo universal; y luego recabaron la suprema autoridad universal sobre todos los pueblos, gobiernos y sobre todo lo temporal” (DP, II, XXV,17); emprende una exégesis apologética del cristianismo originario y del principio de igualdad sacerdotal ahí donde los sacerdotes “dicen” que Cristo les confirió la autoridad por encima de los creyentes, no creyentes y pueblos enteros: “...de suerte que todos recibieron los poderes sacramentales sin distinción ni privilegio alguno de Pedro” (DP, II,XVI,§2); y de la mano de Aristóteles rescata la necesidad social del sacerdocio (guiar y persuadir a las almas de los creyentes hacia el amor y la caridad) ahí donde los sacerdotes se atribuyen facultades coercitivas y juicios sobre los actos humanos para esta y *la otra vida*.

Aquí se encuentra una de las tesis heréticas que figuran en la condena papal: la igualdad entre todos los sacerdotes. Se trata de una tesis, como dice Bayona, intransigente por completo o en palabras de Jeudy y Quillet “*la más revolucionaria de su tiempo*” (Bayona, 2005: 220). Una tesis que, a nuestro modo de entender, termina por derribar la doctrina política papal pues no se reconoce jerarquía entre los sacerdotes y ninguna jerarquía se encuentra en los Evangelios: “*Ningún obispo o sacerdote está sometido, por disposición inmediata de Cristo, a otro sacerdote en ninguno de los poderes sacerdotales esenciales o no esenciales mencionados*” (DP,II, XVIII,§1). El mismo sentido cuando reivindica como única autoridad al Concilio: “*Ni el obispo de*

Roma, ni su iglesia, ni ningún otro obispo o iglesia, tiene poder o autoridad sobre los demás obispos o iglesias, por derecho divino o humano, salvo que se la hubiera concedido el Concilio General” (DP, II, XVIII, §8).

La conclusión que extraemos de la síntesis del capítulo tercero y el quinto es que la secularización del orden político se anuda con el cristianismo originario a partir de la recuperación del principio de igualdad sacerdotal y del criterio de mayoría para las decisiones de orden religioso expresada en la figura del Concilio General de los fieles: *la universitas fidelium*. La desacralización de la política conduce necesariamente a una propuesta del Estado laico donde se reconoce el derecho a la religión y de las creencias.

La arena política con Marsilio ya no será el escenario cerrado por un orden divino; y el orden divino no será profanado. Es en la apertura hacia la Verdad, en la dilatación del orden espiritual cuya finalidad es la salvación y participación de la vida eterna, donde se da la desmitificación del orden político. Por lo demás, Marsilio intenta enderezar la relación entre política y religión. La coexistencia entre la ley civil y la ley divina. Dos hechos y dos ámbitos que expresan algo específico del pensamiento humano: la razón y la fe.

El problema de la teología-política de Marsilio encuentra así su formulación: ¿cómo apropiarse racionalmente de la realidad política, del Estado, sin reducir ni alterar todo aquello que se deriva de la ley divina? O, ¿cuáles son los límites del Estado frente al orden religioso? Desde luego, no se trata de simple arquitectura jurídica, sino de una profunda e irresuelta inquietud humana: ¿cuáles son los límites que la razón le impone a la fe humana y viceversa? ¿Realmente es posible?

CONCLUSIONES PARTICULARES

1. Republicanismo e imperialismo

Hemos indicado que en el centro del proceso de secularización se halla un núcleo coloreado con tintes de republicanismo o de democracia radical. Es posible sostener esta idea desde una lectura del *Defensor pacis*. Sin embargo y de acuerdo con lo que se expuso en el capítulo cuarto de esta investigación, no se debe omitir la relación de Marsilio con la causa imperial, *un intelectual* de la supraestructura decíamos con Gramsci.

La orientación del *Defensor menor* confirma y expresa de manera sintética las razones para justificar el poder concreto del Emperador. Sobre esta obra, agregaremos que es una extensión de aquella pero no es tan académica sino que utiliza un lenguaje más preciso para profundizar sobre el carácter no jurisdiccional del sacerdocio. En esta obra, dice Bayona, “su pensamiento político se ha precisado y endurecido por las necesidades de la polémica y opera con un mayor nivel de concreción: el ejercicio del poder imperial ante los obstáculos interpuestos por el Papado” (Bayona, 2005:71). Omitir esta obra es hacer una lectura sesgada del pensamiento del Paduano e igualmente sería un exceso quedarse solamente con ella para acusarlo de apologista del imperio o del absolutismo.

Me parece que la lectura correcta es hacerlo como lo indica el propio Marsilio: leer el *Defensor menor* a la luz del `mayor`. Así, los términos concretos con los que expone el gobierno imperial en el *Dm* toman otro sentido al ser comprendidos bajo los principios generales de la comunidad política expuestos en el *DP*. Mientras que el conflicto de jurisdicción y poder supremo en el *Dm* se expresa en términos concretos entre el Papa y el Emperador; ello no niega que el origen del poder, de la autoridad y la

ley se halla en los ciudadanos. Es decir, como parte de la defensa del Emperador está insinuada la razón y voluntad del conjunto de los ciudadanos. Así, la conclusión que podemos extraer es que a través de la figura *del legislador humano*, que se proyecta en ambas obras, Marsilio defiende que la suprema autoridad emana de la comunidad política, única fuente de legitimidad.

La impronta republicana se deduce del conjunto de los ciudadanos (*universitas civium*), en el acto que delega la autoridad al gobernante en su nombre. La impronta republicana, además, se refleja en la constitución de la autoridad imperial como la suma de las partes o, en términos concretos, la parte prevalente que representa a todas (*universitas provinciarum*) que equivale a los príncipes electores del Emperador. Así pues, el principio de representación reposa sobre el criterio de mayoría que incluye también a los trabajadores manuales, herreros, campesinos y demás oficios. El Emperador, como figura concreta, no tiene poder de suyo y mucho menos de carácter divino: es un representante de la voluntad popular. La filosofía política de Marsilio mantiene la coherencia en sus principios y la forma constitutiva de la autoridad y la ley cuya síntesis se expresa en la unidad del poder.

2. Poder y autoridad política.

Dentro del orden político sólo debe existir un poder supremo. Una sola autoridad que haga valer la ley emanada por el conjunto de los ciudadanos. La argumentación de esta tesis sobre la unidad del poder está lejos de sugerir la concentración del poder en unas cuantas cabezas y menos que dichas cabezas contengan un halo divino. Tal como se analizó en el capítulo 4, la unidad del poder no se refiere a un asunto cuantitativo sino cualitativo. Es la forma, el funcionalismo, la mirada organicista de la política que tanto defiende Marsilio la que permite no encasillar su pensamiento bajo referentes del

absolutismo político. Es, para decirlo en términos sencillos, la idea del Estado, como una entidad soberana, con un poder supremo pero distribuido; un Estado en el que cada parte tiene una finalidad y, a su vez, como totalidad funciona con miras al bien común. Asimismo, es la unidad del poder, sustentada en la *universitas civium* cuya voluntad y razón se concretiza en la figura *del legislador humano*, la que posibilita la negación de toda autoridad eclesiástica pero también que confiere al orden político un dinamismo transformador mediante el principio de participación directa. Ahora bien, con este trasfondo me parece relevante que Marsilio no establezca una analogía con la omnipotencia del legislador divino (algo similar a lo plantea Schmitt con el tema de estado excepción); si bien el legislador es quien decide y castiga con la ley, no está exento de ella. El legislador pues, por principio no es el Estado, sólo una parte tan importante como el sector productivo (campesinos, artesanos) y, como tal, no está por encima de ley y menos le pertenece, sólo la ejerce. En este sentido, el gobernante o cualquier régimen (hoy podríamos decir partido político) no se define por su lugar, como podría ser en el ápice de una pirámide burocrática y tampoco sólo por el número. Se define y existe por las funciones delegadas y autorizadas por el pueblo o *universitas civium*. Que se corrompa o no, ya es un asunto que la comunidad tendría que atender y en eso consiste buena parte de la política.

3. La ley y la autoridad.

De acuerdo con el capítulo tercero, el tema de la ley conforma la columna vertebral del pensamiento político y teológico de Marsilio. Ahí es donde se descubre su radicalidad y cierta originalidad. Ahora bien, algo que no se mencionó pero es importante para clarificar su sentido es lo siguiente. Por mucho tiempo se aceptó de manera unánime que había en la interpretación de Marsilio sobre la ley un positivismo jurídico antes desconocido. La idea de que la ley es un producto de la razón y la voluntad del conjunto

de los ciudadanos no parece estar en desacuerdo con esa postura moderna. En realidad se trata de una polémica bastante amplia y que no tenemos la capacidad de analizarla. Sin embargo, por lo menos hay que mencionar que Lewis terminó con tal unanimidad al demostrar el peso de la tradición filosófica medieval que había en ella y el carácter finalista, propio de la Escolástica, que mantenía (Bayona, 2005: 115). Con esta indicación volvemos a reafirmar que no se puede “modernizar” a Marsilio despojándose de su contexto. Por otra parte, la sugerencia de un positivismo jurídico generalmente se sustenta en relación al iusnaturalismo. Más que buscar conexiones causales derivadas de una causa absoluta para orientar la debilidad humana al momento de establecer las leyes, o identificar la ley natural con la voluntad divina para derivar la ley jurídica; la ley para Marsilio se establece por el conocimiento, la experiencia, la razón y la voluntad humanas y no por una adecuación o derivación lógica de un orden divino y trascendente. De ahí también una de sus tesis más radicales: la ley y poder político no son sagrados aunque sí perfectibles con miras al bien común. Quizá por aquí habría que profundizar en el derecho consuetudinario que ya estaba en ciernes durante la Baja Edad Media. Y, por último, no debe olvidarse que la teoría de la ley de Marsilio conlleva un esfuerzo intelectual para erradicar de fondo el supremo poder del Papa, *gravísima y singular causa de la guerra civil*. Entonces, paralelamente al desligamiento de una causalidad divina o de una supuesta delegación del poder y autoridad divina, de *las llaves* y facultad *para atar y desatar*, el Paduano se empeña en determinar a quién le corresponde la autoridad de legislar y sancionar.

La distancia con el iusnaturalismo se puede establecer con el tema de la justicia. Como dijimos, Marsilio no se detiene tanto en el contenido de la ley como en establecer a quién le corresponde la autoridad de coaccionar. Si la tradición filosófica deducía la ley de la justicia, para Marsilio es a la inversa: la ley posibilita la justicia. Más aún, se

apega a Aristóteles para caracterizar la verdadera ley, la cual debe ser justa y coactiva. Y, nuevamente invierte la relación: no es la coacción la que se deriva de la justicia sino que es el carácter coactivo de la autoridad delegada en la figura del legislador humano, misma que a través de la ley sanciona a los transgresores, la condición de la ley justa. En este sentido, Marsilio no rompe con la tradición pues sí considera que la ley contiene lo justo pero no se sustenta en conformidad de la recta razón o ley natural, sino con la legitimidad que conlleva en su origen. Asimismo, al no ser una adecuación de la recta razón, uno de los requisitos o aspectos que dan forma a la ley es la necesidad de su conocimiento. Es decir, no basta con decir o conocer qué es lo justo o lo útil para que haya ley; se requiere de un conocimiento real de las necesidades de la comunidad política. Por ello hay leyes justas como injustas, útiles o nocivas, legítimas o ilegítimas. Al final de cuentas lo interesante es la forma en que puedan ser justas y de común utilidad para la comunidad política. Aparece nuevamente el principio de mayoría: la promulgación de una ley y su publicitación puede ser obra de pocos, los que conocen la ciencia de lo justo y civilmente útil pero, no obstante, su aceptación, perfeccionamiento o rechazo corresponde a la totalidad de los ciudadanos que deliberan en asamblea. Este aspecto resulta crucial no sólo para distinguirse del iuspositivismo: el hecho de que los ciudadanos deliberen sobre sus necesidades y las formas de llevarlas a cabo, que establezcan acuerdos y normas para la convivencia y que, no en último lugar, establezcan una autoridad para hacer valer su voluntad manifiesta es, sin lugar a dudas, un acierto para desacralizar la ley y salirse en buena medida del ámbito metafísico. Entendida así, ¿qué es lo justo? En unas cuantas palabras: es la realización del bien común, la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de la comunidad política. Con todo y el telos, en ningún caso se trata de leyes inmutables sino de leyes que cambian de acuerdo con el tiempo y contexto.

Si echamos una mirada fugaz al pensamiento clásico para ubicar a Marsilio, podría decirse que está muy lejos de Platón cuando identifica la Justicia con la idea del Bien, también de Trasímaco cuando sostiene el *might is right*. Desde luego, a Marsilio lo tenemos que ubicar cerca de Aristóteles: la ley es externa a la comunidad política y es justa cuando atiende al bien común. Y en cuanto una mente como la de Tomás de Aquino, la distancia se hace evidente en tanto que el contenido de la justicia no radica en que se establezca en conformidad con la recta razón o con la ley natural, sino a través de la multitud que puede discernir sobre lo que es justo y útil. Como puede verse, la relación de la ley y la justicia si bien guarda la tensión entre individuo y multitud, no responde a un problema metafísico sino político y social. Digamos que la justicia está en conformidad con el tipo y nivel de participación del pueblo. Es la multitud, diría Marsilio, la que puede discernir sobre lo que considera necesario para alcanzar el bien común; porque entre todos se perfecciona. No es la ley del fuerte, sino la fuerza de la ley que emana del conjunto de los ciudadanos.

Finalmente, Marsilio reduce la ley civil a unos cuantos aspectos: la coacción, la promulgación, la publicidad y su ejecución y cuya causa final es el bien común. Si se considera que el cambio decisivo en el proceso de secularización de la ley radica en que ésta no sea expresión de una necesidad absoluta, ni adecuación a una ley natural y menos una voluntad particular, sino un producto de la deliberación humana, entonces ese cambio se encuentra logrado en la figura del legislador humano o autoridad única. En suma: la ley reducida a la coactividad sólo se identifica con el legislador humano y, al mismo tiempo, se desvincula del sacerdocio. Así, todo documento con carácter coercitivo, todo juicio o sanción sobre los actos humanos de esta y la otra vida; toda intervención y dominio sacerdotal desvela su ilegitimidad de origen: “las decretales de los pontífices romanos no son leyes divinas ni humanas y los autores de tales órdenes

habrían de ser castigados como conspiradores y perturbadores de la sociedad civil por cometer un crimen de lesa majestad, que va directamente contra el gobierno, a desintegrarlo desde su cúspide y que, por consiguiente, lleva fatalmente a la destrucción de todo orden político” (*DP*, II, XXVIII, §29). La aplicación de la ley, por lo demás, es un asunto que corresponde a la autoridad civil; y la justicia que conlleva es resultado, no causa última y remota. De esta manera se entiende que al sacerdocio no le corresponde la facultad para juzgar o sancionar ningún acto humano y que el Papa no puede ni debe atribuirse la suprema autoridad. Así, toda intervención política eclesiástica y cualquier forma de autoridad y dominación sobre los creyentes y no creyentes se pueden reducir a dos palabras: ilegalidad e ilegitimidad. Por eso Marsilio no se cansa de llamarla causa ajena y nociva para la salud del cuerpo político.

4. Sofismas debajo de las sotanas.

Del mismo modo que la secularización del orden político se posibilita en la coexistencia con el orden espiritual y en la misma medida en que desde el ámbito de las Sagradas Escrituras se cierra el paso a toda dominación eclesiástica, la secularidad de la ley civil se reafirma desde la fe y la Verdad revelada, o sea, reconociendo la necesidad de la ley divina. Es aquí, a mi modo de entender, que no se puede sostener un positivismo jurídico en términos modernos. Me parece que sería más atinado decir que la teoría de la ley marsiliana se corresponde con un derecho positivo sin que por ello deba entenderse como una propuesta constitucional. Se desmarca del iusnaturalismo al quitar la correspondencia entre la ley civil y la recta razón o la ley natural pero al mismo tiempo asume una concepción binaria de la ley. Entonces, lo que hemos demostrado con Marsilio es que por su origen, contenido y forma, hay una evidente diferenciación entre la ley civil y la ley divina. Pero lo realmente interesante y novedoso no es tanto que

establezca esa diferencia sustancial sino que a través del tema de la coacción las entretreje y a la vez las desata. ¿En qué consiste este movimiento?

Lo que logramos concluir con el capítulo tercero y cuarto es que se cumple el objetivo central de la obra: desenmascarar la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal y, tras ello, toda forma de dominación y autoridad coercitiva del sacerdocio. Ahora bien, el anticlericalismo radical se manifiesta con esplendor pero se resuelve ineludiblemente en la reivindicación del cristianismo originario. Asimismo, lo que de manera particular se muestra con Marsilio es que el origen del dominio y autoridad eclesiástica conlleva una doble dimensión que aglutina diversos problemas: por un lado, en el origen del poder eclesiástico se halla un problema intelectual, es decir, se trata de la forma en que se han interpretado los dichos y pasajes canónicos para sostener el primado del papado. Por ello, Marsilio no escatima esfuerzos para demostrar que se trata de una interpretación falaz, un *sofisma*, mediante el cual *los sacerdotes introdujeron su poder despótico sobre los fieles cristianos (DP, II, I, §1)*. No diremos más de la respuesta que ofrece a cada uno de los dichos, sin embargo, me parece que lo significativo como conclusión de la exégesis es que humaniza en su totalidad a la figura eclesiástica. Desde las Sagradas Escrituras quita ese halo sacro y divino que le confería la suprema autoridad espiritual misma que se trasladó a través de un juego sofístico y otros hechos al orden político. Es pues, el engaño que implica profanar la Palabra; es la interpretación de una supuesta *concesión* y es, por lo demás, la dominación de los sacerdotes hacia los creyentes, a los cuales les han hecho creer *con una cierta amenaza de condenación eterna, que estaban obligados, por mandato divino, al acatamiento de aquellos dichos o escritos sofísticos*, hacia donde el Paduano enfoca su artillería para bombardear las “supuestas verdades” que justifican la autoridad de la Iglesia encabezada por el Papa. La conclusión parcial de este señalamiento es la siguiente: sea política o sea espiritual, no hay razones válidas

que se deriven de la ciencia civil aristotélica y tampoco de las Sagradas Escrituras que justifiquen dicha autoridad. Quizá se pueda entender por qué es una causa *peculiar* que no sólo corrompe el orden político, también profana el orden religioso. Peculiar porque no se sostiene racionalmente y se impone como verdad de fe; porque en ninguna parte de las Sagradas Escrituras se dice que deban tener tengan facultades coactivas; y porque logra penetrar en reinos, pueblos y conciencias para someterlos a su jurisdicción. O también la nombra *insólita causa, causa obstruyente* porque debilita la acción del gobernante y por lo usual de su *malignidad oculta* (mete al hijo de Dios para imponer su dominio).

Por otro lado, la exégesis marsiliana no se queda en un asunto meramente intelectual, o sea, no es sólo un problema que se resuelva interpretando “correctamente” la Palabra. Se trata, como hemos dicho, de mostrar cómo lo que aparentemente es un hecho del orden divino es en realidad un hecho humano o, mejor aún, un hecho político. Al respecto, estoy de acuerdo con algunos estudiosos de Marsilio que han subrayado como parte de su originalidad el haber logrado mostrar no sólo la falsedad teológica de la doctrina del poder papal, sino también el *aspecto político* de la cuestión, a saber ‘la perversa ambición de poder’ que da origen a la falaz doctrina (Bayona/Cesar, 2005:47). Esta afirmación es sumamente importante porque desvela lo que realmente está detrás de la sotana: el origen del poder político y espiritual del Papa se descubre como parte del apetito humano, en la mentira, la usurpación, apropiación e interpretación parcial de un “hecho realizado por la causa suprema más allá de la posibilidad de la naturaleza inferior [y que] con su sofisma y cara de honestidad y de conveniencia existió para mal del género humano y es apta para traer mal intolerable a toda ciudad y patria si no se le cierra el paso” (*DP*, I, I, §3). Así pues, desde un principio el Paduano no concede valor alguno al Obispo de los romanos y sus cómplices. Y no deja de llamar la atención que

se refiera a ellos en forma negativa e incluso como transgresores de la ley, o sea, como cualquier ser humano. Pero además, la crítica al poder papal no es sólo por las terribles consecuencias que ocasiona en el orden político, por su insaciable apetito por el poder y la riqueza material y falsear la doctrina para justificarlo, sino también porque atenta de hecho y de palabra contra la Verdad y la fe, o sea, contra la voluntad divina. De ahí resulta que la “renuncia de Jesús” a todo gobierno humano y toda coacción sobre los actos de los mismos humanos sea para Marsilio el punto de partida para defender no sólo la secularidad del orden político y única autoridad humana sino también, más importante para “rescatar” el mensaje evangélico del amor y la caridad.

5. La ley divina y el sacerdocio cristiano.

Al mostrar el *aspecto político* que subyace a la falsedad teológica de la doctrina del poder papal, lo que podemos concluir con Marsilio es que no hay autoridad humana que deba ejercer poder coactivo alguno en nombre de Dios. Esta manera de entender la dominación sugiere, por principio, liberar el orden político de la jerarquía eclesiástica así como también la recuperación de la iglesia originaria. Pero además, el proceso de secularización de la política proclama el fin de las doctrinas de la plenitud de poder papal porque la iglesia no tiene “un hombre” como cabeza y con ello se descarta cualquier formulación que justifique la intervención y coerción de las estructuras eclesiásticas en el desarrollo político y espiritual de la sociedad. En pocas palabras: para Marsilio el único ámbito en el que pueden intervenir los sacerdotes es el espiritual: la enseñanza, la guía y la propagación (misión evangélica) de los preceptos y consejos de la salvación eterna que se conocen por la ley divina. Es, nuevamente, una labor fincada en el amor y la caridad y no en la dominación y castigo. Tal es la labor que confirió Jesucristo, por el Espíritu Santo, a los apóstoles y sus sucesores. Con esto queda definida la recuperación del mensaje evangélico y la ley divina.

Esta relación inexorable le basta a Marsilio para negar rotundamente el poder histórico y doctrinal del Papa y sus cómplices. Relación en la cual el Concilio General de los fieles adquiere carácter decisivo cuando se trata de especificar la manera de conducirse según la ley divina, o sea, *la norma de los actos humanos según que son ordenados a la gloria o pena del mundo venidero*. Asimismo, de esto se deduce que las normas religiosas no son particulares, sino que nacen de la comunidad en su totalidad. De igual modo, sólo incumbe al Concilio determinar las formas en que deben conducirse los actos con miras a ley divina, así también corresponde al sacerdocio la persuasión, el acompañamiento y guiar a los creyentes, de lo cual sobra decirlo, no se sigue autoridad ni juicio coercitivo alguno. La única labor del sacerdocio es continuar con la misión social evangélica que es, al mismo tiempo, una misión espiritual. El cuidado de las almas, tan importante como quien se dedica al campo, al saber o funciones gubernamentales, no debe ser causa de la doctrina de dominación. Al final de cuentas, la teología de Marsilio está fincada en la revelación bíblica y, por consiguiente, todo lo que se dice es a la luz de la experiencia de Jesucristo, o sea, a partir de la ley divina. En este sentido, resulta sugerente que no habla del Jesús de los papas y curas dominantes; sino del que se pone al servicio de la liberación del yugo eclesiástico y político. Por tanto: la de Marsilio es una teología positiva y kerigmática. Establece un nexo inexorable entre revelación, fe e historia. Esta relación es clave en su crítica al poder eclesiástico y al mismo tiempo posibilita el proceso de secularización de la política. Por ello, la acusación hacia el Papa y sus cómplices se centra especialmente en la figura de Jesucristo, o sea, en el único criterio de conocimiento de Dios. Asimismo, el tema de revelación ocupa un lugar central en la teología del Paduano (y desde luego en la cristiana). Tomemos la definición de Barth citado por Cone para sintetizar lo que conlleva: “Dios se ha revelado plenamente en el hombre Jesús, al punto que la norma de

toda existencia viene determinada exclusivamente por él. Cristo es la revelación de Dios” (Cone, 1973: 72). Barth apunta esto en relación al oprimido y dice que el movimiento auténtico en el mundo y su rebelión se fundan en Cristo. Así pues, lo que sella este planteamiento es el reconocimiento de la incompatibilidad del cristianismo con la opresión y dominación de unos sobre de otros. Una tesis que sin duda será fundamental para el luteranismo, el calvinismo y tradiciones más radicales y concretas como la teología de la liberación negra y la teología de la liberación latinoamericana.

6. Conciliarismo y verdad.

Cuando Marsilio concluye que no hay argumento teológico alguno que justifique la autoridad coercitiva y supremo poder papal, lo que en el fondo también revela es que sólo reconoce como verdad aquello que se *revela* en el Nuevo Testamento. Por ello decíamos que uno de sus aciertos es haber colocado el *aspecto político* —Ej. la “conversión” de Constantino al cristianismo o la *transferencia* del Imperio y no menos que ‘la perversa ambición de poder’— como antecedente de la doctrina papal. Primero el hecho humano —la voluntad de poder— y después las *interpretaciones extrañas* o “Verdad” para justificar dicho dominio (un señalamiento que nos recuerda a Foucault). Así, al retomar las bases del cristianismo Marsilio invierte las cosas: primero es la Verdad, la doctrina; y derivada de ella el hecho humano, los actos religiosos; las acciones que se refieren al ámbito espiritual, el de las creencias y la fe en *la otra vida*.

Como figura que personifica la Iglesia y principio de representatividad de la totalidad de los creyentes, el Concilio General de los fieles no es simplemente la negación de la estructuración eclesiástica en cuyo ápice se encuentran el Papa y sus cómplices. En este sentido, la democratización de la Iglesia implica que el Concilio es la forma legítima para construir la unidad y establecer los decretos que han de seguir los

creyentes. Y también el criterio de validez para dirigir los actos humanos de acuerdo con la ley divina. De aquí podemos concluir lo siguiente: 1) hay una relación inexorable entre la Verdad, el obrar rectamente y la idea de salvación; 2) la presencia concreta de la autoridad de Iglesia se personifica a través del Concilio General de los fieles; 3) la conducción de los actos humanos y sacramentales se asienta en el principio de mayoría. Así, el conciliarismo que encontramos en Marsilio además de oponerse a cualquier organización interna de la Iglesia que dé lugar a la teocracia papal, ofrece el marco teórico para concluir que el consenso debe ser efectivo en la conducción de la Iglesia Universal. La propuesta del consenso se extenderá hasta los tiempos del Gran Cisma y la seguirán desarrollando pensadores como Jean Gerson, Pierre D'Ailly y Nicolás de Cusa (Sobrino, 2007: 141).

Por otra parte, la Verdad que defiende Marsilio está fuera de toda voluntad humana pero, al mismo tiempo, su horizonte es cerrado a las Sagradas Escrituras. Por eso no se cansa de acusar a quienes *obligan a creer* que de ahí se deriva su autoridad. Además, el criterio de validez no de la verdad en sí misma que se reconoce desde la ley divina, sino de la interpretación de la misma para la conducción de los actos humanos del orden religioso y sacramental se encuentra en la figura del Concilio. El Concilio es infalible porque accede a la verdad religiosa no a partir de sacerdotes y obispos tomados individualmente, sino a través del consenso de todos los fieles que representa a toda la Iglesia. Se confirma una y otra vez con Marsilio que el principio de mayoría funciona para garantizar que no se impongan las voluntades particulares sobre la comunidad política y, en este caso, la comunidad de creyentes. Pero además en ello también se asegura que la Verdad no sea profanada o instrumentalizada toda vez que la persona humana (como individuo, sea un sacerdote, sabio, legislador, creyente, etc.) puede equivocarse en el juicio sobre ella. De manera que, es la comunidad de fieles quienes al

tomar las riendas de las decisiones derivadas de la Verdad no sólo corrigen los errores sino que participan y realizan su fe. En otras palabras: por el origen de su contenido, la Verdad trasciende la voluntad humana (Palabra revelada); pero en su realización, esto es, en la forma de establecer las pautas para conducir los actos humanos de acuerdo con ella, impera el principio de mayoría en la figura conciliar. Así, lo que se deriva de la ley divina, lo que se revela en la Escritura Sagrada no tiene fuerza coercitiva sino persuasiva e, insisto, nadie en su nombre puede dominar ni la fe ni los actos humanos del orden espiritual. La prevalencia de la razón y la voluntad en el principio de la mayoría se apoya también de la imposibilidad ontológica de la representación divina. Al final de cuentas lo que Marsilio sustenta es que las decisiones de la Iglesia o *universitas fidelium* que nacen y se validan en el Concilio sólo deben seguir las enseñanzas de Cristo, mismas que dan forma a la vida que se rige por la fe: “A nadie devolváis mal por mal. Procurad hacer el bien ante todos los hombres” (Romanos 12, 16).

Ahora bien, en relación al debate entre Marsilio y Ockham y de acuerdo con lo que se analizó en los capítulos tercero y cuarto podemos decir lo siguiente. Ockham dice que la idea de infalibilidad o la de *universitas fidelium* contienen rezagos metafísicos. Pero además, que el Concilio es tan falible como sus miembros y que no representa de modo perfecto a todos y cada uno de los cristianos pues no todos pueden reunirse al mismo tiempo y en el mismo lugar. Por su parte, Marsilio responde desde el *Defensor menor*, que el Concilio no puede errar porque, como ya se dijo, con la cooperación y participación de todos consigue más que lo que pueda hacer una persona. Así, “al escucharse uno al otro, sus espíritus se estimulan mutuamente hacia alguna consideración de la verdad a la que ninguno de ellos llegaría por sí mismo o por separado de los otros; además, parece ser que éste es y fue el ordenamiento divino, y que así se actuaba en la Iglesia primitiva” (*Dm*, XII, §5). En mi opinión, la postura

nominalista de Ockham es mucho más realista y toma como ejemplo diversos concilios para mostrar la falibilidad conciliar. No obstante, su postura no es tan radical en términos políticos porque si bien la única infalible es la Iglesia formada por todos los fieles, no rechaza del todo la legitimidad del Concilio a través de la participación del Papa como obispo de Roma. Con todo y las críticas de Ockham, la propuesta de Marsilio sí es más radical no sólo porque no concede argumento alguno para que el Papa pueda legitimar el Concilio, es decir, la fe y decisiones de los creyentes, sino porque introduce en el seno de la Iglesia un efecto de neutralización de toda intervención coercitiva por parte del sacerdocio y, al mismo tiempo, reactiva principios básicos de la democratización como son la cooperación, la participación y el consenso. El conciliarismo de Marsilio es una propuesta política y religiosa inherente al proceso de secularización del Estado, del poder y la ley. Y que, como antecedente, se halla en la idea Moderna del Estado laico.

A MODO DE SUGERENCIA

MARSILIO DE PADUA Y NICOLÁS MAQUIAVELO

Una pregunta que suele hacerse cuando se estudia a un pensador como Marsilio de Padua, esto es, una mente crítica de su tiempo y en particular de la hegemonía eclesiástica, es sobre su transmisión y recepción en la Modernidad. En la introducción del presente trabajo señalamos dos líneas de interpretación contrapuestas que han ayudado a su comprensión: 1) estudiarlo como un hereje, es decir, desde posiciones de la contrarreforma; 2) como un pensador que anticipó al contractualismo, el republicanismo y democracias radicales de la modernidad. Nuestra conclusión es que no debe ser reducido en uno u otro lado; más bien hay que entenderlo como un premoderno: un medieval en sentido estricto que responde al contexto de la cristiandad y problemas de

su tiempo pero que, como tal, guarda un filo crítico tan potente que varias de sus tesis logran trascender el mismo contexto.

A lo largo del presente trabajo hemos insistido en que para no reducir o torcer el pensamiento del Paduano es importante considerarlo en su justa dimensión, o sea, el tiempo al que responde y se desarrolla su obra. Una vez que ya se percibió, entonces sí emprender un trabajo hermenéutico mirando hacia la Modernidad. Entonces, con el objetivo de abonar y motivar los estudios sobre el Paduano dejaré aquí algunas nociones de convergencia y divergencia con una de las mentes más emblemáticas del Renacimiento: Nicolás Maquiavelo. Cabe decir que el Renacimiento cuenta con más de 35 significados (Velázquez, 1998), o sea, es un periodo mucho más profundo de lo que suele pensarse: antítesis o fin del Medioevo. No será aquí el lugar para abordarlo, tan sólo nos interesa anotar algunas ideas en torno a la secularidad del poder para encontrar cierta conexión entre ambos italianos porque suponemos que la presencia de Marsilio en la Modernidad pasa necesariamente, aunque de forma velada, por el humanismo italiano y anhelo republicano (Bruni) y de ahí hacia el humanismo hispánico, el protestantismo y la Modernidad. E igualmente, como se ha mencionado, la Edad Media no puede ser reducida sino reconocida desde la heterogeneidad cultural. Esa diversidad que nos deja suponer cierta conexión con diversas tradiciones renacentistas. La Edad Media entre la continuidad y discontinuidad con respecto al Renacimiento.

En la relación de Marsilio y Maquiavelo nos enfocaremos en algunos aspectos como son: el aspecto anticlerical, la justificación racional del poder y su autonomía que difiere de los tratados de política medieval en tanto que no recurre a nociones de orden superior, ni a leyes divinas para justificarlo, aunque como ya vimos con Marsilio no pueden ser excluidas. Para este par de italianos, el Estado no tiene una finalidad teológica, sino sólo política; y el príncipe o gobernante tiene la tarea de garantizar su

funcionamiento sirviéndose de la fuerza coactiva (Bayona). Se trata, insisto, de una sugerencia para estudiar con mayor profundidad la cercanía y distancia del Paduano en su camino hacia la Modernidad. De la relación de dos pensadores italianos distanciados por el tiempo pero unidos en la historia de los excomulgados por la Iglesia católica.

Al parecer Maquiavelo no leyó o conoció la obra de Marsilio. Al menos no encontramos referencias directas en su obra. Sin embargo, hay una serie de pensadores que han intentado trazar un puente entre ambos. Sobre ello, sólo diremos apoyados de un estudio de Bayona que entre esos autores alguien como Pasquale Villari subraya que la concepción del Estado que tiene Marsilio de Padua es tan distinta del *regnum* medieval como la que encontraremos en *El Príncipe* de Maquiavelo, señalando que sus ideas representan el “anillo di congiunzione” entre Dante y Maquiavelo, es decir: el *Defensor Pacis* aparece como un eslabón que conecta *De Monarchia* de Dante, *El Príncipe* y los *Discursos* de Maquiavelo.

No significa que Villari sostenga que Marsilio es un moderno *sensu stricto* pues reconoce que está anclado al Medioevo. Antes que Villari, Baldassare Labanca, un defensor de la modernidad de Marsilio, ya había señalado que el Paduano “se habría anticipado al pensamiento de Pietro Pomponazzi y de Maquiavelo con sus tesis sobre la utilidad social de la religión y su diseño de la arquitectura del Estado moderno. Otra vía, la que Bayona ha ampliado, es la de la contrarreforma y los propagandísticos católicos. Una más que se tendría que explorar es la de Campanella quien en su condena contra el aristotelismo y el averroísmo coloca a los dos autores en el mismo saco. Ello viene porque, por un lado, reducen la religión a la razón de Estado; y por otro lado, porque el averroísmo era símbolo de herejía. En mi opinión se puede trazar un puente muy cuidadoso haciendo síntesis de los puntos señalados. Primero subrayando la orientación puramente racional de ambas obras (con un riesgo: este racionalismo vendría de

Aristóteles pero para el caso de Marsilio es la vertiente averroísta y clásica no escolástica y en el caso de Maquiavelo la presencia aristotélica sigue siendo tema de discusiones); luego enfatizar en el debate histórico filosófico entre las tradiciones de la Edad Media y del Renacimiento con autores como Kristeller, Baron o Symonds. Hablamos aquí de otra concepción histórica a la versión occidentalizada y dominada por el enfoque eclesiástico y anti eclesiástico; y más aún lo que puede significar la Edad Media para el Renacimiento.

Pasemos al punto en cuestión: el lenguaje, los problemas y la fundamentación racional del poder por parte de Marsilio se nutren de las tradiciones ya señaladas pero siempre con un filo crítico hacia la hegemonía eclesiástica. Maquiavelo, por su parte, hace suyo los problemas del humanismo cívico, utiliza un lenguaje y argumentación estrictamente secular, por no decir peculiar, y se apoya de las acciones principescas para fundamentar *Il Stato*. Sin embargo, a pesar de las diferencias dadas por los contextos y de sus propias obras, hay una tesis que da sentido y radicalismo al pensamiento del Paduano y del famoso secretario florentino, a saber: el poder no es sagrado.

La crítica al poder eclesiástico es un rasgo presente en la obra de Marsilio y Maquiavelo. Ambos responsabilizan a la Iglesia, al papado, de mantener la desunión entre los italianos: “Y la causa de que Italia no haya llegado a la misma situación [unión] y de que no haya en ella una república o príncipe que la gobierne es solamente la Iglesia”, decía Maquiavelo. La idea de una teocracia universal, que bajo su luz se unifican todas las naciones y fueran guiadas por el *ius naturale* que deriva de la ley eterna, es decir, de la voluntad de Dios, no se encuentra en la obra de Marsilio como tampoco en la de Maquiavelo. Así, ambos tratan a la Iglesia como un poder político más con una influencia decisiva. Sin embargo, lo que Maquiavelo atiende en tan sólo cinco capítulos (X al XV) en los *Discorsi*, y de manera específica un capítulo en *El Príncipe*

(XI); Marsilio lo hace en treinta apartados o cuestiones que conforman la segunda parte *Defensor pacis*.

El objetivo del Paduano no es otro que desentrañar los fundamentos teológicos utilizados por la Iglesia para justificar su poder coactivo y tras ello explica que la única y legítima sede del poder es la comunidad política. Para Maquiavelo, desde su concepción realista, la Iglesia es un poder corrompido que daña la vida pública pero como buen renacentista no le interesa indagar en fundamentos teológicos sino en las consecuencias de su actuar político.

Entonces, un rasgo que permite trazar el puente entre Marsilio y Maquiavelo y, aunque suene paradójico, parece alejarlos, es la idea de la unidad del poder, es decir que en la ciudad, en el Estado, sólo puede existir un poder. Tanto el Paduano como el Florentino no lo refieren al poder unipersonal, sino funcional. A las conexiones que establece la multiplicidad de individuos para el ordenamiento del orden político, el gobierno que nace y se debe a la voluntad general.

Esto es importante pues aquí los intérpretes suelen ver a Marsilio y Maquiavelo, como autores que fundamentan el poder absolutista, tiránico. Juicio alejado de lo que realmente encontramos en sus obras. La unidad, digo a Bayona, que es la unidad del poder, no es algo natural sino política ya que se funda en la voluntad soberana de la comunidad. Será en esta unidad, propia del republicanismo, en la que Maquiavelo desarrollará su concepto de virtud cívica y por dónde Marsilio verá al ideal de la paz tanto como Maquiavelo el de la libertad. Para ambos autores, la suprema autoridad es el conjunto de ciudadanos o quien los represente por voluntad y consenso. De aquí que se les pueda leer dentro de las democracias comunitarias, radicales, socialistas y, ¿por qué no?, con un enfoque multicultural y humanista. Más aún, en esta dirección no se

necesita de una persona en particular sino de la participación colectiva, o sea, como ese todo en el que se desarrolla la ciudadanía mediante el consenso y disenso; junto con las orientaciones reafirman las virtudes cívicas y teologales (con Marsilio). Ambos argumentan en favor de una ciudadanía libre cultivada en las artes y buenas costumbres; rechazan las formas viciadas o poderes despóticos. Bajo esta idea, ninguna organización o entidad política subsiste de manera autónoma sino que se debe a la ley común, ley civil que nació de la comunidad política. Y aquí el punto que los separa. Mientras Marsilio dedica múltiples cuestiones e incluso otra obra como el *Defensor menor* al tema de la ley divina y ley civil; Maquiavelo enfoca sus baterías en la cosa efectiva, la *verità afettuale*, para revelar los resortes del poder. Marsilio, por su parte, sí pone atención a cuestiones metafísicas, ontológicas y teológicas, aunque no queda atrapado ahí.

Con Marsilio las respuestas para establecer una buena relación entre príncipes y súbditos se ofrecen desde el ámbito de la teoría; mientras que las de Maquiavelo parten de la lógica del veneno y el puñal para confeccionar ideas que logren ampliar la comprensión de la realidad y sortear conflictos propios del orden político. Así pues, la diferencia metodológica es evidente: ¿Acaso no es el mismo Maquiavelo quien al hablar de los principados eclesiásticos dice que “siendo regidos por leyes superiores, a las que la mente humana no puede alcanzar, no hablará de ellos, porque sería temerario y presuntuoso en un hombre pretender discurrir acerca de lo que Dios ha establecido? (El Príncipe XI). En mi opinión, el tratamiento del Paduano sobre la Iglesia es más radical y sugerente que el de Maquiavelo porque la apropiación hermenéutica del horizonte teológico, logra desterrar todo plan divino sobre lo mundano y cualquier determinación que no provenga de la comunidad política; y es ahí también donde se trastoca de forma

radical los fundamentos más hondos de la ideología política eclesiástica; hoy tan presente en muchas formas.

Lo interesante de la crítica hacia la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal es cómo reconquista la dimensión clásica de la política sin la tutela del cristianismo para desterrar todo vestigio del dominio sacerdotal. Maquiavelo arroja conclusiones parecidas pero por otro camino: desde una teoría del Estado anudado con nociones propias del humanismo cívico. Maquiavelo, no estaría en contra del poder del Papa si ello puede contribuir al poder principesco. Algo que sería inadmisibles para el Paduano.

Guardando toda proporción, el proceso de secularización que se halla en la obra de Marsilio de Padua puede entenderse como un radical movimiento teórico y teológico donde nacerá la cientificidad de lo político. Ahí donde Maquiavelo y después Hobbes encontrarán tierra firme para dotar a príncipes y lobos de poder y confeccionar el Estado a través de la razón; desmitificación con la que Locke entenderá a los seres humanos como sujetos de derechos y Rousseau defenderá el contractualismo emanado de la voluntad popular; y no la divina, regia o absolutista; porque el poder, tal como lo pensó Marsilio de Padua en aquel siglo XIV y dos siglos después lo confirmará Maquiavelo y toda la Modernidad, el poder no es sagrado. Es simple y llanamente un hecho humano que se debe analizar y modificar permanentemente.

COMENTARIO FINAL

Cuando inicié esta investigación lo hice con la firme convicción de que hallaría respuestas a inquietudes filosóficas y personales sobre el tema del poder. Si bien nunca se termina por responder del todo a las dudas que uno tiene, para este caso y en relación al origen del poder eclesiástico sí logré encontrar algunas interesantes. Debo reconocer que me sorprendió el tratamiento teórico del Paduano pues sabía por algunas fuentes de

su postura contra el Papa y la Iglesia hegemónica, de su anticlericalismo, pero fue hasta que profundicé en su contexto y obra que logré comprender la radicalidad y alcance de su crítica.

La argumentación que ofrece para mostrar que el poder eclesiástico y su autoridad coercitiva es un hecho absolutamente humano y no tiene nada de divino es una tesis que no debería minimizarse en la actualidad. Esto también nos deja entender que el poder político como el espiritual se puede fincar en falsedades y creencias que se asumen como verdades irrefutables. La Iglesia que critica Marsilio es la expresión de ello; y es muy parecida a la que hoy sigue dominando con otras formas y el beneplácito de los Estados.

Habría que tomarse en serio esto último y dejar de pensar que es suficiente con que el Estado se denomine constitucionalmente laico como para pensar en la neutralidad de la Iglesia. Hoy no hablamos de dos polos de poder como en la Edad Media pero sí de intervencionismo en cuestiones políticas, sociales, educativas y culturales. El reclamo de Marsilio sobre el uso de la religión nos parece tan vigente como en su tiempo: *los sacerdotes introdujeron su poder despótico sobre los fieles cristianos (DP, II, I, §1)*. En la actualidad no son pocos los hechos que nos acercan a un pensador como Marsilio. No para rescatar su aristotelismo medieval; sino para entender su proximidad frente a las diversas formas en que la Iglesia mantiene su poder a través de un supuesto mensaje religioso: para criticar la injerencia de los sacerdotes (juicios, comentarios, sanciones, excomuniones) y alianzas políticas bendecidas por las altas jerarquías en detrimento de la vida pública y democrática.⁵ Desde luego, lo sentimos familiar cuando distingue la

⁵ Veamos brevemente a qué nos estamos refiriendo con algunos casos polémicos: cuando la Iglesia defiende su postura contra el aborto influye en más de 1.300 millones de creyentes católicos en todo el mundo. Esta postura data de 1869, durante el papado de Pío IX (1846-1878), y básicamente sostiene que los embriones poseen alma desde el momento de su creación. Habrá que decir “que las mujeres ocupan

universalidad de los creyentes de la Iglesia histórica, jerárquica, patriarcal y hegemónica; y cuando frente a ello, con las bases de la cristiandad originaria reivindica la autoridad máxima del Concilio. No menos cerca cuando rescata el oficio sacerdotal fincado en el amor y el servicio, algo que la Teología Negra de la Liberación y la Teología Latinoamericana de la Liberación llevaron a hasta sus últimas consecuencias. Igualmente, cuando vemos que los sacerdotes se brincan las leyes civiles o llaman a su desobediencia; o que los curas pederastas no son juzgados aunque sí identificados, es cuando percibimos la vigencia de Marsilio en su teoría de la ley y un único poder legítimo (el Estado). O también cuando encontramos momentos en que de formas veladas e incluso desde los mismos partidos políticos, medios de comunicación y sistemas educativos, la Iglesia introduce la falaz doctrina para juzgar los asuntos civiles y científicos. Cuando la religión es usada como opio de los pueblos (Marx) o se impone con la violencia (velada o manifiestamente) entendemos que las creencias religiosas no deben ser fundamento para las relaciones políticas (sin que por ello tengan que negarse). La religión, ya decía Marsilio, obra por amor y fe no por violencia e imposición; lo cual se resume en esta sentencia bíblica que da forma a su pensamiento: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22,21).

Terminemos por donde iniciamos esta investigación. Los estudios sobre la Edad Media tienden a favorecer la narrativa hegemónica de la Iglesia. Así ha sido su recepción por lo menos en los países de tradición colonial como el nuestro. Esto explica

las posiciones más bajas de la jerarquía eclesiástica, no pueden participar en la toma de decisiones de la Iglesia ni celebrar ceremonias religiosas como la eucaristía” (Magraner:2020). Sobre lo mismo: Iglesia católica reitera su rechazo al aborto. “Durante una misa realizada este sábado en la Basílica de Luján, el mayor templo de Argentina, el obispo Óscar Ojea hizo un llamado a los senadores a que rechacen el proyecto de ley que busca legalizar la Interrupción Voluntaria del Embarazo (EFE, AFP: 2020). Y una más: Pederastía, política y aborto: por qué la poderosa Iglesia polaca está perdiendo fieles. “Polonia es un país profundamente católico, con el 87% de la población declarándose como tal [...] Los abusos sexuales, la unión con el partido en el poder, el PiS, y su rechazo al aborto y los derechos LGTBI están expulsando de su seno a las nuevas generaciones” (Merino, 2020).

en buena parte por qué a pesar de la Modernidad, de la ciencia y “emancipación” de la razón junto con el reconocimiento de la pluralidad religiosa, la Iglesia mantiene una presencia avasallante en todos los ámbitos de la sociedad. No negaremos que se deba estudiar la inmensa cultura que da forma a Occidente a través de la Iglesia, es parte de lo que somos y guarda una riqueza invaluable. Sin embargo, los estudios deberían tomar en cuenta esas voces y teorías críticas emanadas desde el seno de la Edad Media. ¿Por qué esta idea? Una perspectiva histórica, en cualquier periodo, que integre las dos caras de la moneda (las filosofías dominantes y sus críticas) da un sentido diferente y posibilita cuestionar con mayor hondura no sólo a la filosofía sino al propio devenir histórico. Debemos superar esas visiones que convierten a las posturas críticas en notas al pie de página y reivindicar con ello una narrativa diversa, desde diferentes contextos y saberes. Es decir, si un Estado se considera realmente laico debería promover en todos sus niveles educativos una cultura que integre las narrativas triunfantes pero al mismo tiempo su contraparte. A esto le podemos llamar fomentar un pensamiento crítico e integral.

El fomento de la laicidad debe tener en cuenta que no es suficiente la declaración jurídica. Es menester y urgente que se trabajen otros referentes que permitan ubicar los principios y valores propios del Estado laico y la laicidad. Que se integren los ámbitos de la filosofía, la ciencia, la teología, la medicina, el arte y la religión; o sea, el Estado debería promover la liberación del pensamiento contra todo los dogmas posibles. Tal vez sea esta exigencia la que nos lleve de nuevo hacia el siglo XIV para transparentar el dogma que sacraliza la autoridad y jerarquía eclesiástica en detrimento del ámbito público y plural. Y quizá podamos encontrar en la permanente crítica de Marsilio hacia la Iglesia católica la primera clave: el poder, la autoridad y la ley no son sagrados. Acaso sea esta tesis marsiliana un llamado para cuestionar a los

tribunales de la conciencia con los cuales establecemos las bases del orden político y social.

El proceso de secularización aún está en ciernes frente a los múltiples procesos de enajenación religiosa y económica que obstruyen el desarrollo del orden político mundial y de la vida humana. La filosofía política y la crítica enseñan que no hay punto final.

BIBLIOGRAFÍA

ALIGHIERI, Dante; (1941) *De la monarquía*, Buenos Aires, Lozada (Nota preliminar Francisco Romero, prólogo de Juan Llambías de Azevedo).

ALTINI, Carlo; (2005) *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata..

ARISTÓTELES, (2005) *Política*, Buenos Aires, Lozada (Introducción, traducción y notas de María Isabel Cruz y María Inés Crespo).

-----, (1988) *Constitución de los Atenienses*; Gredos, 70, Madrid.

-----, (1973) *Metafísica*, México, Porrúa. .

-----, (1985) *Ética Nicomaquea*, México, Porrúa (Versión de Antonio Gómez Robledo)

ALCALÁ, Diana; (2014) *Hermenéutica y teología apofática*, México, Unam.

AVERROES; (2004) *Sobre el intelecto*, Madrid, Trotta.

BARON, Hans; (1993) *En busca del humanismo cívico florentino*, México, F.C.E..

BARROW, R.H. (1950) *Los romanos*, México, F.C.E.

BAYONA, Bernardo / SOUZA, Antonio de; (2016), *Iglesia y Estado Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)*, España, Universidad de Zaragoza.

BAYONA, Bernardo, (2007) *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid, Biblioteca Nueva.

-----, (2007) “El periplo de la teoría política de Marsilio de Padua por la historiografía moderna” en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Núm. 137, Madrid, julio-septiembre, págs. 113-153

-----, (2007) “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada” en *Foro Interno*, No. 7, pp. 11-34

-----, (2006) “Las expresiones del poder en el vocabulario de Marsilio de Padua”, en *Res publica*, 16, pp. 7-36

-----, (2006) “La paz en la teoría política de Marsilio de Padua” en *Revista Contrastes*, Vol. 11, [En línea], consultado el 02 diciembre 2020. URL: <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1456>

- , (2004) “Precisiones sobre la interpretación nominalista de la *civitas* en Marsilio de Padua” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, pp. 287-298
- BELAVAL, Yvon; (1974) *La filosofía en el Renacimiento*, México, siglo XXI.
- BEUCHOT, Mauricio; (2000) *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM.
- BLUMENBERG, Hans; (2008) *La legitimación de la Edad Moderna*, España, Pre-Textos
- BOFF, Leonardo (1985) *Iglesia, carisma y poder*, Santander, Sal Terrae.
- BRÉHIER, Émilie; (1959) *La filosofía en la Edad Media*, México, UTHEA.
- CASTILLA, Francisco; (1992) *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, México, Anthropos
- CASTILLO, Carlos; (2003) “El defensor de la paz”, *Revista de Estudios Sociales*, Febrero, [En línea], consultado el 02 diciembre 2020. URL : <https://journals.openedition.org/revestudsoc/26760?lang=fr>
- COCCIA, Emanuele; (2008) *Filosofía de la imaginación*, Argentina, Adriana Hidalgo editora
- COLLINGWOOD, Robin G; (1952) *Idea de la historia*, México, F.C.E.
- COPLESTON, Frederick; (2004) *Historia de la filosofía*, España, Ariel, III.
- CONE, James; (1973) *Teología negra de la liberación*, Argentina, Cuadernos Latinoamericanos.
- DAHL, Robert; (1987) *Un prefacio a la teoría democrática*, México, Gernika.
- DAWSON, Christopher; (2001) *Historia de la cultura cristiana*, México, F.C.E.
- DE LAS CASAS, Bartolomé; (1975) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, F.C.E.
- DEL ARENAL, Jaime; (2016) *El Derecho en Occidente*, México, El Colegio de México.
- DURKHEIM, Émilie; (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, F.C.E.
- DUSSEL, Enrique; (2012) *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, Ediciones Paulinas.

- ; (2007) *Política de la liberación*. Madrid, Trotta.
- ; (2006) *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
- DUSO, Giuseppe (2005.) *El poder*, México, Siglo XXI..
- ESPINOZA, Julieta (ed.) (2008), *Rousseau, la mirada de las disciplinas*, México, UAEM-Juan Pablos.
- FERRARO, Joseph (et.al), (2000) *Religión y política*, México UAMI
- GARCÍA SAN MIGUEL, Luis; (2006) *Filosofía política. Las grandes obras*, Madrid, Dykinson
- GARCÍA MAYNEZ, Eduardo; (1987) *Teorías de la justicia en los diálogos de Platón II*, México, UNAM.
- GRAMSCI, Antonio; (1967) *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo.
- GRANADA, Miguel A, (1988) *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, España, AnthroS.
- GILSON, Étienne; (1985) *La filosofía en la Edad Media*, España, Gredos.
- GUARDINI, Romano; (1982) *El poder*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- HERTAULT, Amédée d'; CHARLES, François Louis (et. al) (1845) *Historia de los Papas*, Madrid, Biblioteca Religiosa, tomo XVII.
- HEGEL, G.W.F.(1955) *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, México, F.C.E.
- HILB, Claudia, (2005) *Leo Strauss: el arte de leer*, México, F.C.E.
- HILLAIRE, Agustín; (1913) *La religión demostrada*, Argentina, Editorial Difusión.
- HUME, David; (1992) *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos.
- JACQUES, Paul; (2003) *Historia intelectual de occidente medieval*, Madrid, Cátedra.
- JAEGER, Werner; (1946) *Aristóteles*, México, F.C.E.
- KANTOROWICZ, Ernst; (1957) *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza.
- KELLER, Werner; (1956) *La Biblia tenía razón*, Barcelona, Omega.
- KELSEN, Hans; (2010) *La idea del derecho natural y otros ensayos*, México, Ediciones Coyoacán

- ; (2007) *La teoría del Estado de Dante Alighieri*, Viena, KRK, Ediciones.
- KRISTELLER, Paul; (1982) *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, F.C.E.
- LE BAS, Philippe; (1841) *Historia de Alemania*, Barcelona, Imprenta del liberal barcelonés, tomo II.
- LORDA, Juan Luis; (2009) *Antropología Teológica*, España, EUNSA
- MAGNAVACCA, Silvia; (2005) *Léxico técnico de filosofía Medieval*, Bueno Aires, Miño y Dávila.
- MANZANO Jesús; (2005) “Marsilio de Padua: algunas consideraciones sobre el Defensor Pacis a la luz de la discusión sobre la interpretación de las teorías políticas”, México, Fes-Acatlán (Tesis)
- MARRAMAIO, Giacomo; (1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. España, Paidós.
- MARITAIN, Jacques; (1966), *Humanismo integral*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.
- MARTÍNEZ, Andrés; (2003) “Averroes, Tafsir del De Anima: Sobre el Intelecto”, en ÉNDOXA: Series Filosóficas, n. 17.pp. 9-61. UNED. Madrid
- MARTÍNEZ, Luis; (1989), *El Defensor de la paz*, Madrid, Tecnos. (Estudio preliminar, traducción y notas)
- MERINO, José Antonio; (2001) *Historia de la filosofía medieval*, Autores Cristianos, Madrid.
- MONDOLFO, Rodolfo;(1953) *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Lozada.
- MONROY, Juan (2016) *La Iglesia Católica en El Salvador y Guatemala*, México, Juan Pablos.
- MÜLLER-ARMACK, Alfred; (1968) *El siglo sin Dios*, México, F.C.E.
- NIETO, Jesús Ma; (2010) *Cristianismo y profecías de Apolo*, Madrid, Trotta.
- NUEVO TESTAMENTO (Versión Castellana del P. Serafín de Ausejo, OFMCap, revisada y actualizada por Marciano Villanueva), Barcelona, Herder.
- OCKHAM, Guillermo; (1985) *Principios de Teología*, Madrid, Sarpe.

- OLLERO TASSARA, Andrés; (2010) *Laicidad y laicismo*, México, UNAM.
- PADUA, Marsilio de; (1989) *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos. (Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez).
- ; (2004) *El defensor menor*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ; (2004) *La transferencia del Imperio* Madrid, Biblioteca Nueva.
- PALENZUELA, Antonio; (1976); *Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la política*, Barcelona, La Gaya Ciencia.
- PASTOR, Marialba (coord.); (2009) *Historiografía medieval*, México, FFyL-UNAM
- PENA-RUIZ, Henri; (2002), *La laicidad*, México, Siglo XXI.
- PLATÓN, (2007) *La República*, México, UNAM. (Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, versión bilingüe).
- PIÑÓN, Francisco;(2006) *Filosofía y poder*, México, Gramsci Ediciones.
- POULAT, Èmile; (2012), *Nuestra laicidad pública*, México, F.C.E.
- REALE, Giovanni / ANTÍSERI, Dario; (2008) *Historia de la filosofía*, Colombia, San Pablo.
- ROBLES, Oswaldo; (1946) “El movimiento filosófico neoescolástico en México” en *Filosofía y Letras*, Revista de la FFyL-UNAM, No. 23, julio-septiembre, pp. 103-129
- ROCHE Pedro / BAYONA, Bernardo; (2004) *Marsilio de Padua. Sobre el poder del Imperio y del Papa*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ROSS, W.D; (1957) *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- SABINE, George; (1987), *Historia de la teoría política*; México, F.C.E.
- SAGRADA BIBLIA (Versión castellana del Ilmo. Señor Felix Torres Amat. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Manuel Errazuriz, C.E.L.A.M, Nueva York, The Grolier Society INC, 1958).
- SALAZAR, Luis (2004) *Para pensar la política*; México, UAM-I.

- SAN AGUSTÍN; (1966), *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa. (Introducción Francisco Montes de Oca)
- SÁNCHEZ-PARGA, José; (2005) *Poder y política en Maquiavelo*, Argentina, Homo Sapiens Ediciones.
- SAVONAROLA, Girolamo, (2000) *Tratado sobre la República de Florencia*, Madrid, Ed. La Catarata (Estudio preliminar Francisco Fernández Buey)
- SYROS, Vaileios. (2012) “Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought”, University of Toronto Press. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/wisc/detail.action?docID=4672505>.
- SKINNER, Quentin; (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, F.C.E.
- ; (2009); “Motivos, intenciones e interpretación”, en INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, N° 1, enero-junio, pp. 77-92
- SOBRINO, Miguel; (2007); “Representación, consenso, unidad: principios de la vida política” en D’Amico, Claudia; Velázquez, Jorge, *Metafísica de la Unidad: fragmentos sobre filosofía de Nicolás de Cusa*; México, Torres asociados, pp. 129-153.
- STRAUSS, Leo / CROPSEY, Joseph; (2004) *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E.
- SYMONDS, John; (1992) *El Renacimiento en Italia*; México, F.C.E.
- TOMÁS DE AQUINO; (1975) *Tratado de la ley*, México, Porrúa
- ; (1985) *La monarquía*, Madrid, Tecnos.
- TOUCHARD, Jean; (1988) *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988.
- URVOY, Dominique; (1998) *Averroes*, Madrid, Alianza.
- VARGAS, Gabriel; (2005) *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*, México, Universidad de Nuevo León.
- VALERO, José; (2012) “La transformación de los paradigmas políticos y de la filosofía política antigua a la moderna, tres modelos clásicos del pensamiento filosófico-político: Aristóteles, Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo”, México, UNAM-FFyL (Tesis).
- VARILLON, François; (1967) *Elementos de doctrina cristiana*, Barcelona, Nova Terra.

VITORIA, Francisco de; (2000) *Relecciones*, México, Porrúa.

VELASCO, Ambrosio; (2009) *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, México, UNAM

VELÁZQUEZ, Jorge; (2013) *Girolamo Savonarola*, México, Lirio.

-----; (2002) “Fe, razón y política: la secularización de la fe”. En Issa, Jorge (coord.); *Fe y razón hoy*, UAM-I /Plaza y Valdés.

-----; (1998) *¿Qué es el Renacimiento?*, México, UAM-I,

VILLORO, Luis; (1994) *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*; México, F.C.E. /El Colegio Nacional.

ZARKA, Yves; (2008) “Para una crítica de toda teología política” en ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º 39, julio-diciembre, pp. 27-47.

ZUZUETA, Jesús; (1963) “El pensamiento jurídico-político de Marsilio de Padua, y el nacimiento y la evolución del Estado moderno y contemporáneo.” México, UNAM-Facultad de Derecho (Tesis)

DICCIONARIOS

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, F.C.E. 2004

CASSIN, Barbara (2018) *Diccionario de los intraducibles*, México, Siglo XXI (2 tomos)

FERRATER, José; (2004) *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel.

LACOUTURE, Simone(1973) , *Pequeña enciclopedia política*, México, Grijalbo, Tomo II.

RAIMUNDO de Miguel;(2003) *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid, Visor LIBROS.

SEGURA MUNGUÍA, Santiago; (2003) *Nuevo diccionario etimológico Latín-español*, Bilbao, Univ. de Deusto.