

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

MARSILIO DE PADUA. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL
DEFENSOR PACIS A LA LUZ DE LA DISCUSION SOBRE LA
INTERPRETACION DE LAS TEORÍAS POLÍTICAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA EN
CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA PRESENTA

JESUS MANZANO CAUDILLO

ASESOR: LIC. FRANCISCO CASANOVA ALVAREZ

JULIO DEL 2005
ESTADO DE MÉXICO



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.

Gracias...

A Jesica, porque sólo tu sabes del largo y sinuoso camino que hay detrás de todo esto, por tu insistencia sobre todo cuando mi único deseo era desertar, y por lo que se vislumbra en adelante, gracias.

A mi madre, Olivia, por el aliento de vida, apoyo, cariño y solidaridad.

A mi padre, Higinio, por su presencia.

A mi tía, Nohemí, por hacerme comprender que mi visión del mundo no es la única.

A mi abuela †, por su legado.

A mis tíos, tías y primos, esa parte de la familia siempre presente aun cuando este lejana, Víctor, Yolanda, Rubén, Berta, Ivonne, Víctor M., Paola y Roberto.

A mis hermanos Higinio, Daniel, Angélica y Sarahi por compartir la vida.

A los amigos, quienes con su pregunta constante e incómoda “¿y la tesis?” fueron parte del acicate para ver terminado este tramo del recorrido, sin dejar fuera su apoyo, solidaridad y las interminables horas de charlas, Manuel, Iliana, Manuel el hombre del alba, Liz, Gude, los becarios, Oscar, Cris, Eugenia, Edmundo, Chendo y Tania.

A Ulises, Boris, Valeria, Desiree y Emiliano, deseando que hereden un mundo mejor.

Al lic. Francisco Casanova, por encabezar el último tramo del camino.

A Miguel Santillán, por su ayuda.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 2 |
| CAPÍTULO 1 | 8 |
| LA CIENCIA POLÍTICA VERSUS LA TEORÍA POLÍTICA: EL DEBATE | 8 |
| 1.1 El reto del empirismo conductista para con la historia de las ideas políticas | 8 |
| 1.2 La teoría política ha dejado de cumplir con su papel, por lo tanto está muerta | 11 |
| 1.3 La teoría política continúa cumpliendo con su papel, por lo tanto no ha muerto | 16 |
| 1.4 La metodología o del cómo acercarse a la historia de las ideas políticas | 19 |
| 1.5 Los textualistas: la obra lo dice todo | 21 |
| 1.6 El contexto: la obra no habla por si sola | 26 |
| 1.7 MacIntyre y las tradiciones racionales de investigación | 32 |
| 1.8 Norberto Bobbio y la conjunción de la historia, la filosofía y la ideología | 34 |
| 1.9 Si no es historia, ni filosofía, ni ideología y mucho menos hermenéutica, entonces ¿qué es? | 35 |
| CAPÍTULO 2 | 40 |
| EL CONTEXTO HISTÓRICO: LAS CIUDADES-REPÚBLICA, EL IMPERIO Y EL PAPADO | 40 |
| 2.1 Las ciudades-república | 40 |
| 2.2 El imperio y las ciudades-república: un intento fallido | 43 |
| 2.3 El Papado y las ciudades-república: otro intento fallido | 47 |
| 2.4 Los déspotas | 49 |
| 2.5 El estudio de la retórica: Ars dictandi y ars arengandi | 52 |
| 2.8 La filosofía escolástica | 56 |
| CAPÍTULO 3 | 65 |
| MARSILIO DE PADUA Y EL DEFENSOR PACIS | 65 |
| 3.1 Vida y obra de Marsilio de Padua | 65 |
| 3.2 La estructura del Defensor Pacis | 67 |
| 3.3 Discurso I. Las causas generales de la paz y el conflicto civil expuestas por la estructura normal del estado establecido por la razón | 71 |
| 3.4 Discurso II. La causa singular del conflicto: la demanda del Papado a la plenitud de poder | 74 |
| 3.5 Las razones de Marsilio | 79 |
| 3.6 Marsilio y la Reforma | 94 |
| CONCLUSIONES | 100 |
| BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA | 104 |

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es hacer una interpretación del texto *Defensor Pacis* (El defensor de la paz) de Marsilio de Padua. La importancia de este texto está dada en primera instancia porque es el primer texto de la Edad Media que pone en entredicho el poder pleno de la iglesia, siendo acusada además de ser una de las causas por las cuales no exista la paz al interior del Estado, Marsilio es también el primero en subordinar el poder de la iglesia al poder del Estado.

Sin embargo, debemos reconocer que estas son ideas expresadas de manera muy general, tal vez enunciadas sin el carácter incisivo con que debería realizarse por parte de los estudiosos de la filosofía política. La inquietud que también mueve al presente trabajo es la de llevar a cabo una breve revisión de lo que han sido las propuestas de análisis interpretativo de los textos políticos, esto con el propósito de dejar establecidos los criterios con los cuales intentaré analizar la obra de Marsilio de Padua. En segundo lugar haremos la recuperación de la tradición de pensamiento dentro de la cual Marsilio desarrolla su propuesta de teoría política.

De esta manera comenzaremos diciendo que hay actualmente en la ciencia política, una discusión incesante con respecto a cuál es la manera más adecuada para abordar el estudio de las teorías políticas.

De un lado se encuentra el punto de vista del empirismo conductista que propone como tarea para la teoría política el describir y explicar, y, si es posible, predecir los fenómenos políticos en términos solamente empíricos, procurando evitar todo juicio evaluativo.

Por el otro lado se encuentra un grupo de investigadores que en principio rechazan la propuesta central de esta forma positivista de hacer teoría política, en donde la teoría juega un papel solamente de carácter descriptivo. Proponen que si se desea que exista un desarrollo significativo en el ámbito teórico y práctico de la teoría política, ésta debe adquirir un matiz normativo, que sea capaz de elaborar, proponer y someter a un juicio crítico constante el modelo ideal del orden político. De manera que éste incida hacia un avance sustantivo de la teoría, y, a la vez, sea pertinaz para criticar o rechazar a aquellos regímenes considerados como antagonicos con respecto al modelo ideal propuesto por la teoría política.

Sin embargo dentro de este mismo grupo hay diferencias de grado con respecto a los logros obtenidos en la interpretación de lo que debe ser el estudio de las teorías políticas. Podemos decir en primera instancia, con respecto a los autores del pasado, que los únicos elementos de estudio con que contamos para el rescate de dichas teorías son los textos escritos. Es al momento de interpretar estos textos cuando surgen las diferencias que dividen a este segundo grupo de filósofos de la política.

En una primera perspectiva están aquellos que consideran que las teorías políticas del pasado se deben considerar como los intentos de respuestas verdaderas, por parte de los autores, a los problemas centrales que han existido a lo largo de toda la historia de la filosofía política. La importancia de estudiar estas respuestas consiste en evaluarlas desde un punto de vista moral y epistemológico, de acuerdo con criterios filosóficos universales. Considera además que, el conocimiento de los problemas fundamentales, así como los criterios para evaluar las respuestas que se han dado durante la historia del pensamiento político, deriva

de la filosofía política clásica. A estas consideraciones con respecto al estudio de las teorías políticas suele conocerseles como la perspectiva filosófica.¹

El segundo punto de vista denominado la perspectiva histórica concibe a las teorías políticas como discursos prácticos que se desarrollan en debates ideológicos específicos de su tiempo histórico. En esta perspectiva la función de la historia de las ideas es la de recuperar el mensaje original del autor. Para realizar lo anterior, el historiador debe renunciar a cualquier preconcepción filosófica acerca de los elementos fundamentales y debe también renunciar a criterios evaluativos para juzgar las teorías políticas.

Como se ve, en la primera perspectiva, la labor del investigador está en hacer filosofía, ya que no se preocupa tanto por saber qué tan verdadera es o no la recuperación e interpretación histórica del texto estudiado, sino por averiguar a qué problemas fundamentales de la filosofía política está tratando de dar respuesta y de qué manera plantea su solución el autor estudiado. Mientras que en la perspectiva histórica, el intérprete está haciendo historia al tratar de descubrir cuál es el significado original del texto estudiado, es decir, desea saber a qué tipo de problemas estaba tratando de dar solución y de qué manera resolverlos, pero dentro de su contexto histórico específico.

Visto de esta manera podemos decir que, la corriente de pensamiento filosófico, con respecto a las teorías políticas, está en condiciones de enriquecer de manera significativa aspectos teóricos en la ciencia política, perdiéndose con esto el

¹ Esta denominación la tomamos de A. Velasco, *Teoría política: Filosofía e historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995b, p.p. 13-25. Hay otros trabajos que la denominan anacrónica en oposición a la perspectiva histórica de Q. Skinner, llamada también anticuaría. F. Vallespín en su *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1990a, p.p. 19-52, la llama teoría política épica.

estudio histórico concreto del autor en cuestión; mientras que el punto de vista histórico está más cerca de resolver cuestiones prácticas que de carácter teórico.²

En la búsqueda de una solución que retome tanto el aspecto diacrónico como sincrónico, Alasdair MacIntyre propone el análisis de las teorías políticas pero evaluadas desde un criterio histórico de validez. Es decir, la validez de una teoría no sería establecida por parámetros de una aparente racionalidad universal, sino que se encontraría en la capacidad para solucionar problemas que teorías del pasado no pudieron resolver. Considerando que para MacIntyre el desarrollo de las teorías políticas se efectúa dentro de tradiciones dinámicas de investigación,³ es entonces, en la reconstrucción de las teorías políticas, no sólo de manera sincrónica sino ubicando también su desarrollo en el transcurso del tiempo, como se logra establecer la racionalidad de la teoría. Cabe señalar que la reconstrucción de dichas teorías implica a su vez recuperar el desarrollo de la tradición a la que pertenece.

Es, llegados a este punto que consideramos importante no perder de vista el aporte de la hermenéutica. Ésta critica el hecho de que tanto la perspectiva histórica como la filosófica traten de rescatar el significado del autor, no importa si es desde un parámetro de validez universal o particular. Parece que ellos, los autores de las teorías de interpretación vistas hasta este momento, olvidan el hecho de que si los autores del pasado trataron de responder, ya sea a problemas de carácter universal o particular, era porque estos estaban inmersos en una coyuntura histórica propia, lo que les hacía percibir los hechos de una forma determinada. De igual manera el intérprete deviene de un desarrollo histórico específico por lo que la propuesta

² Cfr. A. Velasco, "Historia y filosofía en la interpretación de las teorías políticas", *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, 1993, núm. 75, 3-29 y *op. cit.* 1995b.

³ Cfr. A. Velasco, *op. cit.* 1993.

hermenéutica propone una tesis simétrica, es decir, si el punto de vista del autor es resultado de un contexto histórico determinado, el del intérprete también lo es, por lo que no habrá entonces una sola y única interpretación de los textos políticos.

Por último dejaremos planteada también la alternativa metodológica ofrecida por Norberto Bobbio que, a nuestra consideración, conjuga muy bien ambas propuestas, la filosófica y la histórica. Para él la aproximación a los textos del pasado implica hacerlo desde la filosofía y la historia además de la ideología.

Debido a lo anterior consideramos pertinente preguntar ¿Qué significa en la práctica realizar una lectura de la obra de Marsilio desde cualquiera de estas perspectivas? ¿Son en realidad autoexcluyentes la perspectiva filosófica y la perspectiva histórica?, es decir, ¿la pretensión de progresar en lo sustantivo, que nos permitiría avanzar en el ámbito de lo teórico, va en detrimento de avanzar a nivel de lo ideológico? ¿Es posible llevar a cabo una lectura que entrelace ambos puntos de vista? La intención del presente trabajo será hacer un ejercicio en donde estas dos posturas, aparentemente antagónicas, puedan entretorse, a través de la lectura del texto *Defensor Pacis*.

En el segundo capítulo reconstruimos históricamente la Italia del siglo XII, especialmente el momento en que se hallaba organizada bajo las ciudades-república, lo que les permitió el ejercicio de sus gobiernos de manera independiente al resto de las demás ciudades bajo el dominio imperial. Este carácter de independiente alentará los esfuerzos del imperio por traer de nuevo al redil a dichas ciudades. Similarmente, este intento de mantenerlas dominadas será llevado a cabo posteriormente por el Papado. Un tercer momento histórico detallado será la aparición de los déspotas. Figura que tuvo a bien surgir en

respuesta a las interminables luchas libradas por las ciudades para no fenecer bajo el dominio de alguna autoridad civil o eclesiástica.

El siguiente apartado de este mismo capítulo girará en torno a las dos tradiciones de pensamiento medievales. La primera es el estudio de la retórica y la segunda es la filosofía escolástica. Ambas tradiciones cumplirán con el papel de sustento teórico para defenderse de las pretensiones de dominio imperial, así como del Papa. Esto es con el propósito de ir desarrollando históricamente, como dice MacIntyre,⁴ la validez de la teoría e ir reconstruyendo la tradición de pensamiento a la que pertenece, dentro de la cual quedaría inscrita la teoría política del estado de Marsilio de Padua.

En el tercer capítulo se hará primero una breve reseña histórica de la vida y obra de Marsilio de Padua, para contextualizar posteriormente el libro *Defensor Pacis*. Veremos que el libro está configurado en tres discursos, el primero de los cuales habla de la estructura y su funcionamiento del cualquier estado como tal, mientras que el segundo examina de manera singular dicha conformación y su funcionamiento, dentro de los estados cristianos, lo cual proviene de la demanda papal a la hegemonía universal. Podríamos decir entonces que el primer discurso está relacionado con el segundo, en un orden que va de lo normal a lo anormal. Terminaremos con una valoración de las ideas de Marsilio que influyeron en las propuestas renovadoras de la Reforma, de manera muy puntual en aquellas coincidentes con Martín Lutero.

⁴ Cfr. A. Velasco, *op.cit.* 1993 y 1995b.

CAPÍTULO 1

LA CIENCIA POLÍTICA VERSUS LA TEORÍA POLÍTICA: EL DEBATE

En este primer capítulo estableceremos las directrices que giran en torno a la interpretación de las teorías políticas. El debate se centra principalmente en cómo llevar a cabo ésta interpretación. ¿Desde la historia?, ¿desde la filosofía?, ¿y dónde queda la ideología? Hablaremos de las consecuencias que implican situarse desde cada una de estas visiones y de los esfuerzos por tender hacia una síntesis, así como de las propuestas que consideran este debate como un falso dilema. Nos queda muy claro que no seremos nosotros quienes digamos la última palabra sobre lo referido, lo que sí pretendemos es contribuir con el conjunto de posturas que consideran la posibilidad, nada irreal, de encontrar puntos intermedios entre las diferentes propuestas de interpretación.

1.1 El reto del empirismo conductista para con la historia de las ideas políticas

De manera similar al fantasma del comunismo que recorrió Europa durante el siglo XIX, un fantasma recorrió el ámbito académico de la ciencia política durante la década de los cincuenta del siglo pasado: la muerte de la teoría política. En la época de la posguerra, la ciencia política adquiere tal grado de desarrollo que opaca casi hasta hacer desaparecer a la teoría política. En esta etapa la ciencia política trabajaba con un sesgo marcadamente dominado por el empirismo conductista (behaviorismo). Para los politólogos de entonces, su disciplina era de

una naturaleza empírica, y por lo tanto, la función de la teoría consistía en la descripción de los fenómenos políticos basados en evidencias prácticas. De tal manera, se pretendía dejar a un lado el estudio de la historia de las ideas políticas¹ y con ello también el carácter valorativo o normativo que éste pudiera imprimir a la ciencia política. De hecho, el papel de la teoría política se redujo al de ser una simple narración de las ideas y a relacionarlas con su tiempo histórico particular.

Al comienzo de la década de los cincuenta, los científicos políticos que dominaban esta corriente buscaron la autonomía de su disciplina para definirla como una ciencia empírica, además de liberarla de cualquier identificación con la historia de las ideas políticas. Dicho tinte empirista buscó excluir del ámbito de la ciencia política el estudio de las teorías políticas clásicas, y por ende, la revisión de los textos del pasado². El prescindir de las teorías tradicionales, normalmente delegadas a historiadores o filósofos, se fundamentaba en que éstas debían ya fuera describir o explicar y, de ser posible, predecir los acontecimientos políticos en términos estrictamente empíricos. Para los políticos científicos de la época, la teoría política clásica era de una naturaleza supraempírica, es decir, buscaba situar la reflexión sobre lo político más allá de los hechos, por lo que no existía una

¹ En cuanto a los términos de “ideas políticas”, “doctrinas políticas” y “teorías políticas”, nos apegamos al criterio de C. Cansino, “Teoría política: historia y filosofía”, *Metapolítica*, 1997, núm. 1, p.p. 9-38, de utilizarlas como sinónimos, salvo cuando indiquemos lo contrario. Reconociendo además que no ignoramos los matices que implican estos conceptos, lo que pretendemos es evitar confusiones.

² Cfr. D. Easton, “Introducción: estrategias alternativas en la investigación teórica”, en *Enfoques sobre teoría política*, Argentina, Amorrortu, 1997, pp. 17-34.

garantía de acumulación del conocimiento y aunado a ello, tampoco aceptaban de buen grado el carácter normativo de la teoría.³

Así, la institucionalización de la ciencia política en los Estados Unidos dio pie a la creación a principios de siglo, de la *American Political Science Association* (APSA, por sus siglas en inglés) que publicaba su propia revista: la *American Political Science Review* (APSR). Como parte de su programa original se estableció que las explicaciones tuvieran su base en leyes de tipo general, se apelaba tanto a la objetividad como a la neutralidad valorativa, se pretendía la puesta en práctica de técnicas cuantitativas y estadísticas para que finalmente el resultado fuera la sistematicidad y acumulación teórica.⁴

Especialmente bajo la impronta positivista se generalizó el contraste entre los enunciados empíricos –verdaderos o falsos con base en la experiencia-, donde además, se mostraría un interés por las frases con significado entendiendo por éste la conexión existente, con la verificación, considerada como percepción sensible. Enunciados formales –verdaderos o falsos según el significado de los términos que lo componen- y, enunciados valorativos, que no son ni verdaderos ni falsos pero que tampoco proceden de los enunciados empíricos ni formales. De esta manera es que la teoría política se ocuparía de valoraciones, es decir, determinar qué es lo mejor con respecto a la política.⁵ Tal contraste tuvo como

³ Cfr. J. Gunnell, "Political Theory: The Evolution of a Sub-field", en Ada Finifter (ed.), *Political Science, The State of the Discipline*, Washington, American Political Science Association, 1983, p.p. 3-45 y A. Velasco, *op. cit.* 1995b.

⁴ Cfr. C. Cansino, "La ciencia política hoy: nuevos desarrollos, problemas teóricos y desafíos", *Estudios Políticos*, 1995, núm. 9, p.p. 69-85.

⁵ Sheldon Wolin, "Paradigms and Political Theories", en K. Preston y B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p.p. 125-152, distingue solamente dos clases de teorías; la 'teoría normativa', que abarca preocupaciones tradicionales concernientes a valores e ideales políticos así como la historia de la teoría política, y la 'teoría

secuela que, si pretendemos validar a las teorías desde su verificabilidad empírica tendríamos que dejar fuera aquella clase de teorías propias de disciplinas tales como la ciencia política, en su caso más específico de la teoría política.⁶ Esto como resultado de la intención de prescribir más que describir, de comprender más que explicar. Curiosamente, es la misma ciencia política, la cual propone la separación de los diversos tipos de enunciados de conocimiento, reservando para las ideas políticas los enunciados valorativos.⁷

1.2 La teoría política ha dejado de cumplir con su papel, por lo tanto está muerta

Varios fueron los estudiosos a quienes podemos considerar como los enterradores de la teoría política. El primero que pone fecha de defunción y a quien muchos citan como punto de partida para reflexionar sobre este acontecimiento es David Easton quien en su artículo⁸ deplora el estado de empobrecimiento en que se hallaba la teoría política. Partiendo de la presunción de que la ciencia política es de naturaleza práctica, y la historia de las ideas políticas de naturaleza teórica, Easton se cuestionaba por qué hoy en día la teoría política ha dejado de cumplir con su papel, entendiendo por éste la creación de conceptos, juicios y categorías

empírica', que se concentra en el empleo de procedimientos científicos para la obtención de conocimientos crecientes de firmes generalizaciones.

⁶ Para D. Miller, *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza, 1989, p.p. 639-640, una defensa de la teoría política debe comenzar por rechazar esta perspectiva positivista, además de mostrar cómo la explicación en las ciencias humanas combina elementos empíricos y normativos y cómo el análisis formal de los conceptos políticos se inspira en tales explicaciones.

⁷ Cfr. D. Miller, *op. cit.*; D. Raphael, *Problemas de filosofía política*, Madrid, Alianza, 1983, p.p. 11-36 y B. Williams, "Introducción", en I. Berlin, *Conceptos y categorías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p.p. 15-26.

⁸ Cfr. D. Easton, "The Decline of Modern Political Theory", *Journal of Politics*, 1951, vol. 13, p.p. 35-58.

de carácter normativo. En palabras del autor, el cometido de la teoría política consistiría en originar un “marco de referencia valorativo”⁹ que permita comprometerse a la generación de categorías analíticas y emisión de juicios de valor que vaya en contra de la aprobación acrítica de los valores de la época. Además, Easton considera que la teoría política estaba dedicada a “vivir parasitariamente”¹⁰ del repaso histórico de las distintas corrientes del pensamiento político, por lo que continuamente se pregunta ¿por qué deberíamos mirar al pasado?, ¿para hacer simples narraciones, descripciones de lo sucedido? Si era en épocas de agitación y crisis cuando florecía la teoría política, cuando se ponía de manifiesto la sabiduría y capacidad de reflexión de los grandes pensadores del pasado, con los signos de la época, de escuetas historias de lo acontecido, no vislumbraba cómo se podría producir algo.

En 1953 Alfred Cobban continuaba arrojando tierra a la tumba con un artículo cuyo título no difiere mucho del de Easton. En él se declara que la teoría política no es una “ciencia que progresa”,¹¹ además, que no es la primera vez que entra en una etapa de empobrecimiento. Si bien, sería ilógico esperar que constantemente se originen nuevas ideas, o se pongan al día las ya conocidas, hace mucho tiempo que no han surgido conceptos originales. Para remediar esta situación, Cobban propone que se rescate el sentido práctico que tenía la teoría política en el pasado; esto es, influir en el comportamiento político de su momento, donde los teóricos políticos como hombres de partido no temían combinar su

⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*, p. 36.

¹¹ A. Cobban, “The Decline of Political Theory”, *Political Science Quarterly*, 1953, núm. 68, p. 321.

quehacer cotidiano con el teórico. Para este autor la gran diferencia existente en la discusión política de ese momento es que por regla general se ha dejado de reflexionar sobre los principios generales que giran en torno a la índole de lo político, del orden político justo y de cómo sería posible fundarlo. El motivo de esto es que la teoría política se ha convertido en mera disciplina académica escrita con una “jerga esotérica”.¹² Es así como se ha desvinculado de los hechos políticos, e inclusive puede que todavía se estudie a los grandes pensadores políticos del pasado, pero en nombre de la academia se abstienen de realizar la clase de cosas que solían hacer los del pasado.

En febrero de 1955 se llevó a cabo un encuentro sobre “Teoría política y el estudio de lo político” en la Universidad de Northwestern de los Estados Unidos. Entre los participantes estuvieron el mismo David Easton, y Sheldon Wolin. Las inquietudes que se expresaron en dicho encuentro pueden formularse de tres maneras. La primera, inquiría acerca de la naturaleza tanto de la filosofía política como de la ciencia política, y si éstas eran realmente distinguibles. El asunto básico consistió en determinar la relevancia de una, para el estudio de la otra, en caso de llegar a la determinación de que la ciencia política y la filosofía política eran en realidad la misma cosa, sería disuelto el problema sin discusión. Sin embargo, se profesaba la necesidad de distinguir las aproximaciones “filosóficas” o “científicas” al estudio de la política. Ya desde este encuentro se vislumbraba la dicotomía de las formas de acercamiento al tema entre los llamados “behavioristas”, y los “anti-behavioristas”, reconociendo lo vago y ambiguo del término. Igualmente se reconoció que toda clase de reflexión política implica la

¹² *Ibidem.* p. 331.

construcción de una “teoría” ya fuera implícita o explícitamente. En un principio pareció que la distinción entre la historia de las ideas políticas y la ciencia política tenía que ver con las periodizaciones temporales; es decir, la historia de las ideas políticas comprende las “grandes especulaciones políticas del pasado”, y la ciencia política está enfocada al “comportamiento político actual”. Aunado a esto, también se propusieron otros principios sobre los cuales se hallan las diferencias entre la una y la otra, dichos supuestos tienen que ver con el tema de estudio, su alcance y el criterio de validez. Finalmente, una distinción importante es el reconocer que la teoría política trabaja con hechos e igualmente lo hace con valores.

La segunda formulación indagaba sobre la importancia del estudio de las ideas políticas del pasado, ¿por qué habría de insistirse en que éstas son parte del instrumental teórico de los politólogos? Entre los argumentos que destacan la necesidad de la teoría política está el que ésta es capaz de marcar mayores “sutilezas” y “profundizar” la imaginación, y por lo tanto es preferible un politólogo o investigador con recursos conceptuales que le brindan una mayor capacidad de análisis, que aquél preparado únicamente en técnicas de recolección de datos. Porque siempre vendrá bien alguien que critique los métodos ortodoxos que pretenden implantar los behavioristas. Por el argumento de la misma “naturaleza de lo social” distinta de las “ciencias naturales”, donde su estudio debe ser “histórico” y “dinámico”. Además de los documentos del pasado, que son sólo una de las fuentes sobre las que construimos el conocimiento político de entonces, el comportamiento político del pasado ofrece información sobre dicha conducta en cuanto tal, por lo que la historia del pensamiento político es una de sus fuentes. La

historia de las ideas políticas tiene mucho que aportar en el campo de la ideología política. Finalmente, además de ser valiosa como fuente de datos, lo es como fuente de ideas para analizar la información.

Finalmente la tercera preocupación fue ¿cuál debería ser el papel a desempeñar por parte de los teóricos políticos en el presente? Teniendo en mente que no es el de maestros de historia de las doctrinas políticas, sino el de personas que aún se dedican a la teoría política, las sugerencias fueron desde emprender la tarea de la reflexión ética y moral, el uso de la “sabiduría” política para comentar la política contemporánea, proveer de un constante flujo de “conceptos e ideas teóricos” para los avocados al trabajo empírico, hasta las funciones “metateóricas” y de “construcción de sistemas”.¹³

El último, pero no el menos importante, de los “enterradores” de la teoría política es Peter Laslett, quien en la introducción de su libro *Philosophy, Politics and Society*, (editado por él mismo y que también se convertiría un texto de referencia obligada) se lamentaba que la tradición de trescientos años, donde hubo filósofos que se preocuparon sensiblemente de las cuestiones políticas y sociales con el mayor nivel de abstracción posible, hubiese cesado. Es decir, para él, dicha tradición se había suspendido y, hasta ese momento, por ello consideraba que “la filosofía política está muerta”, a menos que considerasen que estaba a punto de renacer.¹⁴ Si bien esa frase lapidaria resultaba muy provocativa, no parecía estar nada alejada de la realidad. Bastaría con revisar la lista de los

¹³ Las principales preocupaciones y líneas de investigación de este encuentro se hallan en H. Eckstein, “Political Theory and the Study of Politics: A Report of a Conference”, *American Political Science Review*, 1956, vol. 50, núm. 2, p.p. 475-487.

¹⁴ Cfr. P. Laslett, W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Nueva York, MacMillan, 1956, p.p. vii.

filósofos políticos contemporáneos para ver que ninguno de ellos reunía la profundidad y amplitud de pensamiento de un Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Hegel, por ejemplo.

1.3 La teoría política continúa cumpliendo con su papel, por lo tanto no ha muerto

Por otro lado, y al parecer es algo que sucede cuando alguien muestra la osadía de emitir un juicio de gran magnitud, saltaron a la palestra los defensores de la teoría política, y no sólo rechazando la sentencia casi de muerte, sino afirmando que se encontraba fuerte y vigorosa. Éstos aseveraron que la historia de la teoría política no debía ser vista como un signo de debilitamiento de la teoría, sino que debía servir de guía al ver de qué manera los autores del pasado reflexionaron sobre los problemas de su época y el planteamiento de sus respuestas.

Siguiendo los acontecimientos más de cerca, observamos que la afirmación de estos autores no fue tan afortunada. Podemos considerar las décadas de los 1950 y 1960 posteriores a la Segunda Guerra Mundial como las más fructíferas del siglo. Las figuras de ese período también son reconocidas como las más lúcidas y críticas de la época, sus ideas aún continúan siendo comentadas y valoradas hasta hoy. Todos ellos apostaban a que la teoría política era general en su naturaleza, universal en su alcance, crítica en su orientación y que se proponía dar cuenta racionalmente de la vida política, fundándola en las “capacidades y

necesidades humanas básicas” –como propuso Isaiah Berlin,¹⁵ en la “naturaleza humana” –en palabras de Strauss y Marcuse-, en la “condición humana” –para Arendt- o en la “totalidad de la experiencia humana” –como estableció Oakeshott.¹⁶ Su forma de trabajar tal vez sea la clave para entender por qué se pensó que la teoría política agonizaba. Ya no fueron los grandes libros argumentativos y analíticos en su estructura, ni normativos en su actitud. Casi todos optaron por escribir ensayos publicados en revistas especializadas, los cuales posteriormente serían editados en forma de libro. Asimismo, fue la época de los gurúes o *prime donne* donde los discípulos solamente escuchaban al maestro y bajo la mesa emitían sus críticas. Para su mala fortuna nunca existió un diálogo crítico y fructífero entre estos grandes pensadores.¹⁷ Como otra muestra más a favor de que la teoría política no había muerto tenemos a Leo Strauss¹⁸ quien en su ensayo “¿Qué es filosofía política?”, establece que el estudio de los pensadores del pasado es útil para una mejor comprensión de los fenómenos políticos contemporáneos.

Es así como quedarían establecidas dos posturas: la que pregona la muerte de la teoría política y la de aquellos que continuaron trabajando a favor de la teoría política. Si bien esta disputa queda aparentemente salvada durante las décadas

¹⁵ Para él es innegable la existencia de la teoría política pues los temas de esta materia y los modos de abordarlos planteados durante el pasado no han podido ser superados de manera tajante y decisiva. Cfr. I. Berlin, “Existe aún la teoría política”, en Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p.p. 237-280.

¹⁶ Cfr. B. Parekh, “Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea”, *La Política*, 1996, núm. 1, p.p. 5-22, quien además cita otros nombres y algunas de sus obras: C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 1962; J. Plamenatz, *Man and Society*, 1963; K. R. Popper, *La miseria del historicismo*, 1957; J. Rawls, *Teoría de la justicia*, 1972; y E. Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, 1952 y *Order and History*; 1956.

¹⁷ Cfr. B. Parekh, *op. cit.*

¹⁸ Cfr. L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, p.p. 11-73.

de los setenta y ochenta, en realidad no hizo sino transformarse en otra nueva y que es nuestra preocupación principal: por un lado ahora existen los que estudian y perseveran en la recuperación del pasado desde y para nuestro presente, reconocidos en su mayoría como los autores del Mito de la tradición, y por el otro, están los que vuelven al pasado desde y para el pasado mismo, postura conocida de manera general como la *New History* debido a su manera novedosa de hacer la historia.

Para estos dos grupos de pensadores la discusión girará en torno a la naturaleza de la historia de las ideas políticas. ¿Es la historia de las ideas políticas una subdisciplina de la filosofía? De ser así, esto significa que a lo largo de la historia han existido una serie de problemas o cuestiones fundamentales – planteados a manera de preguntas como: ¿cuál es el Estado perfecto o mejor? y ¿cómo se puede lograr?– que no han cambiado, es decir, son atemporales, y lo único que debemos hacer es recuperar las distintas respuestas que han elaborado los filósofos en el ámbito de la política, sin darle mucha importancia al contexto en el que surgieron estas ideas.

Como contraparte, ¿es la historia de las ideas políticas una subdisciplina de la historia? Si respondemos afirmativamente debemos por lo tanto entender que las respuestas a los problemas de la política surgen de manera muy específica y como resultado de un contexto social, económico, cultural, religioso, etc. De donde las propuestas sólo pueden responder desde y para su muy particular condición histórica.¹⁹ Podemos sintetizar preguntando ¿de qué manera debemos acercarnos

¹⁹ Esta esquematización en dos posturas antagónicas es tratada también, aunque con sus respectivos matices por A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b; C. Cansino, *Historia de las ideas*

al pasado, desde la filosofía, desde la historia? Esto nos conduce a inquirir sobre la metodología para abordar el estudio del pasado.

1.4 La metodología o del cómo acercarse a la historia de las ideas políticas

Son innegables los apuros metodológicos que viene sufriendo la historia de las ideas políticas. No deja de resaltar el hecho de que los teóricos sean los primeros en no cumplir con sus propias recomendaciones metodológicas. Hay fundamentalmente dos causas. Primera, la investigación es superior a la propuesta teórica; segunda, no se puede ser tan radical en lo epistemológico y habrá que moderarse comportándose de manera ecléctica en donde coincidan los mejores lineamientos metodológicos.

Para definir esta crisis habrá que establecer las distintas formas de aproximarse a la historia de las ideas políticas. Existe un enfoque tradicional que la delinea de tres maneras. Antes que nada, es una hermenéutica en el sentido más amplio, es decir, una interpretación que buscará la coherencia interna y el sentido de los textos. Tal exégesis está centrada básicamente en los autores, los cuales pueden ser estudiados de manera individual, dentro de un período histórico concreto (Edad Antigua, Edad Media, etc.), o como grupo de estudiosos hilvanados por un concepto (por ejemplo el contractualismo: Hobbes, Locke y Rousseau), o como partes integrantes de una escuela de pensamiento (los escolásticos medievales) o alguna otra combinación.²⁰

políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 1998 y *op. cit.* 1997 y F. Vallespín, *op. cit.* 1990a.

²⁰ Cfr. F. Vallespín, *op. cit.* 1990a.

Este enfoque tradicional presenta un problema que podemos considerar como la armazón fundamental sobre la que se yergue toda la discusión metodológica alrededor de la historia de las ideas políticas. Este problema tiene que ver con el de la independencia del pensamiento. Si, como ya dijimos, para el enfoque tradicional la historia de las ideas políticas es una interpretación de textos, la controversia radica en qué tan autónomas son las obras de los autores de nuestro campo. Podemos entonces caracterizar al enfoque tradicional, también considerado como aquellos que conservan el Mito de la Tradición, como los estudiosos que muestran una actitud práctica, donde indagan en el pasado en términos contemporáneos, es decir, aquel sólo obtiene un significado en relación con el presente.

Es innegable que la comprensión de un texto está íntimamente vinculada a “algo”: un contexto.²¹ La dificultad estriba en la delimitación del perímetro que nos auxiliará en el proceso de significación del texto, es decir, qué entorno, económico, social, político, ideológico y, dentro de éstos, cuáles elementos tomaremos en cuenta y cuáles desecharemos. La solución no es fácil de encontrar, más cuando existen estudiosos del tema cuya postura consiste en hacer caso omiso de ese algo. Algunas respuestas van desde la síntesis metodológica²² a la de quienes lo consideran un falso dilema.²³

Para Quentin Skinner autor perteneciente a la llamada *New History* existen de manera general, dos posturas antagónicas y autoexcluyentes. La primera es la

²¹ *Ibidem*, p. 22-23 .

²² Cfr. A. MacIntyre, “La relación de la filosofía con su pasado”, en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, p.p. 49-67; F. Vallespín, *op.cit.* 1990a y A. Velasco, *op. cit.* 1993, 1995b.

²³ Cfr. C. Cansino, *op. cit.* 1997 y 1998.

corriente “textualista”, para quienes el texto “por sí mismo” es suficiente, pues brinda su propio significado. La segunda corriente es la “contextualista”, donde se hace necesario indagar en otros entornos, económico, político, social, cultural, religioso, ideológico, etc.²⁴ Skinner sugiere además una tercera propuesta metodológica: la intencionalista, que detallaremos más adelante, aunque en realidad puede considerarse una variación de la segunda.²⁵

Finalmente, en cuanto a la querrela metodológica podemos postular que el método condiciona a nuestro objeto de estudio. Sin embargo, la peculiar naturaleza de nuestro objeto de estudio de manera biunívoca hace que dicho objeto, la historia del pensamiento político, a su vez condicione al método. Si nos aproximamos desde la filosofía es porque tal naturaleza suponemos a nuestro campo, y lo mismo sucede si la pensamos desde la historia o la ideología. Sin embargo, es cada vez más difícil adoptar una sola postura metodológica, si pensamos que el tema que nos atañe es tanto historia como filosofía, además de ideología.²⁶

1.5 Los textualistas: la obra lo dice todo

Los autores o estudiosos que pueden ser ubicados dentro de la corriente textualista, lo son porque de manera general estarían de acuerdo con lo siguiente:

²⁴ Cfr. Q. Skinner, “Hermeneutics and the Role of History”, *New Literary History*, 1975, p.p. 209-232.

²⁵ Cfr. Q. Skinner, *op. cit.* 1975 y F. Vallespín, *op. cit.* 1990a.

²⁶ Cfr. N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987; C. Cansino, *op. cit.* 1997 y 1998; F. Vallespín, *op. cit.* 1990a y A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b

Ellos suponen que a lo largo de la historia de las ideas políticas subsiste una serie de problemas permanentes a los cuales los grandes hombres han tratado de dar respuesta. Ambas, tanto preguntas como respuestas, presentan elementos de carácter atemporal, de ahí el rasgo perenne de los problemas y la aplicación universal de sus soluciones. Este diálogo sin fin, también asienta un vocabulario o conjunto de ideas más o menos estables que permitirá explicar y comprender los textos estudiados sin que haya menester de factores externos.

Casi como consecuencia lógica surge la pregunta ¿a qué autores hay que estudiar? Según estos, será a los autores que precisamente muestren dichos principios universales develadores de verdades, que además han sido capaces de trascender el contexto temporal. De aquí que en realidad no importa la capacidad que tengan dichas propuestas para resolver problemas particulares, sino su contenido de verdad.²⁷

Cabe señalar que no somos nosotros, personas de este presente, quienes definimos la trascendencia universal de estos autores, es decir, la clase de preguntas y respuestas así como su vocabulario. En realidad, son ellos mismos quienes a lo largo de la historia han contribuido a delinear el objeto de estudio de la historia de las ideas políticas, el cual se ha conformado en un patrón o canon de pensamiento desde el cual se interpreta a los textos. A tales historiadores o filósofos textualistas también suele conocerseles como los autores del Mito de la tradición. Finalmente, para ellos su tarea consiste en sacar a la luz la verdad

²⁷ Cfr. F. Vallespín, *op. cit.* 1990a.

(*episteme*) de la que son depositarios los autores clásicos y compararla con la opinión (*doxa*) de los autores menores.²⁸

Si bien los autores adscritos al textualismo estarían de conformidad con estos supuestos, también existen matices entre ellos. Caracterizando solamente a algunos para dimensionar las diferencias tenemos primeramente a Leo Strauss, quien posiblemente sea el filósofo más representativo de esta visión.

Para Strauss, la labor del historiador consiste en recobrar las tradiciones políticas de contextos históricos específicos lo más fielmente posible. Posteriormente, el filósofo indagará para encontrar las respuestas verdaderas a los dilemas esenciales de la filosofía política, que giran en torno a “la naturaleza de lo político y del orden justo o perfecto”,²⁹ ya que según él ésta es la tarea de todo gran filósofo político. Considerado así el esfuerzo, se hace necesaria la trascendencia de su ámbito particular, pues el resultado de tal ejercicio interpretativo será un conocimiento teórico estricto. Estas verdades generalmente van a contracorriente del momento histórico en el que se desenvuelve el filósofo, convirtiéndose en un factor de riesgo para él, pues su pensamiento coadyuvaría a la descomposición social. Es por esto que se verá obligado a desarrollar un lenguaje peculiar, de doble significado. Por un lado, escribirá de manera que parezca estar de acuerdo con las ideas y los valores prevalecientes de su época (texto exotérico); pero por el otro, deberá escribir, aunque de manera velada, con la verdad crítica, verdaderamente filosófica que pretende ser de validez universal

²⁸ Cfr. C. Cansino, *op. cit.* 1997 y 1998; J. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Boston, Little Brown, 1979; F. Vallespín, *op. cit.* 1990 y A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b.

²⁹ L. Strauss, *op. cit.* 1970, p. 74-75.

(texto esotérico). Será ésta precisamente la labor del filósofo político, la de recuperar el mensaje esotérico.³⁰

Si bien Strauss defiende la existencia de problemas de carácter universal en la historia del pensamiento político, no deja de reconocer que las respuestas han variado. La razón de ello son los vínculos que los pensadores tienen al interior de las diversas tradiciones de la filosofía política. Strauss identifica básicamente dos tradiciones: la filosofía política clásica, que tiene su origen con los griegos, y la filosofía política moderna, que fue inaugurada por Maquiavelo. Cada una de estas tradiciones tiene consideraciones distintas con respecto a lo que son las cuestiones fundamentales. La filosofía política clásica tiene como temática central averiguar cual era el mejor orden político justo y cómo podría instaurarse en escenarios históricos concretos. Para responder a este cuestionamiento, los filósofos políticos de la Antigüedad no hurgaban en el pasado, al contrario, la intención era sobreponerse a los límites que impone el momento histórico. Es, en este intento de trascendencia del contexto histórico, que las preocupaciones de los filósofos políticos clásicos pueden ser planteadas en una dimensión universal, atemporal, pues lo que se plantea no es otra cosa, sino proyectar modelos ideales del orden político justo que además sean el principio para la comprensión de lo político. Por otro lado, el autor debe ser capaz de comunicar en forma encubierta, entre líneas, el mensaje profundo, crítico y verdaderamente filosófico que intenta responder a problemas fundamentales de la política y que pretende tener validez universal.³¹

³⁰ Cfr. L. Strauss, *op. cit.* 1970 y 1993 y A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b.

³¹ Cfr. L. Strauss, *op. cit.* 1970 y A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b.

Con respecto a la filosofía política moderna, procura brindar consejos efectivos derivados de las experiencias pasadas del comportamiento tanto de los gobernantes como de los gobernados y cuáles han sido sus verdaderas intenciones. Esta filosofía política procede de la acción efectiva y realista en el ámbito de la política, partiendo de la descripción de los hechos y prescindiendo de principios morales.

Si para Strauss la respuesta que se busca es a la pregunta ¿cuál es la naturaleza de lo político? o ¿cuál es el orden político justo?, para John Plamenatz la labor del filósofo va más enfocada a tratar de responder ¿qué entiende el autor por éste o tal concepto? Por lo tanto, la lógica interna de los grandes textos girará en torno a dicha pregunta y solamente cuando el contexto histórico ayude a dilucidar notoriamente el lenguaje utilizado o su coherencia interior es que acudiremos a él. Visto de esta manera, Plamenatz no pretende elaborar una historia de las ideas políticas progresista, es decir, que los conceptos de los autores más recientes tengan un contenido mayor de verdad que los antiguos, o una mayor racionalidad y que por lo tanto superan y mejoran a las anteriores teorías. Él solamente busca, como ya dijimos, la consistencia del texto en sí misma, considerada aisladamente y no en relación a otros textos, aun cuando reflexionen acerca de lo mismo.³²

³² Cfr. B. Barnes, *T. S. Kuhn y las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; C. Cansino, *op. cit.* 1997 y 1998 y J. Plamenatz, *Consentimiento, libertad y obligación política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970 y *op. cit.* 1963.

1.6 El contexto: la obra no habla por sí sola

En contraparte a los escritores que piensan al texto capaz de expresarse por sí solo, tenemos a la corriente conocida como contextualista. Son completamente antagónicas porque en principio no suponen alguna serie de problemas atemporales, ni la aplicación de las respuestas para todos los hombres en todas las épocas. Tampoco están de acuerdo en la existencia de un patrón o canon de pensamiento que se haya ido configurando a lo largo del tiempo.

En lo que sí creen es en el contexto que rodea al texto político, entendido como una mediación que dará significado a lo dicho por el autor y donde la obra estudiada será un reflejo de su entorno. Sin embargo, como no es cuestión de enumerar todos los factores constituyentes del contexto, la cuestión girará alrededor de averiguar cuáles factores sí, y cuáles no, tienen algo que ver con el texto, además de la naturaleza de la relación texto-contexto. Está claro que no será lo mismo una relación de influencia que una de dependencia.

Pocock es uno de los autores situados dentro de esta concepción histórica de las ideas políticas. Para él, es más una tradición de pensamiento y de trabajo erudito concerniente a las relaciones entre las actividades, las instituciones y las tradiciones políticas de un momento histórico determinado y las voces en las cuales tal entramado político es formulado; es decir, es más un asunto de confinar el paradigma del lenguaje político. En vez de distinguir a un solo autor, Pocock enfatizó las ideas de permanencia y transformación de las apreciaciones políticas

con referencia a períodos extensos, ésto como resultado de su interés por la comprensión humana del tiempo.³³

Otro autor, también importante al interior de esta orientación es La Capra, tal pensador, en su intento por delimitar el contexto procura definirlo con base en seis puntos: las intenciones del autor del texto, la vida del autor, la biografía, el contexto social, el contexto cultural, el cuerpo de los escritos del autor y los modos del discurso. Sin embargo, para La Capra, no es el texto por sí solo, ni el contexto con todo y sus afinadas delimitaciones lo que permitirá tener acceso a la comprensión y significado de los textos y lo que representa, sino la lectura atenta con los ojos y lenguaje, tanto del autor en cuestión, como de quien hace la labor de desentrañarlo.³⁴

Finalmente, existe un conjunto de autores que pretendieron una originalidad todavía mayor a la relación texto-contexto. Este grupo es mejor conocido como la *New History*, su aportación consistirá en pasar del estudio de las mediaciones materiales que supeditan las formas del pensamiento a un análisis meramente lingüístico.³⁵ Para todos ellos, la labor del historiador estará enfocada al estudio del contexto lingüístico presente al momento de escribir la obra investigada dentro del cual será capaz de velarnos su significado. Estos historiadores de las ideas políticas derivan sus tesis fundamentales de la visión de la historia de Collingwood y de la teoría de los actos del habla de Ludwig Wittgenstein. Así que las teorías

³³ Cfr. C. Cansino, *op. cit.* 1997 y 1998; J. Pocock, "The History of Political Thought: A Methodological Enquiry" en Peter Laslett, y H. W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1962, p.p. 183-202; y C. Tarlton, "Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Theory", *History and Theory*, 1973, vol. 12, núm. 3, p.p. 307-328.

³⁴ Cfr. D. La Capra, *Rethinking Intellectual History. Text, Context, Language*, Ithaca y Londres, Universidad de Cornell, 1983; y C. Cansino, *op. cit.* 1997 y 1998.

³⁵ Cfr. F. Vallespín, *op. cit.* 1990.

políticas deben ser entendidas respectivamente tanto como ideologías como actos del habla, es decir acciones sociales.³⁶

Para Skinner y John Dunn, según Velasco,³⁷ les preocupa hallar la intención del autor, es decir, qué pretendía o quería expresar. Esta perspectiva supone que las teorías políticas de los filósofos estudiados pretendían influir en su tiempo histórico específico, de donde no interesa tanto su contenido de verdad como saber si fueron efectivas o no.

Enfocándonos especialmente en Skinner por considerarlo el más representativo de los autores que apuestan por este matiz lingüístico, comenzaremos diciendo que su programa se basa en dos inquietudes: criticar y rechazar las explicaciones de la historia de las ideas políticas que desde la perspectiva filosófica se hacen, y elaborar una síntesis metódica de diferentes ideas filosóficas que redunden en una teoría y metodología óptimas para la interpretación.

Para Skinner todos los textos de filosofía política fueron escritos con la clara intención de influir en el ámbito político-ideológico de su tiempo; es decir, dichos textos son ideologías en acción. Teniendo en mente la perspectiva straussiana, las teorías políticas como ideologías no son verdaderas o falsas, sino efectivas o no, en cuanto a la realización de sus intenciones. Más que hacer resaltar el texto o el contexto, se avoca a las interrelaciones entre el autor y el contexto por medio del texto. El par autor-texto comprende el esclarecimiento del significado en términos de los usos específicos de los vocablos, mientras que el par texto-contexto,

³⁶ Cfr. A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b.

³⁷ *Ibidem.*

implica las intenciones del autor. Se sigue así que Skinner distingue dos aristas en los actos del habla: las intenciones que el autor tuvo al realizar el acto de habla, y el significado de lo que se dice al realizar el acto de habla.

El concepto de significado posee cuatro elementos: 1) teniendo su influencia en Wittgenstein, el significado de las oraciones está determinado por sus usos con base en acuerdos específicos de una comunidad concreta. 2) hace referencia a su estructura, cimentado en la acepción del significado de Gottlob Frege, Skinner distingue dos componentes: sentido (connotación) y referencia (denotación). 3) remarca la concepción holista en contraste con la concepción atomista del significado; es decir, el significado de una palabra estriba en su posición y función dentro del discurso. 4) además de un significado descriptivo (sentido y referencia) también poseen un significado evaluativo.³⁸

Sin embargo, no basta solamente con desentrañar el significado de lo pronunciado en un texto para su comprensión, dado que para Skinner los textos son actos de habla, se hace indispensable esclarecer las intenciones del autor, identificadas con la fuerza ilocucionaria. Las intenciones que deben tomarse en cuenta son aquellas que forzosamente son puestas en acción en el momento mismo de realizar el acto de habla de determinada manera y en una situación específica.³⁹ Skinner estima que la fuerza ilocucionaria de un texto está internamente relacionada con el significado del mismo, dado que las intenciones están expresamente contenidas en las formas utilizadas por el autor en los actos de habla. El hecho de que la fuerza ilocucionaria esté subsumida en las formas del

³⁸ Cfr. Q. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 1969, vol. 8, núm. 1, p.p. 3-53; y A. Velasco *op. cit.* 1993 y 1995b.

³⁹ *Ibidem.*

habla está originado por estar éstas últimas reguladas por reglas y convenciones. Una lectura atenta y cuidadosa del texto es imprescindible para captar la fuerza ilocucionaria del texto, pero no será suficiente esta lectura textualista para apreciar las intenciones del autor en cuestión. Si bien la fuerza ilocucionaria está internamente concentrada en los actos de habla, dicha fuerza generalmente apunta hacia algunos referentes exteriores al texto, por lo que se hace necesario de igual manera el estudio del contexto para comprender las intenciones del autor. Es decir, para comprender las intenciones de un texto es imprescindible estudiar tanto el texto mismo como su contexto. Skinner⁴⁰ propone, con base en la orientación que adquiera la fuerza ilocucionaria, una tipología de textos, nombrando textos “heterónomos” a aquellos que apunta hacia afuera del texto; y textos “autónomos” a los que señalan hacia adentro.

En cuanto al matiz ideológico que puede contener un texto, Skinner igualmente propone una tipología de textos. Los textos pueden ir desde una posición de aceptación de valores hasta la postura de rechazo, pasando por el punto intermedio que es someter las ideas o eventos de época a la discusión y debate.⁴¹ Para Skinner queda muy claro que no serán frecuentes los tratados que rechazan tajantemente todas las creencias prevalecientes de la época, ya que para poder ser comprendido necesita, forzosamente, acudir a algunas de las reglas y convenciones del lenguaje reinante de la época.

Sintetizando, las relaciones establecidas entre el significado y la intención, así como entre el texto y el contexto son de influencia mutua y no pueden

⁴⁰ Cfr. Q. Skinner, *op. cit.* 1975.

⁴¹ *Ibidem.*

abordarse ninguna por separado. A Skinner lo que en realidad le interesa, más que el texto o el contexto, es el texto en acción, es decir, la vinculación entre las intenciones, el significado de conceptos clave y los contextos lingüísticos y políticos en los cuales el autor quiso influir.

Como vimos más arriba, optar por una postura de aproximación a la historia de las ideas políticas trae como resultado tener las ventajas que nos brinda la perspectiva elegida, a la vez que deja de lado los beneficios que puede ofrecernos la postura que no hemos elegido. Estas características de ser autoexcluyentes pueden resumirse con base en las siguientes categorías de análisis. La primera es escoger entre la relevancia cognoscitiva y teórica de las teorías políticas o sus ventajas prácticas e ideológicas. La segunda hace referencia a la verdad sustantiva de la teoría y a la validez de su interpretación. Y la tercera radica en afirmar la conmensurabilidad de las teorías de diversas épocas o constreñir la interpretación de las teorías en su contexto específico. Esto es elegir entre hacer filosofía o hacer historia. Si nosotros optamos por hacer filosofía, al igual que Strauss, daríamos prioridad a la relevancia cognoscitiva, a la verdad sustantiva de la teoría y a la conmensurabilidad entre las distintas teorías políticas. Si preferimos la labor del historiador, como Skinner, nos decidiríamos por las ventajas prácticas e ideológicas, la validez de la interpretación y por delimitar las interpretaciones de las teorías políticas a su propio contexto.

Pero, ¿existe la posibilidad de pensar en la eliminación de estas disyuntivas? ¿Habrá acaso, una postura que medie entre ambas perspectivas? La respuesta a estas preguntas es brindada por Alasdair MacIntyre, para quien la armazón del argumento que medie entre las perspectivas filosóficas (Strauss) e

históricas (Skinner) pasa por los siguientes aspectos. Primero, la existencia de un criterio de racionalidad histórico, que se encuentra en el desarrollo de las teorías dentro de tradiciones de investigación específicas. Las tradiciones racionales de investigación son argumentos perdurables a través del tiempo y dentro de las cuales algunos acuerdos sustanciales son determinados y redefinidos con base en dos tipos de controversias, los que se dan dentro de este conjunto de supuestos ampliamente compartidos y los que se dan entre tradiciones antagónicas de gran tamaño.⁴²

1.7 MacIntyre y las tradiciones racionales de investigación

Para MacIntyre⁴³ las tradiciones están enraizadas en un contexto específico además de estar supeditadas a los usos propios del lenguaje. Como consecuencia de este arraigo, una tradición no puede ser separada de su historia social y política. Sin embargo, MacIntyre nos previene de dos errores en los que frecuentemente solemos caer al hacer un recuento histórico de las tradiciones, el primero es olvidarnos por completo del contexto en el cual encarna la tradición, el segundo es hacer completamente independiente del contexto a la tradición.

Para salvar estas tentaciones sugiere una visión complementaria donde filosofía e historia, es decir, el contexto, vayan de la mano. Es así como las teorías filosóficas darán una “expresión organizada a conceptos y teorías ya existentes en formas de prácticas en las comunidades”, lo que permitirá criticar racionalmente

⁴² Cfr. A. MacIntyre, *op. cit.* y A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b.

⁴³

las creencias sociales.⁴⁴ Será el perfeccionamiento racional y crítico de estas teorías filosóficas el que se haga patente en instituciones y prácticas sociales. Esta visión complementaria entre conocimiento teórico y prácticas sociales subsanará la disyuntiva entre la efectividad ideológica y la relevancia cognoscitiva, es decir, a diferencia de la postura filosófica (Strauss) e histórica (Skinner), las teorías pueden ser evaluadas con base en su racionalidad además de que los términos de éstas son construidos a lo largo del desarrollo histórico de la tradición.

En lo tocante a la racionalidad, asegura que debe ser valorada en términos de su competencia para resolver a lo largo del tiempo los diversos problemas, ya sea al interior, o exterior, de la propia tradición. En el intento por solucionar esta clase de conflictos una tradición puede llegar al grado de enfrentar “crisis epistemológicas”, dependerá de la clase de respuesta provista el que la tradición se redima o naufrague.⁴⁵

La racionalidad de una teoría presupone un progreso permanente a lo largo de continuos cambios radicales. Este progreso puede ser observado en una retrospectiva histórica de la tradición, por lo que se hace necesaria la escritura de la historia de la tradición para darse cuenta de la evolución racional de la tradición. Por último, la tradición resuelve los conflictos internos entre teorías rivales en los términos propios de la misma tradición. Esto supone que no hay términos que abarquen distintas tradiciones.

⁴⁴ Cfr. A. Velasco, *op. cit.* 1995b, p.

⁴⁵ Cfr. A. MacIntyre, *op. cit.*; y A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b.

1.8 Norberto Bobbio y la conjunción de la historia, la filosofía y la ideología

Finalmente presentamos la propuesta de Norberto Bobbio, quien a nuestro parecer hace una excelente síntesis entre los fundamentos filosóficos y las herramientas metodológicas de todos los puntos de vista anteriores. En un primer nivel de análisis, asevera, se hallan tres formas de aproximarse a los pensadores políticos: histórico, ideológico y filosófico. La historia de las ideas políticas abordaría de manera histórica, fundamentalmente, las instituciones o ideas políticas. La aproximación ideológica retomaría a los autores desde el punto de vista de la justificación de las prácticas políticas presentes. Y la filosofía política haría referencia a los problemas de argumentación y los juicios de valor. Consecuentemente los contenidos cardinales de la filosofía política son en primer lugar el descubrimiento de la óptima república, seguido de los principios fundamentales del poder político y por último la diferenciación de la política de otros campos del pensamiento humano. Tales temáticas pueden ser formuladas como preguntas de la siguiente manera: ¿cuál es la mejor forma de gobierno?, ¿por qué un hombre obedece a otro?, y ¿qué es la política?

Un segundo nivel de análisis para estudiar a un pensador político es el método de la filosofía política. Bobbio formula un ejercicio textualista-hermenéutico encaminado a llenar de significado los conceptos y categorías de los autores elegidos siguiendo para ello la lógica expositiva de sus escritos fundamentales. Tres serían los caminos para arribar a buen puerto con este método de la filosofía política: el descriptivo, el prescriptivo y el histórico. El camino descriptivo permite hacer referencia a las formas de gobierno y resolverlos planteando una tipología o

clasificación de los diferentes tipos de gobierno, carentes de todo juicio de valor. La pregunta a la que responde esta temática de las formas de gobierno es ¿cuántas y cuáles formas de gobierno existen? Debe aclararse que el filósofo político no se limita a señalar las diversas formas de gobierno, llegará el momento cuando será necesario indicar cuál es buena, cuál es mala, cuál es mejor, cuál es peor, en otros términos, emitirá juicios de valor, en una palabra, prescribir. Por último, en el paso de una forma de gobierno a otra habrá que trazar las líneas del desarrollo histórico que den cuenta de dicho cambio, que obviamente serán distintas según el autor estudiado.

1.9 Si no es historia, ni filosofía, ni ideología y mucho menos hermenéutica, entonces ¿qué es?

Con respecto a las formas o mecanismos que salvaguardarían esta polémica, podemos reconocer que son varias, y se aproximan desde lugares muy similares. Ambrosio Velasco propone que la hermenéutica sería una manera de saltar el escollo, apelando básicamente a la tesis de la simetría. Ésta se refiere a que si bien el autor y su obra son producto de un momento histórico particular, qué o quiénes podrían liberar al intérprete de su tiempo y circunstancia. Las teorías políticas además deben ser entendidas de dos maneras, primeramente como un conocimiento crítico a la vez que como ideologías. Es importante comprenderlas sincrónicamente y no perder de vista su desarrollo histórico. Por último las

evaluaciones de las teorías políticas no pueden basarse únicamente en criterios empíricos.⁴⁶

César Cansino es más radical, para él son falsos dilemas, arguye que no podemos confundirnos entre los argumentos filosóficos y el método sobre la interpretación. Considera al igual que Velasco la necesidad de reconstruir el contexto histórico, cultural y social en que se halla un autor a la par de la explicación serena y rigurosa de su pensamiento y de su obra. La tarea de los historiadores de las ideas será no olvidar que lo importante son las ideas, no los hechos o las personas. Entre el describir y el comprender no podemos olvidar que debemos actuar bajo criterios metodológicos sin pretender alcanzar la neutralidad valorativa y mucho menos en un ejercicio perteneciente a las disciplinas sociales y humanistas.⁴⁷

Fernando Vallespín propone una integración de las mejores características de las orientaciones consideradas en una propuesta metodológica única. Una sola de estas aproximaciones no parece completa para el análisis de las teorías políticas del pasado. Si bien el método determina al objeto, éste por su naturaleza singular también determina a aquél. De donde según consideremos a la historia de las ideas políticas como historia, filosofía o ideología estaríamos en posición para aproximarnos desde los enfoques examinados.⁴⁸

Resulta claro y evidente, a nuestro parecer que las propuestas de solución a los dilemas o problemas planteados por los distintos enfoques metodológicos para el estudio de las ideas políticas ofrecidos por los tres autores que acabamos

⁴⁶ Cfr. A. Velasco, *op. cit.* 1993 y 1995b.

⁴⁷ Cfr. C. Cansino, *op. cit.* 1997 y 1998.

⁴⁸ Cfr. F. Vallespín, *op. cit.* 1990a y 1990b.

de mencionar, no son muy diferentes entre sí. A todo esto agreguemos que otras propuestas de solventar las disyuntivas ya comentadas provienen de los mismos campos de la filosofía acudiendo a la historia y viceversa. Es el caso Luis Villoro quien en su texto *Creer, saber, conocer* reflexiona acerca del conocimiento, desde la filosofía, desprendido de sus relaciones con la práctica. Considera que nosotros deseamos conocer antes que nada por motivos prácticos, nos interesa saber por que sin ello no podríamos actuar en el mundo, ni tampoco vivir, dicho conocimiento se presentaría como una guía acertada para la práctica.⁴⁹ Esta visión estaría estrechamente ligada a la propuesta por Skinner que propone entender a las teorías políticas como discursos efectivos para llevar a cabo acciones que influyan en el ámbito político-ideológico. Similarmente en la introducción al libro *La filosofía en la historia*⁵⁰ es planteada como ficticia la oposición entre filósofos e historiadores. Para estos autores cuando se intenta hacer una distinción entre el conocimiento que nos permita indagar en el pasado en relación al presente y el conocimiento acerca del pasado en sí mismo, no es sino un caso específico del problema más general que surge cuando intentamos distinguir entre el conocimiento acerca de la realidad con nuestra mente, lenguajes, intereses y propósitos, y el conocimiento de la realidad tal como es en sí misma. Lo conveniente será entonces que cada una de estas disciplinas corrija y actualice permanentemente a la otra.

Sintetizando estas dos últimas visiones parece adecuado afirmar que ambas, historia (Rorty, Schneewind y Skinner) y filosofía (Villoro), coinciden en

⁴⁹ Cfr. L. Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1989.

⁵⁰ Cfr. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990.

que una cosa es el conocimiento en cuanto tal y otra muy distinta el ser humano lleno de intereses y preferencias con respecto al conocimiento.

Aportando más elementos, con la pretensión de subsanar esta querrela, y ahora acudiendo a Charles Taylor,⁵¹ este autor se apoya en la concepción de la naturaleza de la filosofía anunciada por Hegel: la filosofía y la historia de la filosofía son lo mismo. Taylor defiende dicha tesis; es decir, para él, la filosofía es intrínsecamente histórica. Inicia proponiendo de manera general lo que es la filosofía siendo ésta la explicitación de lo tácito. Esta aclaración requiere a menudo recobrar las reflexiones anteriores que se han olvidado. Dichas consideraciones serán aquellas que nos permitan ubicarnos en posición pertinente para comprender los orígenes de lo tácito. Los motivos de la restitución histórica son varios: primera, su utilidad para liberarnos de imágenes del pasado; segunda, la búsqueda del pasado para significar el pasado mismo, y finalmente, la recuperación del pasado para comprender el presente.

Haciendo el recuento final veremos que son más las semejanzas que las diferencias. Queda claro que no es conveniente abordar a los grandes pensadores de lo político desde una sola perspectiva ya sea la historia, la filosofía y la ideología. Las teorías políticas hay que asimilarlas sincrónica a la vez que diacrónicamente. Se hace necesaria la reconstrucción del contexto ya sea histórico, social, económico, cultural, político, es decir, de aquellos que sean pertinentes sin perder de vista los intereses e intenciones de los autores tratados. No pretendemos de manera alguna alcanzar la neutralidad valorativa, lo que

⁵¹ Cfr. C. Taylor, "La filosofía y su historia", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, p.p. 31-47.

distingue a nuestra disciplina es precisamente la prescripción de lo que consideramos es lo mejor. No olvidar tampoco que nosotros, los sujetos que interpretamos, hoy día también nos encontramos constreñidos por nuestro particular momento histórico. Tomar en cuenta lo anterior nos ayudará a bordar un mejor entramado además de complejo para una comprensión más completa de las teorías políticas.

Teniendo en cuenta las consideraciones metodológicas que acabamos de detallar, en el siguiente capítulo haremos la reconstrucción del entorno histórico, político y filosófico que rodeó a Marsilio de Padua para así poder desentrañar el significado y las intenciones del contenido de su obra principal.

Dejamos asentado en este momento que nuestra aproximación a la obra de Marsilio será, como acabamos de mencionar, primero desde la reconstrucción de un contexto que nos permitirá establecer la tradición de pensamiento a la que pertenece él. Posteriormente daremos respuesta a las preguntas planteadas por la propuesta de Bobbio, considerando que sólo así tendremos una idea lo más clara y precisa del significado y las intenciones de Marsilio al escribir su obra, sin soslayar las interrogantes que se pueden plantear desde la filosofía, la historia, y la ideología.

CAPÍTULO 2

EL CONTEXTO HISTÓRICO: LAS CIUDADES-REPÚBLICA, EL IMPERIO Y EL PAPADO

Para la comprensión del trabajo de Marsilio de Padua, que implicará la reconstrucción de su contexto histórico y la identificación de la tradición de pensamiento a la cual pertenece, necesitamos remontarnos al siglo XII durante la existencia de las ciudades-república del norte de Italia. Pretendemos en un primer momento caracterizar a dichas ciudades que llevaban una vida independiente del mando del emperador. En segundo lugar, relataremos los vanos intentos imperiales por recuperar estos territorios que van de la mano con las pretensiones de dominio papal de la misma región, seguido de los acontecimientos que facilitaron el surgimiento, de los déspotas o *signori*. Posteriormente, describiremos las dos tradiciones de pensamiento de finales de la Edad Media tardía, el arte de la retórica y la filosofía escolástica, que favorecieron la existencia de las ciudades-república a la vez posibilitaron los argumentos para la defensa de las libertades republicanas.

2.1 Las ciudades-república

A lo largo del siglo XII llama la atención por un lado, el hecho de que “prácticamente toda la tierra está dividida entre las ciudades” y que “casi no puede encontrarse hombre notable o grande en todo el territorio circundante, que no

reconozca la autoridad de su ciudad”.¹ Por el otro, tenemos que las ciudades se habían convertido en repúblicas independientes, es decir, habían optado por algo completamente distinto a la monarquía hereditaria, considerada la mejor forma de gobierno. Será únicamente del norte de Italia que pueda decirse que su civilización haya escapado del dominio político de los reyes, además de alcanzar determinado nivel de “refinamiento e independencia” que engendró estilos de vida y valores significativamente diferentes a los aceptados en el resto de Europa.²

Esta clase de ciudades estaba bajo el mando de un funcionario llamado *podestá*. Éste por lo regular era un ciudadano noble de otra ciudad (no vecina) diestro en leyes, situación acordada para garantizar la paz civil y ejercer de árbitro de las facciones rivales. El hecho de ser una sola persona también facilitó el trato con las autoridades extranjeras y especialmente para tratar con el emperador. Se elegía por mandato popular, además de estar asesorado por dos consejos. El primero de ellos, o general, se constituía por un mínimo de 300 miembros y un máximo de 600, donde además estaban representados los oficios; el segundo, considerado interno o especial requería de 40 ciudadanos para poder ser establecido, pudiendo albergar hasta 90 miembros. El *podestá* no podía actuar en contra de alguna orden de los consejos.

Lo que distinguía la labor del *podestá* era su categoría de funcionario asalariado y no de gobernante independiente, gozaba de amplias facultades pues ejercía tanto el poder ejecutivo como el judicial. La función de su cargo iba desde

¹ Oto de Fresinga citado por D. Waley, *Las ciudades-república italianas*, Madrid, Guadarrama, 1969, p.

² Cfr. G. Holmes, *Europa: Jerarquía y revuelta (1320-1450)*, México, Siglo XXI, 1978 y D. Waley, *op. cit.*

seis meses hasta un año, durante los cuales respondía al cuerpo de ciudadanos. A lo largo del siglo XIII se transformó en una profesión regular para administradores competentes y con experiencia legal, por lo que algunos de estos hombres se especializaron tanto que andaban de ciudad en ciudad. Al final de su período era sometida a escrutinio su labor antes de regresar a su ciudad de origen.³

Esta forma de gobierno republicano se hallaba en casi todas las ciudades principales del norte de Italia a fines del siglo XII y principios del XIII. *De facto* eran independientes, aunque *de iure* continuaran su vasallaje ante el Sacro Imperio Romano. Dos fueron las razones por las que los emperadores intentaron a lo largo de doscientos años aproximadamente traer de vuelta al redil a los italianos del norte. Una fue la manera hostil con que eran recibidos en estas tierras, con la intención de hacerle saber que no era aceptado como autoridad; la segunda fue que si el emperador lograba de nueva cuenta la sumisión de dichas ciudades, se haría también de todas las riquezas y poder que en mucho rebasaban a las demás ciudades del vasto imperio. Los puntos destacados del gran desarrollo económico italiano del momento eran la industria textil, pero principalmente el comercio. Sus principales ciudades comerciales fueron Florencia, Génova y Venecia.

³ Cfr. P. Antonetti, *Historia de Florencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; G. Holmes, *op. cit.*; Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 y D. Waley, *op. cit.*

2.2 El imperio y las ciudades-república: un intento fallido

Las aspiraciones imperiales del sometimiento de Italia tienen sus orígenes en el siglo IX con Carlomagno quien unió al norte italiano con Alemania. Reaparecerían con mayor intensidad cuando Otón I incorporó a sus dominios alemanes el *Regnum Italicum* en el transcurso del siglo X. Durante el siglo XII sería Federico Barbarroja quien probara con conquistar a la Lombardía. Desde el punto de vista imperial, no era aceptable que las regiones más ricas y adelantadas del imperio escaparan a su vigilancia y a sus gravámenes sin un reconocimiento jurídico expreso, sino por la libre voluntad de las ciudades. Su política residió en asegurar los derechos imperiales, judiciales y fiscales con la intención de coartar la libertad considerablemente de las ciudades-república. Sin embargo, tal acción tuvo como consecuencia que se formara la Liga Lombarda, la cual llegaría a tener en breve tiempo hasta veintinueve ciudades, constituida como un frente común contra los emperadores al mando de los milaneses. Si bien, en un primer momento fueron tomadas algunas ciudades, el hecho de ver amenazadas sus libertades republicanas provocó la enjundia y el valor con el que la Liga de los lombardos combatió a Federico Barbarroja.⁴

La aventura de Federico II duraría quince años aproximadamente tratando de imponer su mando al *Regnum Italicum*. La tónica de sus batallas no sería muy distinta a la de Federico Barbarroja, es decir, en una primera fase serían las huestes de Federico II quienes tomarían ventaja, pero solo para despertar el enojo de sus enemigos bajo la guía milanesa. En 1248 perdería todo su tesoro al perder

⁴ Cfr. D. Waley, *op. cit.*

la ciudad de Vittoria y solo con su muerte en 1250 cesaría de dar la pelea, pues su hijo había sido tomado como prisionero el año anterior al perder Módena.⁵

Es hasta el siguiente siglo que de nuevo se darían las hostilidades, en esta ocasión con Enrique de Luxemburgo cuya campaña subsistiría alrededor de cuatro años, teniendo como punto culminante su coronación en la ciudad de Roma el año de 1312. Nuevamente sería el emperador quien acumulara victorias al principio pero, perdería lo ganado posteriormente, siendo expulsado de manera definitiva por los florentinos de su propia ciudad a fines de 1312. Enrique moriría casi un año después esperando refuerzos.⁶

Luis de Baviera realizaría el último intento de someter a Italia en 1327 pero, tomando en cuenta sus escasos recursos, las ciudades italianas solo tuvieron que evitar encuentros de gran escala y esperar que los ejércitos del emperador desistieran como resultado de los dineros que se les adeudaban.

A lo largo de todas estas luchas las ciudades de la Toscana y la Lombardía pudieron no sólo rechazar los intentos de recuperación del emperador, sino también elaborar todo un conjunto de armas ideológicas para intentar legitimar su lucha de resistencia contra el soberano. Una de las respuestas a las demandas del emperador fue exigir su derecho a conservar su “libertad” contra cualquier intervención proveniente de fuera. Este concepto de libertad poseía dos acepciones, la primera hace referencia al derecho de ser libres de todo dominio externo de su vida política: una afirmación de su soberanía; la segunda, era la

⁵ Cfr. M. Schipa, “Italy and Sicily under Frederick II”, en *The Cambridge Medieval History*, eds. J. R. Tanner *et al.*, vol. 6, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1929, p.p. 131-165.

⁶ Cfr. E. Armstrong, “Italy in the Time of Dante” en *The Cambridge Medieval History*, J. R. Tanner *et al.* (eds.), Cambridge, Universidad de Cambridge, 1932, vol. 7, p.p. 1-48.

idea de su derecho a gobernarse según sus deseos: una defensa de sus existentes constituciones republicanas.⁷

Sin embargo, dicha concepción de libertad carecía de sustento jurídico; es decir, si bien *de facto* eran ya ciudades independientes en cuanto al emperador y la forma de elegir su propio gobierno, *de iure*, no había ninguna manera de sostener tal independencia, pues cuando se retomó el estudio del derecho romano en las universidades de Ravena y Bolonia, el código civil se constituyó en el marco de la teoría y práctica jurídica. Apegándose al Código Justiniano y equiparando el término de *princeps* con el Emperador del Sacro Imperio, se establecía que éste debía concebirse como *dominus mundi*, único soberano del mundo.⁸ De lo que se trataba entonces era de encontrar algún razonamiento de carácter jurídico para fundamentar los motivos de su independencia, equiparando el poder de las ciudades-república con el del imperio.

Quien vendría a darles lo que tanto necesitaban fue Bartolo de Sassoferrato, considerado como quizá el jurisconsulto más original de la Edad Media, quien además de manera novedosa y puntual recuperó la cultura jurídica romana heredada para elaborar una notable sistematización teórica con respecto a problemas centrales de su tiempo. La propuesta de Bartolo fue diametralmente opuesta al presupuesto legal romano de cuando los hechos no concuerdan con la ley y establece que han de ser los hechos los que deben adaptarse hasta que pueda dárseles una interpretación literal de la ley. Para Bartolo estaba más que

⁷ Cfr. G. Holmes, *op. cit.*; Q. Skinner, *op. cit.* 1985 y A. Velasco, A. "Republicanism", en N. Rabotnikof, A. Velasco y C. Yturbe (coords.) *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995a, p.p. 109-123

⁸ Cfr. E. Albertoni, *Historia de las doctrinas políticas en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 y Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

claro, sólo era cuestión de invertir el supuesto legal, por lo que cuando sucede algo así es la ley la que debe adecuarse a los hechos. Recordando que en estos años la sede papal se encontraba en Aviñón, será precisamente la monarquía francesa la que provea los argumentos utilizados por Bartolo: “el rey en su reino es emperador de su reino”, máxima que expresa el rechazo francés hacia el imperio, siendo tomada por el príncipe de los comentaristas y colocada en la muy particular realidad italiana, afirmando que no reconociendo autoridad superior a ellas, deben ser asumidas como soberanas de manera absoluta.⁹

Las aseveraciones de Bartolo avanzan en el sentido de resolver el asunto de quién es el soberano del mundo. Si *de iure* es el emperador quien aspira a ese título, *de facto* es que hay muchos pueblos que no le obedecen, por lo que entonces aplica su principio de que es la ley la que debe adaptarse a los hechos. Otro aspecto que se resuelve con este principio se refiere al ejercicio del *merum Imperium*; es decir, el más alto poder de crear leyes. *De iure* corresponde sólo al emperador tal ejercicio, pero nuevamente saltan los hechos, en realidad en muchas ciudades italianas son los gobernadores quienes se encargan por sí mismos de promulgar las leyes. La conclusión que puede desprenderse de esta defensa de las ciudades italianas es clara, la existencia de una aspiración política a que sean reconocidas como cuerpos soberanos completamente independientes.¹⁰

⁹ Cfr. E. Albertoni, *op. cit.* y R. Gettell, *Historia de las ideas políticas*, México, Editora nacional, 1979.

¹⁰ Cfr. E. Albertoni, *op. cit.* y Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

2.3 El Papado y las ciudades-república: otro intento fallido

Esa sería por un lado la batalla que tuvieron que librar en un primer momento las ciudades-república por conservar su libertad. En estas luchas contra el imperio, su principal aliado fue el Papado. Varios actos fueron llevados a cabo por éste para mostrar su solidaridad. Entre ellos tenemos que Alejandro III otorgó fondos para construir una ciudad fortificada (1167) además de encabezar el ataque de la Liga Lombarda contra Federico Barbarroja (1174), iniciando después las conversaciones que culminarían con la Paz de Constanza (1183). Posteriormente con Gregorio IX se renovarían la alianza con las ciudades (1230) ante la amenaza de Federico II quien terminaría siendo excomulgado (1239), ese mismo año ratificaría sus vínculos con la Liga Lombarda. Inocencio IV encabezaría una serie de ataques a guarniciones imperiales resultando una tregua con el emperador Federico II (1244), quien nuevamente sería excomulgado por intentar cambiar los términos de la tregua, finalizando con la derrota imperial tras varias victorias militares dirigidas por Inocencio (1250). Sin embargo, muy pronto las ciudades se percataron del peligro que corrían, pues el Papado se convertiría de un importante aliado en ominoso aspirante a dominar el *Regnum Italicum*. Carlos de Anjou, llamado por Urbano IV (1263 aprox.), infligiría sendas derrotas a los hijos de Federico II, primero a Manfredo quien perdería la vida en la refriega, y luego a Conradino el último de sus hijos (1267), dejando así al Papado como poder predominante en una vasta zona del norte italiano, del centro y del sur. Al término del siglo XIII la Iglesia había obtenido el dominio directo de una gran zona del

centro de Italia así como una influencia considerable sobre la mayor parte de las ciudades importantes del *Regnum Italicum*.¹¹

Cabe señalar la creación de una obra ideológica que legitima las pretensiones papales de gobernar el mundo *in temporalibus*. Entre los que se consagraron a esta tarea tenemos a Graciano (1140) quien logró fundar el código de derecho canónico. Vendrían una serie de papas-juristas que afinarían y ampliarían los lineamientos jurídicos del derecho papal a ejercer lo que se conoció como *plenitudo potestatis* (poder pleno) tanto en ambos niveles, espiritual y temporal. Entre ellos encontramos a Alejandro III quien actuaría durante el reinado de Barbarroja e Inocencio III a quien se considera el principal impulsor de la teoría de la superioridad papal en cuestiones temporales. Inocencio IV (mediados del siglo XIII) sistematizó la idea de que la sociedad cristiana es un solo cuerpo unificado teniendo al Papa como jefe supremo, y Bonifacio VIII con su Bula de 1302 *Unam Sanctam*, reforzó la teoría de las dos espadas, pero insistiendo en la condición de supeditar la espada temporal a la espiritual, debiendo quedar ambas en manos del vicario de Cristo. Esta serie de maniobras papales tuvo como resultado que en las ciudades de la Lombardía, Padua, la Toscana y la Italia central se atacara a la iglesia por su negativa a pagar impuestos ocasionando que se les despojara de la protección de la ley.

Junto con el constante enfrentamiento hacia los papas, una gran cantidad de ciudades lombardas y toscanas desarrollaron una ideología encaminada a legitimar el ataque a los poderes y prebendas que exigía la iglesia, esto sucedió principalmente en la ciudad de Florencia y Padua. Si bien una primera propuesta

¹¹ Cfr. E. Armstrong, *op. cit.*; M. Schipa, *op. cit.* y D. Waley, *op. cit.*

para combatir al Papado era convocar al emperador para restablecer el balance y así reconocer la antigua aspiración imperial de que el *Regnum Italicum* formaba parte del Sacro Imperio Romano, resultaba evidente que lo que más deseaban era un argumento político apto para ratificar su independencia de la Iglesia sin tener que cederla al imperio.

Será el más célebre de los escritores florentinos, Dante, quien en su libro *Monarquía* hará votos por esta propuesta y manifestará todo su apoyo al emperador alegando principalmente en pro de la restitución de la quietud y tranquilidad de la paz puesto que ésta es el medio excelente para asegurar la felicidad. Para él es errónea la consideración de que el imperio deba estar sujeto a la voluntad de la iglesia.¹²

De manera similar a como Bartolo había defendido la libertad contra el Imperio, se buscaba la forma de conservar la independencia frente al Papa. Como se verá más adelante el personaje que vendría a proveer de tales razones sería Marsilio de Padua.

2.4 Los déspotas

A fines del siglo XIII la mayoría de las ciudades-república eran víctimas de la división entre facciones internas que perturbaban la paz a tal grado que se enfrentaron con las siguientes situaciones: primero, tuvieron que abandonar sus constituciones republicanas; segundo, acceder al dominio de un solo señor

¹² Cfr. E. Albertoni, *op. cit.*; E. Armstrong, *op. cit.* y Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

(*signore*) y; tercero, saludar la transición de una forma republicana de gobierno a otra despótica o tiránica, todo esto con la esperanza de lograr la paz civil.

Los antecedentes de esta división en facciones podemos encontrarlos en la creciente división de clases a principios del siglo XII, nos referimos al surgimiento de la clase comerciante que muy rápidamente se hizo de riquezas en contraste con las antiguas familias de magnates. A pesar de su condición económica, los *popolani* no tenían representación en ninguno de los dos consejos que asesoraban al *podestá*. Al hacerse más evidentes estas diferencias, se desató una violencia civil en la que los *popolani* abogaban por su reconocimiento, mientras que los magnates procuraban conservar sus prerrogativas.¹³

La primera maniobra usualmente la llevaban a cabo los *popolani*, quienes buscaban recuperar sus libertades. Para tal efecto se creaba una nueva magistratura encabezada por el *Capitano del Popolo* y dos consejos de 90 y 300 miembros, como una forma de retar a las habituales estructuras del *podestá*. El siguiente paso consistía en evitar que la nobleza tuviera acceso a los cargos públicos. Esto radicó en expulsar a las facciones que en su momento pertenecían al *podestá* para rápidamente establecer una constitución que descartara a la antigua nobleza gobernante. Otra manera de acceder a posiciones políticas era adueñándose completamente del *podestá*. Consejos y acciones así fueron establecidos en las ciudades de Luca, Florencia, Siena y en las más importantes ciudades tanto toscanas como lombardas.¹⁴

¹³ Cfr. D. Waley, *op. cit.*

¹⁴ *Ibidem.*

Sin embargo, entre más peleaban los *popolani* por su reconocimiento, más violenta era la respuesta de los nobles y sus allegados, desatando así una espiral de violencia civil endémica siendo la más grave la que tenía lugar en cuanto los *popolani* lograban establecer sus propios gobiernos. Esto sucedió en Florencia en 1301 y en Siena en 1318 y posteriormente en 1325. Además de intercambios de gobiernos bajo el *podestá* en un momento y bajo los *popolani* en otro. No es de sorprender el por qué a finales del siglo XIII una mayoría de las ciudades-república tomase la decisión, más o menos voluntaria, de aceptar el régimen de un solo señor, con la esperanza de una mejor convivencia civil al interior de las urbes en lugar de una libertad tan endeble y anárquica, por lo que el sistema de los *signori* terminó extendiéndose por todo el *Regnum Italicum*.¹⁵

De manera semejante a lo mencionado más arriba, esta serie de ataques a la libertad republicana por parte de los *popolani* tuvo como rasgo distintivo la creación de una ideología destinada a contener y reivindicar las virtudes singulares de esta clase de libertad. Son dos las tradiciones de pensamiento que podemos encontrar como el antecedente directo a las que acudían los defensores de las ciudades-república. La primera se desarrolló a partir del estudio de la retórica, una materia importante que se impartía en las universidades italianas. La segunda fue el estudio de la filosofía escolástica, introducida por los que habían estudiado en las universidades francesas, especialmente la de París, y que impartían cátedras en Italia.¹⁶

¹⁵ Cfr. E. Armstrong, *op. cit.* y D. Waley, *op. cit.*

¹⁶ Cfr. P. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, y Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

2.5 El estudio de la retórica: *Ars dictandi* y *ars arengandi*

La mira principal de la enseñanza retórica era la de otorgar al educando de una gran capacidad y pericia para la composición de cartas oficiales y demás documentos afines contando con una enorme claridad y fuerza de convencimiento. Es decir, la retórica consistiría en el arte de escribir cartas basadas en una técnica especial contenida en reglas y procedimientos que pudiesen ser aprendidos de memoria. Por añadidura los *dictatores*, se preocuparon desde el inicio en señalar de qué manera debían aplicarse sus recomendaciones en la práctica, utilizando para tal fin colecciones de cartas modelo agregadas como suplementos a los libros de reglas. Las personas a quienes podrían ir dirigidas estas cartas modelo iban desde el Papa, cardenales, obispos, el emperador, senadores, *podestá*, cónsules, profesores, maestros de escuela, etc.¹⁷

Es así como los *dictatores*, con base en sus colecciones de cartas dejaron atrás la idea de transmitir solamente fórmulas para la redacción de documentos oficiales y se preocuparon por temas jurídicos, sociales y políticos que tenían que ver con las ciudades-república. Consecuentemente el *Ars dictandi* se desarrollaría en dos formas complementarias. La primera ocurrió a mediados del siglo XII cuando llegó a ser común que las cartas modelo incluidas en los tratados sobre el *Ars dictandi* enfocasen asuntos de interés práctico para los estudiantes, se inició la tarea de asegurar que los contenidos de las cartas fuesen significativos ya fuera en la vida personal o en las futuras carreras. La costumbre de los *dictatores*, de

¹⁷ Cfr. C. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Universidad de Harvard, 1927 y *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford, Clarendon, 1929; P. Kristeller, *op. cit.* y J. Murphy, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

utilizar sus machotes para brindar consejos prácticos relativos a las cuestiones de la vida urbana se desarrolló mucha más extensamente durante el siguiente siglo. Estando dedicadas a dilemas y necesidades particulares de estudiantes, maestros, comerciantes, jueces, sacerdotes y funcionarios públicos de las ciudades del norte de Italia.¹⁸

La segunda forma complementaria del *Ars dictandi* se dio al inicio del siglo XII. En una primera instancia se hizo corriente la amalgama del arte epistolar con el denominado *Ars arengandi*, es decir, el arte de elaborar discursos públicos. Esto trajo como consecuencia que junto con el tradicional anexo de cartas modelo, se incorporara una lista de oraciones modelo, de obvia naturaleza persuasiva. Esta fusión de las dos artes se volvió la ortodoxia muy rápidamente, cambio expresado en el nuevo significado práctico de la retórica especialmente en una ciudad que llevaba todos sus asuntos “jurídicos, políticos y diplomáticos por medio de discursos y debates en toda forma”.¹⁹

La secuela de entrelazar el *Ars dictandi* con el *Ars arengandi* fue que la retórica junto con la imagen de los retóricos adquirieron un creciente matiz público y político. No es muy difícil entender el por qué la frontera entre la enseñanza de cartas y oraciones modelo, y el ofrecimiento de francos comentarios sobre cuestiones cívicas fuera fácilmente traspuesta. La derivación de traspasar este límite fue la aparición de dos nuevos géneros del pensamiento político y social.

El primero fue una nueva forma de crónica de la ciudad. Si bien ya existía una cantidad importante de esta clase de manuscritos, la mayoría de ellos eran de

¹⁸ Cfr. P. Kristeller, *op. cit.* y Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

¹⁹ Q. Skinner, *op. cit.* 1985, p. 50-51.

clérigos dedicados a narrar la actuación de la divina providencia en asuntos políticos y militares. Esta tradición experimentó una completa innovación cuando los *dictatores* y demás estudiosos de la retórica comenzaron a interesarse por la historia de sus ciudades, naciendo así una forma completamente novedosa de historiografía cívica, más retórica en su estilo y más consciente de su tono propagandístico.

Los libros de consejos pensados para servir de guía a los magistrados y el *podestá* fueron el segundo género de escrito político. La existencia de estas obras se erige como la parte radical del *Ars dictandi*, pues ahora los autores se ostentan como guías naturales de aquellos que gobiernan, dejando de lado sus advertencias indirectas sobre las cuestiones públicas además del disimulo de su supuesto interés único en las artes retóricas. Tampoco los satisfacía el sólo evento de escribir para estudiantes.²⁰

No podemos, sin embargo, suponer que exista una línea directa entre los *dictatores* y los escritos del humanismo renacentista, entre estos de estadios de pensamiento hay una etapa intermedia que no es otra cosa sino una transformación del *Ars dictandi*. Este cambio consistió en sostener que el estudio de la retórica no solamente podía basarse en la enseñanza de las reglas (artes) sino igualmente en el estudio e imitación de autores clásicos pertinentes (*auctores*).²¹

Esta variante de la retórica provino de Francia. Sostenía que la retórica de los *dictatores* soslayaba el matiz humanista de la necesidad de estudiar a los

²⁰ Cfr. P. Kristeller, *op. cit.* y Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

²¹ *Ibidem*.

poetas y oradores de la antigüedad como prototipos del excelente estilo literario. En un primer momento existió un rechazo, por parte de las ciudades italianas, a esta nueva manera de enseñar la retórica. Boncompagno de Signa inclusive afirmó no recordar haber leído a Cicerón.²² Aun cuando se continuó la enseñanza retórica por medio de las artes, la retórica de *auctores* pervivió tanto en Italia, en algunas escuelas de gramática, como en Francia siendo sus principales centros de enseñanza las universidades de París y Orleáns.

Fue durante la segunda mitad del siglo XIII que un número cada vez mayor de *dictatores* italianos estudió en Francia y a su regreso poco a poco impusieron la escuela de los *auctores*, convirtiéndose en poco tiempo en la nueva ortodoxia. Es así como al instaurarse la retórica sobre el estudio de las cartas y oraciones modelo junto con los autores de la antigüedad, que fermenta un nuevo y significativo desarrollo intelectual y político al interior de las universidades italianas. Los estudiantes de éstas escuelas dejaron de ver a los poetas, historiadores y oradores como simples mentores del buen estilo retórico y comenzaron a atenderlos como serias figuras literarias merecedoras de estudiarse e imitarse.²³

La influencia que esta serie de escritos llegaría a tener en el pensamiento renacentista adquirió tres vertientes. La primera es que las obras de estos escritores tenían una traza eminentemente política, particularmente estaban dedicadas a defender las ideas republicanas y a denostar la división en facciones

²² Cfr. J. Murphy, *op. cit.*

²³ Cfr. P. Kristeller, *op. cit.*

que existían al interior de las ciudades, así como los gobiernos tiranos resultado de dichas división.

La segunda fue el potenciamiento y robustecimiento, en cuanto a teoría política toca, de los géneros literarios existentes surgidos de la retórica. Sobre todo lo que fueron las crónicas de las ciudades y los libros de consejos para príncipes se tornaron elegantes y explícitamente más incisivos.

Y la última, considerada además la más importante, fue la estructura cada vez más sistemática de los escritos políticos. Es preciso recordar que estos autores vivían en una época donde los *signori* avanzaban rápidamente, además del creciente quebranto en la confianza en los valores cívicos republicanos. Ante la posible pérdida de dichos valores es que se hizo necesaria su defensa. Este resguardo tuvo dos pilares fundamentales, uno de ellos fue el ideal de la libertad comprendido en su sentido tradicional tanto de independencia como de autogobierno.²⁴ El segundo consistía en qué consejos son los que debían darse al *podestá* y demás magistrados una vez que han sido elegidos.²⁵

2.8 La filosofía escolástica

Los fundamentos del escolasticismo se construyeron con el paulatino reencuentro del cuerpo principal de la obra filosófica aristotélica que tuvo como uno de sus principales focos de propagación la universidad de París. Los principales filósofos y teólogos del siglo XIII estuvieron ligados en algún momento de sus vidas, a ésta

²⁴ Igualmente dos serían los argumentos para explicar la pérdida de libertad: la aparición de facciones al interior de las ciudades y el aumento de la riqueza privada. Sucediendo a esto el tema de cómo conservar los ideales de las ciudades-república.

²⁵ Cfr. Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

universidad. Los eruditos asistían a dicha universidad a estudiar y posteriormente retornaban a Oxford o Bolonia para dar lecciones y llevar así consigo el espíritu e ideales de la universidad. El que asistieran personas de distintas nacionalidades con la consecuente defensa de la cristiandad, además de la variedad de expresiones intelectuales, como el averroísmo latino, motivó que la Iglesia siguiera muy de cerca los acontecimientos al interior del recinto universitario. La propagación de un sistema de pensamiento totalmente incompatible con el cristianismo no podía ser indiferente a la Santa Sede.

De manera similar al desarrollo del *Ars dictandi* fue también en la universidad de París donde existió un gran avance en los estudios aristotélicos, conjuntamente con un gran número de textos de Aristóteles que preservados principalmente en ediciones árabes comenzó a diseminarse por Europa vía el califato de Córdoba. Las obras de lógica fueron de los primeros textos en traducirse al latín, a mediados del siglo XIII se contaba también con los textos morales y políticos. A principios del siglo XIV Aristóteles se había convertido en “señor de quienes saben”.²⁶ Las traducciones de las obras aristotélicas, de sus comentadores, así como de pensadores árabes, brindó a los escolásticos un vasto material de orden intelectual. Especialmente les aportó el conocimiento de sistemas filosóficos independientes de la teología. Las grandes construcciones filosóficas de Aristóteles, Avicena y Averroes, ensancharon el horizonte de la razón humana para los escolásticos medievales, al percatarse que la verdad podía ser lograda, por ellos mismos, de manera independiente de la revelación cristiana; pues ya había sido conseguida por filósofos griegos y árabes. Es de este modo

²⁶ P. Kristeller, *op. cit.*, p. 60.

como las traducciones de Aristóteles ayudaron a visualizar más nítidamente la relación existente entre la filosofía y la teología, junto con la delimitación de los campos de una y otra.²⁷

Se ha considerado que la tradición aristotélica árabe llega a su punto máximo con Averroes, quien fuera autor de numerosos comentarios a la obra del estagirita y decisiva influencia para la escolástica. El filósofo cordobés estaba plenamente convencido del genio de Aristóteles, estimaba que su pensamiento era la culminación del intelecto humano, por lo que dedicó gran parte de su tiempo a la elaboración de comentarios que pueden concentrarse en tres géneros. Los primeros son los comentarios menores, donde Averroes muestra el contenido doctrinal de Aristóteles agregando sus propias reflexiones y progresos, de manera tal que no es fácil distinguir entre la palabra del cordobés y la de Aristóteles. Los comentarios mayores son los segundos, donde Averroes exhibe primero un fragmento de un texto aristotélico añadiendo posteriormente sus propias acotaciones. Por último están los pequeños comentarios en los que se presentan las conclusiones a las que llegó Aristóteles prescindiendo de pruebas y referencias históricas.²⁸

Lo que resulta de interés para nuestro trabajo es la concepción que tenía el filósofo de Córdoba de la relación entre filosofía y teología. Partiendo de la aceptación de que el estagirita había ascendido a la cúspide de la ciencia humana y que era autor de un sistema que se constituye en verdad suprema sin necesidad de la verdad revelada, Averroes se vió en la necesidad de conciliar sus ideas

²⁷ Cfr. F. Copleston, *Historia de la filosofía, v.II, De San Agustín a Escoto*, Barcelona, Ariel, 1971; G. Holmes, *op. cit.* y P. Kristeller, *op. cit.*

²⁸ Cfr. F. Copleston, *op. cit.* y J. Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.

filosóficas con la teología islámica ortodoxa, amén de los que se mostraban dispuestos a acusarle de hereje por su veneración a un filósofo pagano. Dicha reconciliación dió lugar a lo que se conoce como la doctrina de la doble verdad que podemos enunciar de la siguiente manera:

“Dados dos cuerpos de doctrina que se refieran, por lo menos en parte, al mismo objeto, o a los mismos objetos, si algunas de las afirmaciones de uno de tales dos cuerpos de doctrinas se halla en conflicto con algunas de las afirmaciones del otro cuerpo de doctrina, y, a pesar de ello, se mantiene que todas estas afirmaciones son verdaderas, se obtiene una doctrina que se ha llamado ‘doctrina de la doble verdad’”.²⁹

Si bien esta doctrina puede aplicarse a dos campos de doctrina cualesquiera siempre y cuando cumplan con las condiciones señaladas, es común aplicarlas a dos cuerpos doctrinales que contengan por un lado dogmas religiosos expresados teológicamente y, por el otro lado enunciados filosóficos explicados racionalmente. Como veremos más adelante esta expresión de “la doble verdad” será utilizada por teólogos y filósofos medievales. Ahora bien, ésta teoría no significa que una proposición pueda ser verdadera en teología y falsa en filosofía, o viceversa. La reconciliación propuesta por Averroes no podría ser llevada a cabo de no tomar en cuenta que mientras la filosofía solo es para esos cuantos que buscan y pueden comprender los argumentos racionales, la religión por su parte está indicada para las mayorías incapaces de comprender tal clase de argumentos y sus demostraciones. Es así como Averroes establece que la enunciación científica de la verdad se obtiene sólo en la filosofía, y en la teología se hace de manera

²⁹ J. Ferrater, *op. cit.*, p. 3672.

alegórica. Si bien las proposiciones reconocidas por cada una de estos campos son, en rigor, verdades, cada una de ellas posee un aspecto diferente que recibe finalmente su fundamento en la verdad proclamada por el dogma y asentada en el Corán.³⁰

El averroísmo latino tendrá tres momentos de importancia que van del siglo XIII al XVII, el segundo momento, el que nos atañe, estará basado en un naturalismo y racionalismo totales, además de la doctrina de la doble verdad. Tendrá como principales representantes a Juan de Jandún y Marsilio de Padua, quienes se conocerán en París. Juan y algunos de los filósofos de la Escuela de Padua,³¹ más que defender la doble verdad, evidenciaron que en algunas ocasiones la verdad racional o filosófica (verdad aristotélica) estaba en completa contradicción con la verdad teológica (verdad revelada), por lo que obstinarse en hacer coincidir continuamente a Aristóteles con la fe, es malinterpretar al estagirita. Entre ésta y otras razones es que se piensa que Juan de Jandún llevó a su grado extremo la teoría de la doble verdad al aceptar la verdad absoluta de la revelación cristiana, pero divorciándola de la filosofía y aceptando que las demostraciones racionales de ésta podían ser contrarias a la verdades de la fe.³² Algo similar observamos en el *Defensor pacis* de Marsilio al separar ambas

³⁰ Cfr. F. Copleston, *op. cit.* y J. Ferrater, *op. cit.*

³¹ La escuela de Padua será un movimiento filosófico y científico centrado en la universidad de Padua desarrollado entre el siglo XIV y XVI. Se interesaron principalmente por el conocimiento de la naturaleza, el método científico y la medicina. Estuvieron muy cerca de las concepciones de los averroístas latinos por lo que se les llegó a considerar averroístas o aristotélicos averroístas. Cfr. J. Ferrater, *op. cit.*

³² Cfr. F. Copleston, *op. cit.* y J. Ferrater, *op. cit.*

verdades y decir de la verdad revelada que “no podemos decir nada por demostración, sino con simple fe y sin apelar a la razón lo admitimos”.³³

Por lo que toca al ámbito italiano, si bien entre los más famosos filósofos y teólogos de los siglos XII y XIII tenemos a varios italianos, ello será debido a que estudiaron e impartieron cátedra en la universidad parisina. Aun cuando Italia contaba ya con reconocidas escuelas de retórica, leyes y medicina en estos siglos, no existía un centro de estudios dedicado a la filosofía. Después de 1220 fueron establecidas por órdenes mendicantes escuelas de teología y filosofía, aunque sin tener nexos con las universidades del resto del país. Las clases de teología en las universidades italianas todavía irregulares y circunstanciales harán acto de presencia antes de la primera mitad del siglo XIV.

La filosofía aristotélica, proveniente de Francia, aparece en las universidades de manera regular en la segunda mitad del siglo XIII, en estrecha relación con la enseñanza de la medicina. Comenzado ya el siglo XIV adquiere su forma definitiva, formando parte de los planes de estudio la enseñanza de la lógica y la filosofía natural. A ésta época pertenece Pedro de Abano, supuesto fundador de la escuela de Padua, quien estudió en París y mantuvo un cercano contacto personal con Juan de Jandún, además de iniciar amistad con Marsilio durante la primera estancia en la mencionada ciudad de éste último. Por tanto podemos concluir con sobradas razones que las dos tradiciones de pensamiento de finales de la tardía Edad Media, el *Ars dictandi* y la escolástica, fueron capaces de

³³ l.ix.2. Estas referencias al *Defensor pacis*, al igual que las demás, deben entenderse de la siguiente manera: primer discurso, capítulo nueve, párrafo dos.

convivir simultáneamente y desarrollarse durante el Renacimiento como ramas diferentes del conocimiento.³⁴

La gran obra aristotélica nos permite distinguir principalmente durante el siglo XIII, entre otras, tres corrientes de pensamiento. La primera es la corriente agustiniana, de carácter conservador y reservado ante el aristotelismo, característica de los franciscanos, representada por Grosseteste, Alejandro de Hales y San Buenaventura. La segunda es la corriente aristotélica que hará coincidir el pensamiento griego con el cristiano, y será propia de los dominicos estando representada por Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. La última de las corrientes es la del averroísmo que vimos más arriba.

Es verdad que el pensamiento de Aristóteles obtuvo de un modo, casi natural, el lugar de preferencia entre sus comentaristas tendiendo en algunos momentos a aparecer como el *non plus ultra* de la comprensión humana, pues a ojos de los medievales latinos constituía el esfuerzo más amplio y continuo de la mente humana del que ellos tuvieran conocimiento. Sin embargo, los cristianos medievales no dejaron de tener siempre presente que ello era obra de la razón y no un conjunto de verdades y dogmas revelados, por lo que la obra de Aristóteles se mostró entonces como una amenaza para las ideas agustinianas que dominaban la vida política cristiana.³⁵

San Agustín había descrito a la polis como una creación divina impuesta a los hombres para aliviarlos de sus pecados, además de considerar la vida aquí en la tierra como una simple preparación para la vida en el cielo. Es decir, para San

³⁴ Cfr. P. Kristeller, *op. cit.*

³⁵ Cfr. F. Copleston, *op. cit.* y P. Kristeller, *op. cit.*

Agustín el acto fundamental de la vida humana es la división de los intereses humanos de los intereses ultraterrenos, siendo éstos últimos los que brindarán la salvación a nuestra alma. Dichas ideas son contrarias a la concepción aristotélica de la polis, la cual es considerada de origen humano y encaminada a fines mundanos, sin indicar ninguna intención posterior.

Teniendo estas dos visiones tan antagónicas con respecto a la polis, la que profesa que instaurada por dios y aquella que la ve como producto de la razón humana, lo que quedaba era hacer un intento de reconciliar ambas posturas. Uno de los más reconocidos filósofos empeñados en esta tarea fue Alberto Magno, quien heredaría el concepto del origen natural de la sociedad despojándola así de su naturaleza divina, al más grande de los exponentes de esta nueva postura quien además sería su alumno, Santo Tomas de Aquino. A su muerte, ocurrida en 1274, Tomás había dejado inconclusa la tercera sección de su monumental *Suma teológica*, obra filosófica que sintetiza el pensamiento moral y político de Aristóteles con la filosofía cristiana. El mérito del Doctor Angelicus consistió en traer de nuevo hacia la luz la racionalidad humana, tendiendo así un puente que lleva de la razón filosófica a la fe cristiana. Es decir, la filosofía política de Santo Tomás consistió en transformar la filosofía política aristotélica a la luz de la verdad revelada producto de una tradición de pensamiento político anterior representada por los Padres de la iglesia y sus discípulos medievales. Empero, no hay que olvidar su rechazo a la interpretación que de la misma hacia Averroes, el filósofo no cristiano que intentó reducir toda la filosofía al aristotelismo. Particularmente lo que hizo Santo Tomás fue adaptar las ideas de Aristóteles sobre el derecho y la sociedad civil a las formas feudales y monárquicas prevalecientes en el norte

europeo. Sin embargo, para Marsilio estaba claro que las ideas de Aristóteles eran más acordes con las ciudades pequeñas como las del norte de Italia y no con reinos o imperios como propone Aquino.³⁶

Fueron dos las maneras en que la *Política* de Aristóteles influyó sobre los escolásticos. La primera fue cuando los juristas romanos de Bolonia empezaron a incorporar los conceptos y métodos de la teoría política aristotélica en sus glosas y comentarios, el más significativo fue Bartolo de Sassoferrato. La segunda fue por el contacto directo con el programa aristotélico, que se impartía en la Universidad de París, al ser cada vez más los estudiantes que iban a dicha universidad. Entre ellos estuvieron Remigio de Girolami, Tolomeo (Bartolomeo) de Lucca y Marsilio de Padua.

Es así como hemos establecido los referentes históricos, políticos y filosóficos que nos permitirán una mejor comprensión de las razones que llevarán a Marsilio a escribir el *Defensor pacis*, así como también conocer la estructura de la obra, los antecedentes de los cuales parte, los argumentos esgrimidos y las conclusiones a las que llega, lo que haremos en el siguiente capítulo.

³⁶ Cfr. E. Fortín, "Santo Tomás de Aquino", en Leo Strauss, *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.p. 243-267; G. Holmes, *op. cit.* y Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

CAPÍTULO 3

MARSILIO DE PADUA Y EL *DEFENSOR PACIS*

En este capítulo haremos cuatro cosas: la primera es esbozar a grandes rasgos la biografía de Marsilio de Padua. La segunda es examinar estructuralmente el *Defensor pacis*. La tercera es llevar a cabo un análisis más detallado de la teoría política propuesta por Marsilio y del porqué de su preferencia, para finalmente examinar la influencia de sus ideas para con la Reforma.

3.1 Vida y obra de Marsilio de Padua

Muy poco es en realidad lo que se sabe con certeza en cuanto a la vida de Marsilio de Padua (Marsiglio dei Mainardini 1275/1280 - 1342/1343). Fue hijo de un notario de la universidad de Padua perteneciente a un medio de magistrados de obediencia guelfa, que desempeñó un papel preponderante en la ciudad paduana en el siglo XIII y XIV. Si bien obtuvo de Juan XXII un canonicato en Padua, sorprende el saberlo del lado de la causa gibelina.

Como joven estudiante dudaba entre estudiar leyes o medicina. Contaba para su formación con todo el prestigio de la universidad de su ciudad natal caracterizada por el seguimiento más fiel de Aristóteles. En una primera estancia en París conoció a Pedro de Abano, quien le introdujo en las enseñanzas de Averroes, además de Juan de Jandún y muy probablemente Guillermo de Ockham, prominentes averroístas. Llegaría a ser rector de la universidad parisina entre diciembre de 1312 y marzo de 1313.

Al parecer, Pedro le aconseja irse de la ciudad y ponerse a las órdenes del emperador, sin embargo, en el camino se queda por un tiempo en Verona donde entabla amistad con Can Grande, vicario imperial de la ciudad, y con Mateo Visconti, señor de Milán. Ellos le enviaron a entrevistarse con el conde Charles de La Marche para ofrecerle la capitanía de la liga gibelina (1318-1319). Habiendo fallado en esta misión Marsilio regresa a París para una segunda estancia y se dedica a la enseñanza y la práctica de la medicina, posiblemente inicia sus estudios de teología. En 1320 se halla en la Facultad de Artes enseñando la lógica y la metafísica de Aristóteles. Discutiendo sobre los universales, Marsilio mostrará su apego a las doctrinas averroístas además de admiración por Aristóteles.

En 1324 publicaría el *Defensor Pacis*, obra que lo obligaría a buscar refugio, dos años más tarde al saberse su autoría, junto con su amigo Juan de Jandún en la corte del emperador Luis de Baviera. A partir de este momento jamás dejaría de estar bajo el cobijo imperial que compartiría también con Guillermo de Ockham. Su obra restante, desde 1326, sería escrita en estas condiciones (*Defensor Minor, Tractatus de Traslatione Imperii*). En 1327 Juan XXII condena cinco proposiciones del *Defensor* y excomulga a Marsilio.

Durante este año y el siguiente acompaña a Luis a Roma en su tentativa fallida de ceñirse la corona imperial. Los eventos de esos años pueden ser vistos como los intentos de poner las doctrinas antipapales de Marsilio en la práctica. El 8 de octubre el emperador llega a Roma, donde los romanos desean que sea el Papa quien le corone. Ante la negativa de éste, se constituyen en gobierno republicano y Luis es coronado por Sciarra Colonna actuando como delegado del pueblo, los festejos duran del 7 al 28 de enero. Siguiendo las enseñanzas de

Marsilio, Luis actúa por sí mismo y junto con el clero entero y el pueblo de Roma depone al Papa y nombra a Pedro Rainalducci de Corvara, denominado ahora Nicolás V. En 1328 Marsilio es nombrado vicario espiritual de la ciudad durante la estancia de Luis en Roma. Al año siguiente Luis es conminado por el pueblo romano a retirarse, resultado de la presión francesa y los partidarios del Papa aviñonés. En septiembre tiene oportunidad de refugiarse todavía en la Pisa gibelina y en abril siguiente emprende el camino final de regreso para Alemania, Marsilio regresa conjuntamente con Luis, donde pasarán el resto de sus vidas. El fin de sus días es atestiguado en un discurso del Papa Clemente VI el 10 de abril de 1343, “el peor hereje”, en palabras del Papa, que jamás haya leído.¹

3.2 La estructura del *Defensor Pacis*

Es una creencia común decir que la Edad Media fue la “edad de la fe” y que la religión dominaba todos los aspectos de la vida; sin embargo, como hemos visto, un conocimiento más detallado de la historia medieval disiparía esa afirmación. La actitud anticlerical era muy fuerte, los reyes y nobles trataron a menudo a los representantes de la iglesia con desprecio y a veces con violencia. Esto provocó una serie de controversias entre los pensadores políticos que se pusieron del lado de la iglesia y los que tomaron partido por los reyes y emperadores, quienes a

¹ Las referencias en cuanto a la vida de Marsilio, si bien escasas tuvieron como base las siguientes fuentes: A. Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, University of Cambridge, 1996; R. Lerner y M. Mahdi (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Canada, Collier-MacMillan, 1963; E. Lewis, *Medieval Political Ideas*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954; L. Martínez, “Estudio preliminar”, en Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1988, p.p. XV-XLIV y D. Miller, *Enciclopedia del pensamiento político, op. cit.*

menudo también solían ser eclesiásticos. Podemos considerar las disputas siguientes como las principales:

La cuestión de las investiduras (1073 - 1122) entre el Papa Gregorio VII y el emperador romano Enrique IV, el tema principal era si los gobernantes laicos podían controlar el nombramiento de los obispos.

Entre Federico II (emperador de 1220 a 1250) y los papas Gregorio IX e Inocencio IV. Varios fueron los temas; Federico intentaba unir el reino de Sicilia con el Imperio Romano-Germano lo cual hubiera implicado un gran poder. Los papas intentaban preservar el balance de poder. Además se sospechaba que Federico fuera pagano, terminó siendo excomulgado.

Entre Felipe el Hermoso, rey de Francia y Bonifacio VIII (Papa de 1294-1303). La trama principal era el derecho de los gobernantes laicos a cobrar impuestos a la iglesia. Después de la muerte de Bonifacio, Felipe continuó presionando al clero, teniendo como resultado la destrucción de la orden de los templarios.

Por último, la confrontación entre Juan XXII y Luis de Baviera, emperador romano electo (1314-1347). En este caso el asunto era si la elección del emperador necesitaba de la confirmación papal. Es en el contexto de esta última querrela donde ubicamos el trabajo de Marsilio de Padua.

Habiendo reconstruido ya el contexto que rodea la aparición y escritura del *Defensor pacis* de Marsilio, nos avocaremos al análisis de su estructura en lo general, para posteriormente hacer un estudio más detallado de algunas de sus partes y temas. En cuanto a las ediciones del *Defensor* hemos utilizado la versión inglesa de Alan Gewirth que a su vez es una traducción de la editada por C. W.

Previté-Orton de 1928 comparada y mejorada con la edición de Richard Scholz que se encuentra en las *Fontes juris Germanici antiqui* de los *Monumenta Germaniae historica* de 1932. Igualmente hemos recurrido a una versión al español a cargo de Luis Martínez Gómez cuya traducción se basa en la citada de Scholz.

Partiendo desde lo general hacia lo particular tenemos que la obra está dividida en tres grandes apartados llamados discursos. El tercero de estos es una revisión de las ideas principales y las conclusiones de los discursos anteriores. A continuación presentamos, para visualizar de una mejor manera, una tabla esquemática de los temas tratados en orden de cada uno de los dos primeros discursos. Dicha tabla está basada en una propuesta por Alan Gewirth.² Si bien los tres apartados de la obra no tienen títulos propiamente hablando, Gewirth los sugiere en su introducción al *Defensor*, por considerar que ayuda a obtener una idea bastante clara del asunto tratado en cada uno de los discursos.

² A. Gewirth, "Introduction", en Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, Toronto, Universidad de Toronto, 1980, p.p. xxii-xxvi.

Discurso uno. Las causas generales de la paz y el conflicto civil expuestas por la estructura normal del estado establecido por la razón

- A. Introducción
 - a. El objetivo del trabajo: la paz del estado (i)
 - b. Definiciones de estado y de paz (ii)
- B. Del origen y causa final del estado
 - a. Origen (iii)
 - b. Causa final (iv.1-2)
- C. Las partes del estado
 - a. Su causa final (iv-vi)
 - b. Las otras causas (vii, xv.4-fin)
- D. La primera parte del estado: el gobierno y la ley por la cual éste gobierna
 - a. Las clases de gobierno (viii)
 - b. Las causas del gobierno (ix-xvi)
- E. El gobierno en relación al estado como un todo
 - a. El gobierno como causa eficiente de las partes del estado y como el principio de orden del estado (xv.4-fin)
 - b. La unidad del estado derivada de la unidad del gobierno (xvii)
 - c. Correcciones del gobierno: casos patológicos donde la causa material (gobierno) viola la causa formal (ley) (xviii)
 - d. La paz del estado como efecto de las funciones del gobierno (xix)

Discurso dos. La causa singular del conflicto: la demanda del Papado a la plenitud de poder

- A. Introducción
 - a. Proceder general del discurso (i)
 - b. Definición de términos importantes: iglesia, espiritual, temporal, juez (ii)
- B. El clero y el poder político laico: el poder de los sacerdotes en relación a los hombres de leyes en general y los gobernantes laicos en particular
 - a. Argumentos en contra para probar que el Papa es el gobernante supremo sobre todos los hombres (iii.2-9: argumentos de las escrituras. iii.10-15: argumentos cuasipolíticos)
 - b. Qué poderes y estatus pertenecen al clero (iv-xiv)
- C. El clero y la religión organizada: El poder de los sacerdotes con relación a otros y a la interpretación de las sagradas escrituras
 - a. Distinción entre la autoridad “esencial” de los sacerdotes que les dio Cristo por igual para todos los sacerdotes y su autoridad “accidental” otorgadas a ellos por el hombre y tomadas de manera desigual (xv-xviii)
 - b. La interpretación de las escrituras (xix-xxi)
 - c. La primacía del obispo y la iglesia de Roma sobre otros obispos e iglesias, su naturaleza y su fuente (xxii)
- D. La plenitud de poder papal
 - a. El significado de “plenitud de poder”, el método general y orden de su actual ejercicio por el obispo de Roma (xxiii)
 - b. La manera particular de cómo ha usado y asumido la plenitud de poder el obispo de Roma (xxiv-xxvi)
- E. Objeciones finales y réplicas
 - a. Objeciones a las conclusiones de los capítulos xv-xxvi (xxvii)
 - b. Réplicas a estas objeciones (xxviii)
 - c. Réplicas a los argumentos de las sagradas escrituras del capítulo III (xxix)
 - d. Réplicas a los argumentos casi-políticos del capítulo III (xxx)

3.3 Discurso I. Las causas generales de la paz y el conflicto civil expuestas por la estructura normal del estado establecido por la razón.

Esta primera parte es una exposición de los principios aristotélicos con base en la *Política* como era uso corriente en la época, de igual manera hicieron en sus respectivos trabajos Tomás de Aquino, Gil de Roma y Dante, sólo por citar a algunos. Una de las tareas de esta primera parte es servir de base para la segunda.

Los temas que aborda en el primer discurso serán el del **Estado** o **reino**, que definiéndolo en palabras de Aristóteles “significa una especie de política o régimen templado al que llama Aristóteles monarquía templada”,³ junto con el concepto de la paz o tranquilidad que “será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a su naturaleza según la razón y su constitución”.⁴ El Estado existe para satisfacer todos los requerimientos de suficiencia de vida, en otras palabras para vivir y para bien vivir apoyándose en el supuesto de que “todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña”.⁵ Si la paz puede ser definida como cada una de las partes cumpliendo con sus funciones sin interferir con las demás, podemos así decir que la paz es necesaria para que el Estado perviva. Siguiendo siempre a Aristóteles, desarrollará el origen de la sociedad humana, su constitución y culminación con el príncipe, el legislador y la ley. Distinguirá las dos partes que constituyen al reino de manera general, los guardias

³ I.ii.2

⁴ I.ii.3

⁵ I.iv.2

y los proveedores: “convino establecer en esa comunidad una norma de lo justo y un guardián o ejecutor”, “fue necesario que hubiera en ella proveedores para poder acudir a la necesidad cuando fuere oportuno”⁶ y las seis partes constitutivas particularmente “agricultores, artesanos, soldados, tesoreros, sacerdotes y jueces o consejeros”.⁷

En un segundo momento el trabajo concentrará su mayor peso en el **pueblo**, entendido éste como la totalidad, además de definirlo como legislador. Su primera función será la determinación de la **ley**, debiendo ser promulgada por la gente, entiéndase la totalidad del cuerpo de ciudadanos “que 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”.⁸ La segunda función del legislador es nombrar a un gobierno o **príncipe** “a la misma totalidad pertenece determinar la materia de esta forma, o sea, el sujeto al cual toca disponer los actos civiles de los hombres”⁹ pero, a fin de que éste no caiga en desviaciones como la de actuar en beneficio propio, deberá estar bajo el escrutinio de la ley si

“ocurre que él obre de modo contrario a la que prescribe la ley, por ello el príncipe respecto de esas acciones se hace mensurable por otro que tenga autoridad de medir y regular según la ley a él o a sus acciones transgresoras de la ley”.¹⁰

Marsilio al tratar las formas de gobierno sigue de manera fiel al estagirita, estableciendo una división entre gobiernos templados y gobiernos viciados “hay,

⁶ I.iv.4

⁷ I.v.1

⁸ I.xii.3

⁹ I.xv.3

¹⁰ I.xviii.3

pues, dos géneros de la parte gobernante o gobierno, uno templado y otro viciado”,¹¹ el primero a su vez se divide en “monarquía regia, aristocracia y república” y el segundo comprende la “tiranía monárquica, oligarquía y democracia”.¹² Cualquier interferencia con las funciones del gobierno traerá como resultado la destrucción del Estado. Consecuentemente, el gobierno debe ser uno solo comprendiendo por ésto que todos los actos del gobierno deben provenir de una sola fuente para que perviva la paz al interior de las ciudades. Ya que la pluralidad de gobiernos en igualdad de jerarquías y no bajo una sola jefatura, provocará confusiones que destruirán al gobierno y, por lo tanto, al Estado.

“porque si hubiera muchos poderes en la ciudad o el reino y no estuvieran reducidos o subordinados a un supremo, fallaría el juicio, el precepto y la ejecución de lo conveniente y de lo justo, y de estas cosas, por la impunidad de las injusticias, vendría la lucha entre los hombres y la disolución y ruina finalmente de la ciudad”¹³

“ se seguirá de aquí división y oposición, lucha y escisión de los ciudadanos entre sí y, al fin, la ruina de la ciudad, decantándose unos por la obediencia a uno de los gobiernos y otros al otro, y entre los gobernantes, por la rivalidad de sobreponerse uno al otro, y entre los gobiernos y los ciudadanos, resistiéndose éstos a obedecer.”¹⁴

El último capítulo será utilizado a modo de introducción para denunciar a la iglesia como una de las causas de que la intranquilidad haya encontrado cobijo en la ciudad, además de su ilegítimo uso del poder coactivo.

¹¹ I.viii.2

¹² *Idem.*

¹³ I.xvii.2

¹⁴ I.xvii.5

3.4 Discurso II. La causa singular del conflicto: la demanda del Papado a la plenitud de poder.

Es todo un manejo religioso, en el que encontraremos argumentos de razón en muy contadas ocasiones y apuntalado con referencias entresacadas de la Biblia y demás autores cristianos. **El poder de la iglesia** es un aspecto primordial en el pensamiento de Marsilio, por lo que se confirma lo planteado en el primer discurso acerca de que el clero debe legítimamente estar sujeto al poder coactivo tanto del gobierno como de la ley secular, y admitir que sus funciones no contienen poder coactivo alguno, ya sea para ejercerlo al exterior o al interior de la iglesia.

“ni el obispo romano llamado Papa, ni ningún otro cualquier presbítero, obispo o ministro espiritual, individual o colectivamente, en cuanto tales, ni tomados en grupo como colegio, tiene ni debe tener jurisdicción alguna real o personal coactiva sobre cualquier presbítero, obispo o diácono o sobre su colegio [...] sobre cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar de cualquier condición que fuere”.¹⁵

“...el sacerdote desempeña su oficio, pero no ejerce los derechos de potestad alguna”.¹⁶

Tal como se ha afirmado en el Discurso I que la paz requiere la unificación de todas las autoridades con poder coactivo en el gobierno y la ley por la cual ésta gobierna, así el Discurso II afirma que la aspiración del Papa a la plenitud de poder obstaculiza dicha paz y conduce a la lucha civil al echar por tierra la unidad

¹⁵ II.i.4

¹⁶ II.vii.3

del gobierno. Dichas pruebas provienen de citar las palabras y los actos de Cristo y sus apóstoles, además de revisar la organización y funciones de la iglesia.

Marsilio hará uso de su concepción con respecto a la **estructura de la iglesia** “universalidad de los fieles que creen e invocan el nombre de Cristo”,¹⁷ para determinar que es el legislador quien puede nombrar a las personas para los diversos cargos eclesiásticos “pertenece al legislador humano [...] elegir, determinar y presentar personas que se han de promover a los órdenes eclesiásticos”.¹⁸ Es acudiendo a esta multitud como Marsilio considera se puede garantizar el éxito de la elección de los presbíteros.

Si bien, el interés de Marsilio es indicar que la iglesia en general no posee poder coactivo, cree necesario singularizar la situación de los obispos, especialmente el obispo romano,

“el obispo romano o su iglesia [...] en cuanto tales, ninguna potestad o autoridad de las ya dichas ejercen sobre los demás obispos e iglesias por derecho divino o humano, sino solamente aquella que [...] le hubiere sido concedida por el supradicho concilio general”.¹⁹

Como contraparte a esta negación del poder coactivo, se reconocen dos poderes concedidos por dios a los sacerdotes: el poder de las llaves “o sea, de conferir el sacramento de la penitencia, es decir, de atar o desatar a los hombres de sus pecados”,²⁰ y el sacramento de la Eucaristía “aquella con la cual el pan y el vino se

¹⁷ II.ii.3

¹⁸ II.xvii.9

¹⁹ II.xviii.8

²⁰ II.vi.3

transubstancian en el Cuerpo bendito de Cristo a la plegaria del sacerdote”,²¹ a estas dos potestades las nombra institución primaria o esencial.

La idea es reforzar una vez más la no posesión coactiva del poder cuando al mismo tiempo acude a sus definiciones de juez y utiliza la primera en donde sólo importa el análisis, es decir, establecer si hay falta o culpa, tarea que incumbe a los sacerdotes. Con la tercera definición estipula que es sólo al juez quien toca castigar o sancionar al culpable en el fuero externo, pero solamente cuando el acto cometido esté sancionado civilmente.²²

Si bien, **la pobreza** aparentemente es un tema desligado del poder, para Marsilio están estrechamente atados. La riqueza conduce al poder, por lo tanto el rico no es en modo alguno humilde. La codicia es considerada como la madre de todos los vicios, en contraparte, la pobreza nos encamina por la humildad y la sencillez, “Quiso, pues, Cristo, primero con su ejemplo que con su palabra, enseñarnos a nacer en suma humildad y menosprecio del mundo, o pobreza”,²³ “Cristo y sus apóstoles, en cuanto viadores en este mundo, enseñaron y practicaron la pobreza y humildad”.²⁴ Lo anterior se convirtió para Marsilio en una obligación: “los que les suceden en el oficio del apostolado o del sacerdote obligados a observar una suma pobreza y humildad”.²⁵

Marsilio nunca reconoce a Pedro como primado de la iglesia, además de que no está por encima del resto, siendo así por la propia voluntad de Cristo “ningún obispo o presbítero, por inmediata ordenación de Cristo, está sometido a

²¹ II.vi.14

²² II.x.2

²³ II.xi.2

²⁴ II.xii.1

²⁵ II.xxv.10

otro obispo o presbítero por razón de alguna de las potestades sacerdotales”.²⁶ Como consecuencia de esto es que los obispos romanos que suceden a Pedro tampoco pueden situarse por encima de alguien. Nuevamente como en ocasiones anteriores lo ha manifestado, es la multitud de fieles a quienes toca ya sea nombrar o remover de sus oficios tanto a los obispos como al resto de los hombres de fe. Con todo, si reconoce el beneficio de que la iglesia romana sirva de guía, de consejo, de institución última dentro de la misma iglesia, pues es por su fe, su ejemplaridad, caridad, etc. que puede asignársele tal encomienda, enfatizando finalmente que se hace así por derecho humano.²⁷

El hecho de admitir a la iglesia romana como guía, no le supone infalibilidad alguna, por lo que la última y definitiva instancia en lo que toca a materias de fe es **el concilio**. Los asuntos que le toca resolver son las dudas en cuanto a la fe, la interpretación dudosa de las Escrituras,

“...que si hubieren surgido sentidos y sentencias dudosas de la ley divina, máxime la evangélica, y si entre los doctos se hubieran levantado contiendas y controversias probables [...] era preciso zanjarlas. Pero el conseguirlo mostraremos que pertenece necesariamente sólo al concilio general de todos los fieles, o de aquellos que tuvieren la autoridad de todos los fieles; a ellos sólo compete esa determinación”.²⁸

y unido a ésto lo disciplinar, lo que concierne a los ritos

²⁶ II.xxii.1

²⁷ II.xviii.6

²⁸ II.xviii.8

“nada se puede establecer acerca del ritual eclesiástico y de los actos humanos que obligue a todos los hombres a su observancia bajo alguna pena para el estado presente o futuro, a no ser por el solo concilio general”.²⁹

y demás estatutos u organización de la iglesia

“no pertenece a la autoridad de ningún único obispo ni de otra persona singular o colegio particular constituir a ningunas personas en todos los oficios eclesiásticos del mundo, ni distribuir o conferir a ellos los bienes temporales eclesiásticos llamados beneficios; sino que la autoridad ésta es sólo del [...] legislador humano fiel”.³⁰

Marsilio está interesado principalmente en la convocatoria y la composición de dicho concilio. Solamente puede convocar el legislador humano fiel

“que el convocar el concilio general y, si es preciso, congregarlo con poder coactivo, pertenece a la autoridad del legislador fiel no sometido a otra autoridad mayor”,³¹

o el príncipe “pertenece sólo al humano legislador fiel. O al que con su autoridad gobierna”.³² El Papa queda excluido del poder de convocar, pues si es el caso de estar inmiscuido en algún conflicto no realizaría la convocatoria o intentaría impedirla

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² II.xxi.7

“porque si fuera él, o con su colegio, reo de algún crimen, en razón de lo cual conviniera reunir tal concilio, es verosímil que retrasara tal congregación todo lo que pudiera, y aunque la suprimiera totalmente”.³³

Al concilio asistirán los presbíteros y los no presbíteros siempre que sean aptos para lo que se les requiere.³⁴

En la última parte se enfocará al **poder pleno** que el Papa procura arrogarse, definiéndola además como la causa de la lucha civil. Para ello hará caso omiso de las supuestas donaciones, prebendas de los emperadores y costumbres arraigadas a lo largo de la Edad Media. Es de hacer notar el tono que adquiere en esta parte de la obra, eminentemente exhortativo para lograr arrancar de raíz la causa de todo mal al interior de las ciudades.

3.5 Las razones de Marsilio

Los motivos de Marsilio para escribir su *Defensor*, son dos principalmente, el primero de ellos es dar razones del por qué es mejor una forma de gobierno republicana, rechazando así los gobiernos tiránicos que se convirtieron en una opción para los ciudadanos del norte de Italia. El segundo es ofrecer argumentos que coadyuvan a conservar la independencia de las ciudades-república frente a las pretensiones de dominio que tenían los papas.

En referencia al primer Discurso podemos afirmar que el compromiso de los escolásticos era la independencia política y el autogobierno republicano. Marsilio

³³ II.xxi.3

³⁴ II.xx.14

se lamenta que a los italianos se les “privan de la vida suficiente”, pues se les obligaba a vivir “en vez de la libertad, a la continua el yugo duro de las tiranías”.³⁵

Esta prioridad por el republicanismo se fundamenta en una renovada concepción de la antigua Roma y su historia, recordemos las crónicas de las ciudades elaboradas por los retóricos que retomaron a los autores clásicos como ejemplos a imitar. Los escolásticos visualizan ahora el período de la República romana como el más excelso. Sin embargo, aun cuando todos estos filósofos expresan su predilección por la república, son plenamente conscientes de lo que ha venido sucediendo con las instituciones de las ciudades-república en cuanto a que están siendo borradas por los gobiernos tiránicos. Es así como una de las inquietudes de los escolásticos es la del por qué fueron tan frágiles sus tan admiradas ciudades a la llegada de los déspotas. La respuesta que ellos ofrecen es que nada puede hacer más daño a las ciudades-república que las divisiones en facciones, además de su continuada discordia y falta de paz interna. Siendo que para todos ellos el conseguir la paz y la concordia, *pax et concordia*, simboliza el valor más alto de la vida política. Marsilio no por nada inicia su gran obra enfatizando en la paz o tranquilidad como la situación más alabada por Cristo y sus discípulos: “dispuso que fuese ella la señal y anuncio de su natividad”, “él mismo deseaba a cada paso la paz a sus discípulos”, “y a su ejemplo, como cumplidos herederos e imitadores suyos, los apóstoles la desearon para aquéllos a los que, por medio de sus cartas, dirigían enseñanzas y amonestaciones, sabiendo que son excelentes los frutos de la paz”.³⁶

³⁵ l.i.2

³⁶ l.i.1

Cabe señalar un artículo de D'Entrèves donde manifiesta cierta sorpresa ante el énfasis que hace Marsilio sobre la idea de la paz, la cual tomará como su punto de partida. Sin embargo, si tomamos en cuenta la influencia aristotélica sobre la escolástica medieval, tradición de pensamiento a la cual pertenece Marsilio, no resulta ya tan extraño. Es el propio Aristóteles quien establece, además el propio Santo Tomás lo repetirá, que la conservación de la paz aporta “los medios de sostener el bien y la seguridad del pueblo”.³⁷

Marsilio pretende responder a la cuestión del por qué la libertad de las ciudades-república se ve constantemente amenazada y acude a los términos contrarios de la paz y el buen gobierno. Si el buen gobierno es producto de la paz y la tranquilidad, la negación de la paz traerá como consecuencia la tiranía, entendiéndola así como la negación del buen gobierno, “de la discordia contraria a la tranquilidad sobrevendrán al régimen civil o reino cualquiera resultados e inconvenientes pésimos, como se puede bien ver y es a todos patente en el mismo reino itálico”.³⁸ Ahora bien, esta negación de la paz es también un estado de “discordia y pelea”.³⁹ De aquí que no es muy difícil comprender la permanente fragilidad de la libertad republicana. La siguiente cuestión será analizar el origen de estas discordias y luchas. Una de ellas será la que plantea Marsilio y es la división de poderes que llega a establecerse dentro del Consejo que gobierna en la ciudad.

El establecimiento de una relación directa entre facción y tiranía trajo como resultado que todos los escolásticos consideraran el tema de la discordia civil

³⁷ Q. Skinner, *op. cit.* 1985, p. 78, citando las palabras de Santo Tomás.

³⁸ I.i.2

³⁹ *Idem.*

como la principal amenaza hacia la libertad republicana. Si bien, ellos consideran que existen dos maneras sustanciales que originan la discordia, solo plantearemos la tratada por Marsilio, que es la que se asienta al interior del Consejo que gobierna en la ciudad. En este caso, Marsilio está consciente de que dicha práctica se viene presentando cada vez con más frecuencia. Y acude a su experiencia directa cuando ve dos cuerpos que gobiernan una ciudad: el *podestà* de ascendencia republicana y los *Capitani del Popolo* de ascendencia tiránica. El ciudadano ordinario se ve en el dilema de a quién obedecer: “está obligado a responder ante uno de los gobernantes, del mismo modo que ante el otro, o los otros gobernantes si son más de dos”,⁴⁰ además que no existen razones para preferir a uno en vez de otro: “Con lo que, o al mismo tiempo se presentará ante todos, o ante ninguno, o ante uno de ellos y no ante el otro o los otros”,⁴¹ si acudimos a una situación más crítica podríamos tener a un ciudadano absuelto por un consejo, pero convicto por el otro.

“Y aun concediendo, aunque imposible, que compareciera ante varios gobernantes y que al mismo tiempo callara y respondiera a diversas cosas; pero de uno de ellos, por el mismo crimen, sería condenado y de otro quizá absuelto, o condenado por los dos pero con diversa pena”.⁴²

Llevando la cuestión de la discordia a niveles más altos, nos percatamos que para los escolásticos era mucho más grave aún hallarla entre los propios ciudadanos. Para Marsilio estaba más que claro, donde “las disensiones e injusticias mutuas

⁴⁰ I.xvii.3

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

entre los hombres, que si no son vengadas o moderadas por la regla de lo justo” sin duda el resultado será “la lucha y la desintegración de los hombres asociados y finalmente la ruina de la ciudad y la pérdida de la suficiencia de vida”.⁴³

Casi de manera natural esta problemática conduce a los escolásticos a plantearse cómo es que pueden eludir el faccionalismo y la discordia para conseguir la paz. Curiosamente la propuesta convenida es similar a la planteada por los retóricos, y es que debe prevalecer el bien de la ciudad en su conjunto por sobre los intereses de facción o individual. Marsilio en varias ocasiones lo plantea diciendo que siempre “se busca y se consigue casi siempre, o con raras excepciones, el bien común de los ciudadanos”.⁴⁴

El siguiente aspecto en que se enfocan los escolásticos es en el tipo de consejo político que consideran más adecuado. Más que aconsejar acerca de cómo hablar, comportarse y escribir mejor, como proponían los retóricos, ponen énfasis en el aparato gubernamental, en las instituciones eficientes. Si como se ha visto, para estos filósofos el peligro más inminente era el de la facción, y sobre todo, para Marsilio al decir que no es bueno que el poder quede repartido entre los consejos gobernantes:

“Y este poder, el supremo, digo que ha de ser de necesidad numéricamente uno, no muchos, si ha de disponerse el reino o la ciudad rectamente. Y lo mismo digo del gobernante en cuanto tal”,⁴⁵

⁴³ I.xv.6

⁴⁴ I.xvi.11

⁴⁵ I.xvii.2

no es pues de extrañar que en el primer Discurso de su obra proponga que la magistratura nunca puede dividirse. Él considera que no es posible

“porque si hubiera muchos poderes en la ciudad o el reino y no estuvieran reducidos o subordinados a uno supremo, fallaría el juicio, el precepto y la ejecución de lo conveniente y de lo justo”.⁴⁶

La facción que más desean evadir es aquella que puede darse entre bandos rivales de ciudadanos, la cual permitió como ya vimos el surgimiento de los déspotas. Ante lo cual y de nueva cuenta surge la cuestión de cómo evitarla. La solución novedosa que sugieren Bartolo de Sassoferrato al igual que Marsilio es que “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”, considerando además su “voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos”, sólo así es que consideran se evitará el faccionalismo.⁴⁷

Este conjunto de tesis planteadas tanto por Bartolo como por Marsilio obligarán a una sustantiva revisión del concepto de la soberanía popular. Esto es así dadas las ideas establecidas anteriormente por Santo Tomás en su *Suma Teológica*, al afirmar que si bien es necesaria la aprobación del pueblo para elegir gobernantes, este acto obliga a alienar y no sólo delegar su prístina autoridad soberana.⁴⁸

Marsilio argumenta contrariamente sosteniendo que “la totalidad de los ciudadanos” sigue siendo en todo momento el legislador soberano, sin que

⁴⁶ I.xvii.3

⁴⁷ I.xii.3

⁴⁸ Cfr. Q. Skinner, *op. cit.* 1985.

importe si hace la ley la “totalidad dicha o su parte prevalente por sí inmediatamente, ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos”. Y sobre la supuesta soberanía a la que podría apelar un soberano o magistrado al habersele delegado tal ejercicio, Marsilio insiste en que dichos funcionarios “nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador”.⁴⁹

Como último escollo que deberán salvar, está el de cómo cerciorarse que las acciones llevadas a cabo por la *pars principians*, es decir, el príncipe, puedan conservarse bajo el gobierno del cuerpo de ciudadanos, además de considerar el origen de la *pars principians* como conveniente para el pueblo de delegar su soberanía para ser ejercida por otro. Serán tres las diversas maneras que consideran pueden ayudar a alcanzar dicho fin. La primera queda muy nítidamente definida por Marsilio cuando afirma que

“hay que creer mejor, absolutamente hablando, para la república, para la suficiencia de vida, establecer todo monarca futuro por nueva elección, que tomarlo por sucesión hereditaria”.⁵⁰

La segunda consiste en que el legislador ejercerá el mínimo posible de discreción en cuanto aplicar la ley se refiere, nuevamente Marsilio es muy claro al pronunciarse en cuanto a los juicios que deberán llevarse a cabo

“para evitar el error en los juicios civiles y para juzgar rectamente, más seguro es que sean conducidas aquellas cosas según la ley que según el arbitrio del que juzga”⁵¹

⁴⁹ I.xii.3

⁵⁰ I.xvi.11

para conservar la neutralidad valorativa.

La última consiste en una compleja serie de controles que se impondrán a todos los magistrados. Marsilio en este sentido se enfoca al tema de quién, por qué y bajo qué circunstancia se formularán, discutirán y aprobarán las leyes que rijan a la ciudad.

“Asumo además con todas las verdades anteriores manifiestas esta noción común, a saber, que el todo es mayor que la parte, lo que es verdadero, tanto en la magnitud o mole como también en la virtud activa y en la acción. De donde con bastante evidencia se sigue por necesidad que la universalidad de los ciudadanos o multitud prevalente, que se han de tomar como equivalentes, puede discernir sobre lo que se ha de elegir o rechazar, mejor que una cualquiera de sus partes”.⁵²

Es así como las teorías de Bartolo y Marsilio se consideran la salvaguarda más completa y sistemática además del argumento ideológico para preservar la libertad republicana y hacer frente al avance de los déspotas.

En lo tocante al segundo Discurso podemos asegurar que en esencia, la réplica de Marsilio se asienta en la aseveración, sencilla pero arriesgada, de que los soberanos de la Iglesia han interpretado mal la naturaleza de la propia Iglesia al suponer que es el tipo de institución capaz de ejercer alguna forma jurídica, política o de otra índole de ‘jurisdicción coactiva’.⁵³ En los primeros once capítulos del segundo Discurso ataca a todo el clero por impulsar esta idea equivocada. Se opone además al propósito de la Iglesia de lograr la inmunidad de los impuestos

⁵¹ I.xi.3

⁵² I.xiii.2

⁵³ Cfr. Q. Skinner, *op. cit.* 1985, p. 39.

ordinarios. Marsilio responde afirmando que es una errónea concepción de las ideas de Cristo. Cuando le fue mostrado el tributo predicó “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”,⁵⁴ diciendo que había que dar al César lo que es del César, poniendo en claro dos ideas, no es indigno estar sometido al poder secular ni pagar tributo al soberano.

Marsilio entonces prueba que la misma observación se aplica en el deseo del clero de ser exonerado de la autoridad de los tribunales civiles y de tener el derecho de intervenir con coactivos juicios seculares.

“Se hará a todos evidente que Cristo se excluyó a sí mismo o se quiso excluir, ya de palabra ya de obra, de todo principado o gobierno, juicio o potestad coactiva terrena, y que quiso someterse a los príncipes y potestades del siglo con jurisdicción coactiva”,⁵⁵

“por lo cual estos ministros de esta ley, obispos o presbíteros, ni pueden o deben juzgar a nadie en este mundo según la tercera significación de juicio, ni compeler a nadie a la fuerza con pena o suplicio alguno”.⁵⁶

Para este razonamiento apela al capítulo XIII de la Epístola de San Pablo a los romanos. La doctrina sostiene que cada quien debe estar sometido a “las potestades superiores”, ya que “no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas”,⁵⁷ así que “el que se opone a la potestad, a la ordenación de

⁵⁴ II.iv.9

⁵⁵ II.iv.13

⁵⁶ II.ix.7. El juicio en su tercera significación se refiere al llevado a cabo por el príncipe o gobernante según las leyes, además de dictar y ejecutar las sentencias con poder coactivo, (II.ii.8).

⁵⁷ Romanos, 12, 1.

Dios resiste”,⁵⁸ siendo la implicación de este enunciado que la iglesia no puede aspirar a un trato particular en los tribunales por estar todos, sin exceptuar a ninguno, “sometidos al juicio coactivo de los jueces y príncipes seculares, y no resistirles, a no ser que mandasen hacer algo contra la ley de la salud eterna”.⁵⁹

Skinner⁶⁰ concluye esta reflexión afirmando que la postura de Marsilio es que la Iglesia fundada por Cristo no puede ser considerada, en absoluto, como un organismo jurisdiccional, sino tan sólo como una *congregatio fidelium*. Su ataque a las inmunidades y jurisdicciones de la Iglesia es una teoría abiertamente congregacionista de la Iglesia, doctrina única en esta etapa del pensamiento medieval.

Posteriormente Marsilio ataca la idea de la *plenitudo potestatis* proclamada por los papas. Empieza aislando cinco aspectos de la *plenitudo potestatis*: la pretensión de dar definiciones de significado de las Escrituras; de convocar Concilios generales de la iglesia; el derecho de excomulgar o poner en entredicho a cualquier gobernante, príncipe o país; de nombrar a todos los cargos de la Iglesia del mundo y de tomar decisiones acerca de las características definitorias de la fe católica.

Marsilio ataca estas tesis papales del pleno poder por dos vías. La primera es defendiendo la teoría de conciliarismo, doctrina que formula en quién radica el poder ejecutivo de la iglesia:

⁵⁸ Romanos, 12, 2

⁵⁹ II.v.4

⁶⁰ Cfr. *op. cit.* 1985.

“la autoridad principal [...] mediata o inmediata, es exclusivamente el concilio general de los cristianos o de la parte prevalente de los mismos”,⁶¹

incluyendo a los

“no presbíteros, pero idóneos como más probados en su vida y más expertos en la ley divina”.⁶²

Con esta afirmación es que puede poner en entredicho las tesis papales de la determinación de cuestiones dudosas en la Biblia que

“de ningún modo pertenece a solo el obispo romano, ni tampoco a él junto con su colegio de cardenales y, consiguientemente, tampoco a ningún otro obispo, ni solo ni con algún otro colegio particular”,⁶³

la supuesta autoridad de excomulgar a cualquier gobernante, es decir,

“pertenece a la autoridad del dicho concilio solamente y no a la de cualquier obispo solo o presbítero, o de algún colegio particular de ellos, excomulgar o privar con entredicho de los divinos oficios al príncipe o a una provincia u otra comunidad civil”⁶⁴

y las regulaciones concernientes al ritual de la Iglesia

“nada relacionado con el ritual eclesiástico debe establecerse por ningún particular de cualquier dignidad y condición que sea [...] si no es recibiendo antes, inmediatamente, o por derivación de allí la autoridad del concilio general”,⁶⁵

⁶¹ II.xx.2

⁶² *Idem.*

⁶³ II.xx.6

⁶⁴ II.xxi.9

⁶⁵ II.xxi.8

apelando a que son tópicos que sólo el Concilio General puede resolver.

En cuanto a la segunda vía, confirma que si la Iglesia no tiene derecho a ninguna jurisdicción coactiva, se desprende que cualquier necesidad de hacer uso de ella será un derecho exclusivo del “legislador humano fiel, que no tiene superior por encima de sí”, otorgándole la propiedad de “castigar lícitamente, con potestad coactiva”, término con el cual Marsilio designa al más alto poder secular de una ciudad o reino.⁶⁶ Es así como desarticula las demás pretensiones papales, como la del exclusivo derecho de hacer las “designaciones y aprobaciones de las personas, y las instituciones de los clérigos todos”, cuestión que debe llevarse a cabo en conjunto con el “legislador humano fiel”. Finalmente, es a éste mismo a quien corresponde el derecho de convocar a un Concilio General y “determinar las personas idóneas para ello, y hacer que el mismo sea congregado, celebrado y concluido según la forma debida”.⁶⁷ Es así, con este traslado de la *plenitudo potestatis* del Papa al emperador que Marsilio efectúa su cometido ideológico de mostrar que el legislador de cada ciudad-república es la única poseedora de jurisdicción coactiva sobre todas las personas sin distingo de ninguna de ellas.

La obra de Marsilio debe ser entendida bajo la tradición de la escolástica medieval, donde Aristóteles es la mayor autoridad, que va de la mano del estudio de la retórica como ya vimos en el capítulo anterior.

Si para Skinner los textos fueron escritos con la clara intención de influir en el ámbito político-ideológico de su tiempo, consideramos queda demostrada la

⁶⁶ II.xxi.1

⁶⁷ *Idem.*

intención de Marsilio de presentar argumentos para no estar bajo el dominio del Papa, ni la aceptación del poder de los *signori*.

Siguiendo ahora la propuesta de Bobbio en un primer nivel de análisis que abarca los aspectos histórico, ideológico y filosófico podemos interpretar la obra de Marsilio de la siguiente manera. En lo que tiene que ver con el primer elemento, el histórico, Marsilio nos lleva de la mano muy cuidadosamente al señalar la existencia de dos géneros de gobierno “uno templado y uno viciado”,⁶⁸ pero sus argumentos para elegir a la mejor forma de gobierno no es el de solo nombrar a una y ya. Él se enfoca en la manera en que son instituidas dichas formas enunciando que los gobiernos pueden ser establecidos “por elección de los habitantes o ciudadanos, o sin esa elección”. Si el gobernante fue elegido mediante elección puede entonces tener derecho “de sucesión para toda su descendencia, o no”. Cuando no se ha instituido con derecho a la sucesión para toda la descendencia puede gobernar de dos maneras ya sea para todo “el tiempo de vida de uno o de algún sucesor suyo, unos o muchos”, o “no se constituye para toda la vida de uno”. Finalmente en cuanto a éste último será “solamente para un período de tiempo determinado” con la capacidad para resolver “toda clase de asuntos, o para uno solo”.⁶⁹ Marsilio igualmente procura afirmar que un gobierno es más verdadero cuanto “más se relaciona con sus súbditos voluntarios y según ley dirigida al provecho común de los súbditos”.⁷⁰ Al establecer que la causa eficiente y primera y propia de la ley es “el pueblo, o sea, la totalidad de los

⁶⁸ I.viii.2

⁶⁹ I.viii.5

⁷⁰ *Idem*.

ciudadanos”,⁷¹ está confirmando lo dicho en cuanto a las características de la república, como forma de gobierno templada, donde “todo ciudadano participa de algún modo en el gobierno o en el poder consultivo [...] mirando al común bien y de acuerdo con la voluntad y consenso de los ciudadanos”.⁷²

En lo que respecta a la aproximación ideológica, podemos decir que Marsilio justifica su práctica política presente apelando a los conceptos de tranquilidad e intranquilidad establecidos al principio de su obra. Por lo que a la pregunta de Bobbio ¿por qué un hombre obedece a otro? Podemos asegurar que para Marsilio es necesario que exista

“en la ciudad una parte u oficio por el que se corrijan los excesos de tales actos (los que vienen de las fuerzas motivas) y sean reducidos a la equidad y proporción debida; de otro modo se seguiría de esos actos la lucha, y de ahí la división de los ciudadanos, y al fin la ruina de la ciudad y la privación de la vida suficiente”.⁷³

En el segundo nivel de análisis esbozado por Bobbio tenemos la clasificación de las formas de gobierno anteriormente trazada, pero que aquí detallaremos. El género templado se divide en tres especies a saber “monarquía regia, aristocracia y república”; por su parte el viciado contiene las tres clases opuestas “tiranía monárquica, oligarquía y democracia”.⁷⁴

La monarquía regia es la forma de gobierno en donde “uno solo manda para el común provecho, con la voluntad y consenso de los súbditos”, la tiranía su

⁷¹ I.xii.3

⁷² I.viii.3

⁷³ I.v.7

⁷⁴ I.viii.2

opuesta es el gobierno en el que “uno solo manda para el provecho propio sin contar con la voluntad de los súbditos”.⁷⁵

La aristocracia es el gobierno gobernado por “una sola clase honorable de acuerdo con la voluntad de los súbditos”, en su forma antagónica, la oligarquía “mandan algunos de entre los más ricos o más poderosos, mirando el provecho de ellos, sin contar con la voluntad de los súbditos”.⁷⁶

La república, que para Marsilio es un vocablo que contiene algo común a los demás géneros de gobierno, es aquel modo “en que todo ciudadano participa de algún modo en el gobierno o en el poder consultivo, según el grado, haberes y condición del mismo, mirando al común bien y de acuerdo con la voluntad y consenso de los ciudadanos”, su contraparte la democracia es “el gobierno en el que el vulgo, o la multitud de pobres, impone su gobierno y rige sola sin contar con la voluntad y consenso de los demás ciudadanos” además de nunca mirar al bien común según una justa proporción”.⁷⁷

Al momento de elegir la que sería la mejor forma de gobierno, Marsilio dejará señalada, si bien no de una manera explícita, que es la república. Dos de estas pistas sembradas por Marsilio son, la primera cuando descarta a la monarquía al decir que es “quizá la más perfecta”,⁷⁸ si bien es de este modo de gobierno del único que habla en detalle, lo hace como anteriormente lo había anotado, por meras cuestiones de resumir y dejar todo dicho en un solo capítulo. El segundo rastro que nos deja entrever nuestra aseveración es cuando al definir

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ l.ix.5

la república la tiene como un significado que tiene “algo común a todos los géneros o formas de gobierno o régimen”.⁷⁹ A nuestros juicio lo que hace Marsilio es enfocarse, como bien ya dijimos arriba, en varios puntos. El primero es el de un gobierno producto de una elección; una vez elegido, lo mejor será que no sea hereditario; la duración del gobierno deberá ser por un tiempo determinado y, siempre atenderá al bien común. Aun cuando la monarquía, la aristocracia y la república pueden ser gobierno establecidos bajo estas premisas, lo cierto es que para Marsilio solamente puede ser la república la mejor forma de gobierno el estipular que es la totalidad de los ciudadanos los que pueden elegir a un príncipe o cuerpo colegiado. Sin contar que dicha totalidad también es la causa última de la ley.

3.6 Marsilio y la Reforma

No es muy difícil sostener que las ideas de Marsilio encontrarán su consolidación en la Reforma. Ésta llevará a cabo un proceso similar al del Imperio, oponerse a la supremacía del Papa y repartir la autoridad de la iglesia entre las diferentes comunidades. Si bien la filosofía de Maquiavelo estableció una separación entre la iglesia y el Estado, durante la época de Lutero⁸⁰ y Calvino entrará en un estado latente.

⁷⁹ I.viii.3

⁸⁰ Todas las ideas de Martín Lutero están tomadas de D. Forrester, “Martín Lutero y Juan Calvino”, en Leo Strauss, *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.p. 305-339; R. Gettell, *op. cit.*, p.p. 247-266; D. Schwanitz, *La cultura todo lo que hay que saber*, Madrid, Taurus, 2002, p.p. 95-109; E. Simon, *La Reforma*, México, Time Life, 1982, p.p. 35-44 y Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p.p. 9-71.

Para fines de nuestra exposición iniciaremos con la idea del Papa León X, de la familia de los Médici, de reconstruir la Basílica de San Pedro. Para tal fin era necesario exprimir con tributos al orbe cristiano. Será mediante la venta de indulgencias que la iglesia obtendrá los recursos necesarios. El Papa mandó a sus predicadores por toda Europa para que hicieran propaganda de los beneficios que podrían adquirir los creyentes con las indulgencias. Algunos exageraron a tal grado las promesas como para decir que con la sola compra de aquellas no sólo el parroquiano aseguraba su entrada al cielo sino también todos sus parientes fallecidos que sufrían en las llamas del purgatorio.⁸¹ Cuando León X inició la peregrinación de sus predicadores, los gobernantes de Europa no estuvieron muy de acuerdo con que se sangrara a sus ya de por sí endeble economías. La solución a esta discrepancia fue que a los príncipes se les hizo partícipes de los beneficios monetarios, excepto a Federico el Sabio de Sajonia. Un olvido así provocó que a ningún predicador se le autorizara el paso por las tierras de Federico. Sin embargo existió uno que destacó por entre los demás llamado Juan Tetzel, fraile dominico. Éste hombre de fe esquivó la prohibición plantándose al otro lado de la frontera. No había que esperar mucho tiempo para que los habitantes de Wittenberg corrieran para comprar las anheladas indulgencias. Hubo algunos que no estaban completamente seguros de su validez, sobretodo desde el punto de vista teológico, por lo que acudieron a un profesor universitario de la ciudad, quien no dio su visto bueno. Su nombre: Martín Lutero. Al día siguiente pegó en las puertas de la capilla de la Universidad sus famosas 95 tesis que

⁸¹ Cfr. E. Simon, *op. cit.*

argumentaban en contra de la venta de indulgencias. Para que el mensaje de las tesis fuera conocido por todo el pueblo hizo la traducción del latín al alemán.⁸²

Apelando a la propuesta de Skinner⁸³ sobre cómo aproximarnos a Lutero iniciaremos planteando las premisas de su teología y de la crisis espiritual que le provocó. La visión de la naturaleza humana de Lutero consiste en enfrentar la visión optimista de Santo Tomás quien creía en la capacidad humana para entrever y seguir las leyes de dios, contra la visión pesimista agustiniana que enfatizaba la naturaleza del hombre caído. El reformador estaba convencido de esto último por lo que se hizo preciso revisar la relación entre el hombre y dios. Una de sus conclusiones será el cuestionarse el hecho de que si todas las acciones que realizamos, de manera inexorable expresan nuestra naturaleza caída, no hay nada que podamos hacer que nos justifique a la vista de dios y así nos ayude a salvarnos, es decir, reconoce la imposibilidad del hombre para alcanzar la salvación. Dicha conclusión provocará en Lutero una larga desazón. Será leyendo los salmos⁸⁴ cuando se le ocurra un nuevo significado para la palabra justicia,⁸⁵ en vez de entenderla como la decisión para condenar a los pecadores, ahora es su decisión para perdonarlos. Resumo, no serán las obras de los hombres las que lo conduzcan a la salvación sino la sola fe en la justicia de dios con la probabilidad de ser redimido por la gracia misericordiosa del señor. Como resultado de estas reflexiones, Lutero podrá formular las dos características heréticas de la iglesia. Primera rebaja el sentido de la iglesia visible, si es

⁸² Cfr. D. Schwanitz, *op. cit.* y E. Simon, *op. cit.*

⁸³ Cfr. Q. Skinner, *op. cit.* 1986.

⁸⁴ Cfr. E. Simon, *op. cit.*; Q. Skinner, *op. cit.* 1986 y D. Forrester, *op. cit.*

⁸⁵ En E. Simon se dice que fue leyendo a San Pablo (Romanos 1, 17) "Más el justo vivirá por la fe", *op. cit.*, p. 38.

mediante la sola fe como puede alcanzarse la salvación, no hay lugar para la iglesia como intermediaria entre dios y sus siervos. Segunda, la verdadera iglesia será tan sólo la congregación de fieles invisible.⁸⁶ Es aquí donde encontramos la primera coincidencia con las ideas planteadas por Marsilio, al establecer que la iglesia no es una institución jurisdiccional sino tan sólo es una *congregatio fidelium*.

Es de esta manera como el reformador ve inevitable la ruptura con Roma. Al no retractarse de lo sostenido en las 95 tesis el Papa le amenazó con la excomunión a lo que el Dr. Martinus contestó promoviendo la desobediencia al Papa y la formación de una iglesia nacional alemana. A partir de estos acontecimientos las sincronías entre Marsilio y Lutero, principalmente, son casi idénticas. La principal será la mala interpretación de la naturaleza de la iglesia cuando ella misma supone que posee algún tipo de jurisdicción, además de pretender la inmunidad en los impuestos ordinarios. Por su parte Lutero se encargará de refutar las pretensiones del papado de absorber en la iglesia el poder secular, para él está claro que la iglesia posee no facultades jurisdiccionales. El abuso cometido por ésta al sostener tales afirmaciones se verá reflejado en las ideas luteranas que repudian la venta de indulgencias.

Continúa Marsilio con la desaprobación del deseo eclesiástico de ser exonerado de la autoridad de los tribunales civiles y de intervenir en los juicios seculares. La similaridad con Lutero se encuentra en el rechazo a las

⁸⁶ Por iglesia visible debe entenderse el “cuerpo, físicamente discernible de personas bautizadas que se organizan para el culto, la instrucción y la camaradería, subordinadas a las autoridades religiosas”, mientras que la iglesia invisible es “el eterno Cuerpo de Cristo al que sólo pertenecen los Elegidos, los que se justifican por la fe, y cuya composición auténtica sólo es conocida de Dios”, D. Forrester, *op. cit.*, p. 314.

suposiciones del clero de constituir una clase separada, con jurisdicciones y privilegios especiales. Estas objeciones a la categoría y a los poderes de la iglesia, le llevaron a impugnar la pretensión de la iglesia sobre cuestiones temporales, ideas eminentemente marsilianas.

Cuando Marsilio establece que la razón de la existencia del Estado es que el hombre viva y viva bien, Lutero considera que aquél fue creado para alcanzar la vida buena que si es posible en el mundo caído. Si con Marsilio todos los actos de gobierno deben provenir de una sola fuente para que perviva la paz al interior de las ciudades, en Lutero la autoridad temporal debe pensarse completamente separada, ya que la espada se entrega a los príncipes seculares únicamente para salvaguardar la paz civil entre los pecadores. Por lo que todos los poderes de coacción son tratados como temporales por definición, teniendo como contraparte, el no reconocimiento de Marsilio a poder coactivo alguno de las funciones de la iglesia. En la búsqueda del fundamento de la autoridad estatal, ambos apelarán a la carta de San Pablo a los Romanos quien la sitúa como proveniente de dios y si es así, entonces es ordenada, en otras palabras, recibe la autoridad de dios no del Papa.

Finalmente al hacer referencia a la estructura de la iglesia, el antenórde la concibe como la universalidad de fieles que creen e invocan el nombre de Cristo, siendo además el legislador el que nombrará a las personas a los diversos cargos eclesiásticos. Estas aseveraciones tendrán su equivalente luterano en la definición de la iglesia invisible visto más arriba junto con la idea del papel exclusivo del Estado para organizar la constitución externa de la iglesia.

Todas estas ideas propuestas por Lutero que a mi consideración giran principalmente sobre la desobediencia a la iglesia de Roma y en otorgar autoridad a las instituciones seculares, serán tomadas muy en cuenta por los diversos príncipes que podrán sentar las bases del futuro Estado moderno.

CONCLUSIONES

Tenemos dos clases de conclusiones a las que podemos llegar con Marsilio. Desde el punto de vista de la filosofía y con todo lo que eso implica, nos provee de un conocimiento crítico, es un análisis sincrónico. Podemos afirmar que fue el primero en separar de manera explícita a la iglesia del estado, sabiendo todo lo que ello envuelve: que la iglesia debe obedecer al príncipe y legislador en cuanto a asuntos civiles se refiere; asimismo, aquella se ha equivocado al creer que es una institución capaz de ejercer el poder coactivo. No puede ser exonerada de la autoridad de los tribunales civiles ni tiene ingerencia coactiva en los juicios seculares. En cuanto al poder pleno, les niega toda posibilidad de ser quien otorgue el significado a las Escrituras, de convocar al concilio general, de excomulgar o poner en entredicho a cualquier gobernante o país, de nombrar a todos los cargos en la iglesia y de tomar decisiones acerca de las características definitorias de la fe católica. Sobre quién gobierna en este mundo, quién gobierna en el otro mundo. De dónde proviene y qué clase de poder es el de la iglesia, etc. Esta primera conclusión puede ser considerada desde el punto de vista de la perspectiva filosófica.

La segunda es que el libro de Marsilio tiene como objetivo presentar argumentos para que la iglesia abandone el intento de someter a las ciudades del norte de Italia bajo su jurisdicción. Esta segunda conclusión puede ser considerada desde el punto de vista de la perspectiva histórica. Con base en Skinner podemos decir que la intención de Marsilio es argumentar en contra de las aspiraciones papales a dominar las ciudades-república a la vez que defiende esta

clase de gobierno contra los *signori*, quienes se venían asentando en esta zona de Italia.

Podemos hacer una síntesis de las ideas principales de la obra de Marsilio con las siguientes afirmaciones: el Estado es un producto de la razón y tiene como fin lograr el bien vivir de los hombres, es decir, encarna la idea del Estado construido desde el punto de vista racional o ideal el cual además se explica desde sus fines morales y racionales.

La autoridad política está especialmente preocupada por la resolución de conflictos y está definida por la posesión y estructura del poder coactivo. Esta segunda aseveración es contraria a la primera, pues ya no es la personificación de los ideales del Estado, sino es la encarnación misma, el escenario real de preocupaciones y problemas donde el poder coactivo viene a controlar y dirimir los conflictos.

La única fuente del poder político legítima es la voluntad o consentimiento de la gente. Esta tercera aseveración, que a nuestra consideración en la doctrina de Marsilio viene a ser el gozne que une a las dos anteriores, es la concepción republicana del Estado, donde éste y su autoridad vienen definidos por la voluntad del pueblo.

Las ideas de Marsilio tendrán una influencia muy importante a partir de la Reforma, por no decir que se afianzarán. Al ser retomadas por Lutero se convertirán en la punta de lanza para el surgimiento de los modernos estados nacionales. Los príncipes verán la gran oportunidad de contar con elementos para arrebatarse de manera definitiva a la iglesia católica el poder político, al que además

siempre aspiraron. Es así como el poder temporal tendrá al fin las manos libres, sin cuestionamientos a su autoridad para actuar a su completa conveniencia.

Desde el punto de vista de las propuestas metodológicas, nos queda ahora de manera más clara y nítida que en la interpretación de las teorías políticas del pasado subyace una polémica incesante y no sé si sería adecuado decir que interminable. Estoy plenamente convencido al término del presente trabajo que las primeras lecturas serias, en cuanto a la filosofía política se refiere, se hacen a ciegas. Con esto quiero decir que es de un modo mucho más intuitivo que consciente como nos aproximamos e interpretamos el pasado. Era ignorancia la que permeaba nuestras creencias cuando audazmente postulábamos, no importando de quien fuera, conclusiones sin importar el contexto histórico de la obra o del autor. Igualmente sucedía cuando no éramos capaces de trascender, y pensar que así lograríamos resultados óptimos, dicho entorno social, cultural, político, económico, etc. La búsqueda de respuestas a las preguntas planteadas al principio acerca de la resignificación de las diversas teorías políticas del pasado, tiene ya para mí en este momento otro tinte.

No es realizando una labor de anticuario u obteniendo resultados anacrónicos como descifraremos adecuada y pertinentemente lo que quisieron decir los grandes teóricos políticos. Como afirma Vallespín, también nosotros creemos que la particular naturaleza de nuestra disciplina nos obliga a hacernos de un instrumental teórico complejo y diverso. El mero hecho de saber y conocer ya acerca de la existencia de diferentes posturas para esta interpretación, nos obliga a ser más cautos con nuestras afirmaciones. Sí, es historia, sí es filosofía, además de ideología.

Igualmente tenemos conciencia ya que no será tarea fácil hacer a un lado las problemáticas inherentes cuando desde la historia pretendemos acercarnos al pasado, o desde la filosofía. Tampoco podemos dejar a la vera del camino el aporte de la hermenéutica.

Es una lástima saber que no haya existido un diálogo, que seguramente hubiera ofrecido frutos muy apetecibles, principalmente entre Leo Strauss y Quentin Skinner. No sabemos tampoco, si Norberto Bobbio hubiese sostenido alguna clase de acercamiento con ellos dos. Lo que si es que su propuesta salva adecuadamente la manera como se ha venido discutiendo la naturaleza de la aproximación a nuestros objeto de estudio.

No fue objetivo de este trabajo contribuir de manera original a la querrela de la interpretación de las teorías políticas, sino estar en pleno conocimiento de las diferentes propuestas de solución y hacer un ejercicio de interpretación con ellas. Solo así es como creemos que se puede uno aventurar a disertar y afirmar sobre lo que quisieron decir los grandes pensadores políticos del pasado, muy particularmente con Marsilio de Padua.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Albertoni, Ettore (1986), *Historia de las doctrinas políticas en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios núm. 429.
- Antonetti, Pierre (1985), *Historia de Florencia*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios núm. 406.
- Armstrong, Edward (1932), "Italy in the Time of Dante" en *The Cambridge Medieval History*, J. R. Tanner et al. (eds.), vol. 7, Cambridge, Universidad de Cambridge, p.p.1-48.
- Barnes, Barry (1986), *T. S. Kuhn y las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios núm. 390.
- Berlin, Isaiah (1983), "Existe aún la teoría política", en Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías*, México, Fondo de Cultura Económica, p.p. 237-280.
- Bernstein, Richard J. (1983), *La reestructuración de la ciencia social y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Black, Antony (1996), *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Universidad de Cambridge.
- Bobbio, Norberto (1987), *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cansino, César (1995), "La ciencia política hoy: nuevos desarrollos, problemas teóricos y desafíos", *Estudios Políticos*, nueva época, núm. 9, octubre-diciembre, p.p. 69-85.
- (1997), "Teoría política: historia y filosofía", *Metapolítica*, vol. 1, núm. 1, p.p. 9-38.
- (1998), *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*, México, Centro de Estudios de Política Comparada (Cepcom).
- Cobban, Alfred (1953), "The Decline of Political Theory", *Political Science Quarterly*, núm. 68, septiembre, p.p. 321-337.
- Copleston, Frederick (1971), *Historia de la filosofía, v.II, De San Agustín a Escoto*, Barcelona, Ariel.
- Dante (1992), *Monarquía*; estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos.

- Easton, David (1951), "The Decline of Modern Political Theory", *Journal of Politics*, vol. 13, p.p. 35-58.
- (1997) "Introducción: estrategias alternativas en la investigación teórica", en *Enfoques sobre teoría política*, Argentina, Amorrortu, pp. 17-34.
- Eckstein, Harry (1956), "Political Theory and the Study of Politics: A Report of a Conference", *American Political Science Review*, vol. 50, núm. 2, p.p. 475-487.
- Ferrater M., José (1994), *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Barcelona, Ariel.
- Forrester, Duncan (1993), "Martín Lutero y Juan Calvino", en Leo Strauss, *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, p.p. 305-339.
- Fortin, Ernest (1993), "Santo Tomás de Aquino", en Leo Strauss, *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, p.p. 243-267.
- Gettell, Raymond G. (1979), *Historia de las ideas políticas*, 2 vols., México, Editora nacional.
- Gewirth, Alan (1980), "Introduction", en Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, Toronto, Universidad de Toronto, p.p. xix-xci.
- Gunnell, John (1979), *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Boston, Little Brown.
- (1983), "Political Theory: The Evolution of a Sub-field", en Ada Finifter (ed.), *Political Science, The State of the Discipline*, Washington, American Political Science Association, p.p. 3-45.
- Haskins, Charles (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Universidad de Harvard.
- (1929), *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford, Clarendon.
- Holmes, George (1978), *Europa: Jerarquía y revuelta (1320-1450)*, México, Siglo XXI.
- Kristeller, Paul O. (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- La Capra, D. (1983), *Rethinking Intellectual History. Text, Context, Language*, Ithaca y Londres, Universidad de Cornell.
- Laslett, Peter y W. G. Runciman (eds.) (1956), *Philosophy, Politics and Society*, First Series, Nueva York, MacMillan.

- Lerner, Ralph y Muhsin Mahdi (eds.) (1963), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Canada, Collier-MacMillan.
- Lewis, Ewart (1954), *Medieval Political Ideas*, 2 vols., Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MacIntyre, Alasdair C. (1990), "La relación de la filosofía con su pasado", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, p.p. 49-67.
- Macpherson, Crawford B. (1964), *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Universidad de Oxford.
- Marsilio de Padua (1980), *Defensor Pacis*, traducción e introducción de Alan Gewirth, Toronto, Universidad de Toronto.
- Marsilio de Padua (1989), *El Defensor de la paz*, estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez, Madrid, Tecnos.
- Martínez, Luis (1988), "Estudio preliminar", en Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, p.p. XV-XLIV.
- Miller, David (dir.) (1989), *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza.
- Murphy, James (1986), *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Parekh, Bhikhu (1996), "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", *La Política*, núm. 1, p.p. 5-22.
- Plamenatz, John (1963), *Man and Society*, 2 vols. Londres, Longmans.
- (1970), *Consentimiento, libertad y obligación política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pocock, J. G. A. (1962), "The History of Political Thought: A Methodological Enquiry" en Peter Laslett, y H. W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, Oxford, Blackwell, p.p. 183-202.
- Popper, Karl R. (1957), *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus.
- Rawls, John (1971), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Raphael, David D. (1983), *Problemas de filosofía política*, Madrid, Alianza.

Rorty, Richard, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.) (1990), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós.

Santa Biblia (1939), Nueva York, La sociedad bíblica americana.

Schipa, Michelangelo (1929), "Italy and Sicily under Frederick II", en *The Cambridge Medieval History*, eds. J. R. Tanner *et al.*, vol. 6, Cambridge, Universidad de Cambridge, p.p. 131-165.

Schwanitz, Dietrich (2002), *La cultura todo lo que hay que saber*, Madrid, Taurus.

Simon, Edith (1982), *La Reforma*, México, Time Life, Las grandes épocas de la humanidad.

Skinner, Quentin (1969), "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, vol. 8, núm. 1, p.p. 3-53.

--- (1975), "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History*, p.p. 209-232.

--- (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

--- (1986), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica.

Strauss, Leo (1970), *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama.

--- (1993), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tarleton, Charles (1973), "Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Theory", *History and Theory*, vol. 12, núm. 3, p.p. 307-328.

Taylor, Charles (1990), "La filosofía y su historia", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, p.p. 31-47.

Vallespín, Fernando (1990a), "Aspectos metodológicos en la historia de la teoría política", en F. Vallespín (comp.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 1, Madrid, Alianza, p.p. 19-52.

--- (1990b), "Introducción general", en F. Vallespín (comp.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 1, Madrid, Alianza, p.p. 7-18.

Velasco, Ambrosio (1993), "Historia y filosofía en la interpretación de las teorías políticas", *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, vol.25, núm. 75, diciembre, pp. 3-29.

- (1995a), "Republicanism", en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (coords.) *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p.p. 109-123.
- (1995b), *Teoría política: Filosofía e historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, Luis (1989), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.
- Voegelin, Eric (1968), *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp.
- (1956), *Order and History*, Baton Rouge, Universidad Estatal de Louisiana.
- Waley, Daniel (1969), *Las ciudades-república italianas*, Madrid, Guadarrama.
- Williams, Bernard (1983), "Introducción", en I. Berlin, *Conceptos y categorías*, México, Fondo de Cultura Económica, p.p. 15-26
- Wolin, Sheldon (1968), "Paradigms and Political Theories", en K. Preston y B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, p.p. 125-152.