

Resumen

Este trabajo explora la concepción de Marsilio de Padua sobre el poder dentro de una teoría ascendente de gobierno. Siguiendo la línea de la crítica medieval a la *plenitudo potestatis*, él propone, desde una orientación populista de su doctrina, una organización sociopolítica cuyo fundamento es la *voluntas populi* y la ley que de allí emana. Es así como en su obra *El defensor de la paz* puede encontrarse una sorprendente visión republicana de la política, donde la esfera religiosa queda absorbida por la dimensión estatal. La salvación del mundo profano queda, por consiguiente, en sus propias manos, y la praxis intramundana se halla desprovista del auxilio que prestaban los viejos expedientes extracotidianos.

Palabras clave: *plenitudo potestatis*, *voluntas populi*, republicanism, populism, legislador humano

Marsilius of Padua and emerging theories of government

Abstract

This paper explores the view maintained by Marsilius of Padua on power within an ascendant theory of government. Following the line of medieval criticism of *plenitudo potestatis*, he proposes, from a populist orientation of his doctrine, a socio-political organization founded upon the *voluntas populi* and the law that emanates from it. Thus, readers will be surprised to find a Republican view of politics in his work *The Defender of Peace*, where the State dimension absorbs the religious sphere. Salvation from the profane world is, therefore, in the State's own hands, and worldly practice is devoid of relief once provided by extraquotidian old records.

Keywords: *Plenitudo Potestatis*, *Voluntas Populi*, Republicanism, Populism, Human Legislator

* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas,
Recibido junio de 2011 – Arbitrado julio 2011

I. La dualidad resuelta: voluntas populi dat iura

En *El defensor de la paz*, finalizado en 1324, las doctrinas averroísta y aristotélica, centradas en la autosuficiencia de la vida civil, le señalan los límites al poder religioso a la sazón imperante. En nombre de la filosofía, la vida política se debe asentar sobre sí misma. Las luchas medievales entre poder espiritual y poder temporal conducen a las restricciones contenidas en las críticas ockhamistas a la *plenitudo potestatis*, así como en las doctrinas del derecho de la colectividad, opuestas al poder absoluto del monarca. Si el poder absoluto es paulatinamente borrado del territorio teológico, la misma plenitud de poder a la que aspiran los príncipes temporales no puede ser sino una pretensión carente de toda validez. Irreductibles y distintas entre sí, razón y fe engendran sus propias dimensiones políticas cuyos criterios de demarcación nunca son claros del todo. La colonización de una esfera sobre la otra, o la paz inestable que ellas propician, coagula en una dualidad de conflictivas potestades. El nudo gordiano de esa dualidad lo cortará Marsilio construyendo un Estado erigido solamente sobre sí mismo¹, apoyándose para ese fin en la *Política* de Aristóteles, transformando al *populus christianus* en una *communitas, koinonia* o *populus civilis*. Benigno Pendás afirma que “sólo Marsilio de Padua se atrevería a defender, en plena crisis del Medioevo, la superioridad del poder temporal sobre el espiritual”². Liberados los *subditi* de su minoría de edad, el tránsito a un nuevo modo de legitimación derivada de las bases populares se cierne sobre el Medioevo tardío. Con Ullmann: la voluntad del pueblo constituye el derecho, *voluntas populi dat jura*.

La sustitución de Dios por el pueblo se asoma en la figura de la *universitas civium*, esto es, en la asamblea entendida *como quasi unum hominem* o *quasi unum corpus*, compuesta de miembros, partes y facultades: la absorción de lo extracotidiano por una nueva realidad política buscará los argumentos de la legitimidad del poder no más allá de la esfera sensible y en sus leyes inmanentes. Aun suponiendo que el monarca concentre en sí el poder del Estado, aun pretendiendo que el *Sacerdotium* ha sido completamente depuesto

¹ García-Pelayo, Manuel, *El reino de Dios, arquetipo político (Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media)*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 224.

² Pendás, Benigno, “Estudio preliminar”. En: Von Gierke, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. LXVIII.

por el *Imperium*, la Edad Media sin embargo no hará sino erigir “sólidos límites jurídicos al poder estatal, en los que queda naturalmente confinado el monarca”³. La *potestas imperatoris est limitata*, pues, y los derechos implícitos en dicha potestad están condicionados por su ordenación al bien común. Las voluntades en conflicto son matizadas en una unidad que se consigue no ya en una figura teológica, el Pontífice, sino en una voluntad naturalmente humana, cuya figura surge de los textos aristotélicos. Marsilio desea una ley dirigida fundamentalmente al bienestar del cuerpo, acaso “empujado a adoptar esta visión en cierta medida debido a su anticlericalismo” y a su pasión antiteológica⁴. Von Gierke comenta que “la analogía con la Antigüedad introduce un germen de autodisolución en el pensamiento medieval”⁵, pues si, por una parte, puede encontrarse en el pensamiento de Aristóteles la justificación de la monarquía y de sus excelencias; por otra parte, la desigualdad armoniosa encuentra sus propias fronteras al interior del mismo pensamiento aristotélico, también favorable a la forma de gobierno republicana.

II. La inversión marsiliana de la plenitudo potestatis Papae

Basada en la voluntad de los ciudadanos, la organización de la sociedad va mermando la cada vez menos necesaria moción de apoyar el poder en una instancia más allá del hombre comprendido de manera naturalista. En términos prácticos, se trata de establecer una distinción que permita la autonomía de la jurisdicción profana recientemente redescubierta. Con santo Tomás, se intenta afianzar un orden jurídico que, dentro de las fronteras naturales, no se vea continuamente interferido por las pretensiones del derecho divino: *ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*⁶. La diferencia entre el aparato doctrinario tomista y los posteriores enfoques teóricos estriba en que para aquél, como para el mismo Aristóteles, ni el Estado, ni la ley, como tampoco la sociedad, son creados por una voluntad artificial que coagularía en un pacto entre partes a fin de equilibrar de manera jurídica la convivencia de los muchos, mientras que para Juan de París y Marsilio de Padua, la ley, entendida como *preceptum coactivum* brotado de la multitud, se encuentra arraigada en el pueblo mismo. La *plenitudo*

³ Von Gierke, Otto, *op. cit.*, p. 149.

⁴ Strauss, Leo, *Liberalismo antiguo y moderno*, Madrid, Katz, 2007, p. 289.

⁵ *Op. cit.*, p. 139.

⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1970, II-II, q. 10, a. 10.

potestatis aparece ahora encarnada en quienes antes representaban el pasivo papel de súbditos dentro del orden político. Recordemos que la *Unam Sanctam*, así como los escritos de Egidio Romano, permanecía fijada a la dogmática procedente del modelo teocrático. Desde el punto de vista de la Bula, el hombre espiritual juzga acerca de todas las cosas, mientras él mismo no es juzgado por nadie (*spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur*⁷), una versión análoga a aquella según la cual el Papa no puede ser juzgado por nadie (*papa a nemine iudicatur*). La intersección entre los mundos, entre tiempo y eternidad, es conferida al cuidado del soberano teocrático, a nadie más, ni siquiera a la constitución de una comunidad que obra políticamente sobre sí misma. La *Unam Sanctam* era una apoteosis del hombre espiritual, medida y juez de todas las cosas⁸. Mas ahora, en la obra de este hijo de perdición y fruto de maldición⁹, “el primer pensador rigurosamente laico”¹⁰, Marsilio de Padua, el pueblo es una instancia iurisgenerativa; la voluntad del pueblo es “autógena”¹¹, porque la *universitas civium* se convierte en lo sucesivo “en el portador ilimitado y único del poder”¹². La plenitud de poder “pertenece al pueblo”¹³, al *legislator humanus*, el cual no tiene otra figura de autoridad por encima de sí. La unidad de la soberanía se logra en la política marsiliana alrededor de la voluntad del pueblo¹⁴.

El contencioso de Bonifacio VIII contra el rey Felipe el Hermoso¹⁵ indica expresamente “que es necesario para la salud eterna creer que toda humana criatura se ha

⁷ Cfr. Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 205.

⁸ Cfr. Ullmann, Walter, *Individuo e società nel Medioevo*, Bari, Laterza & Figli, 1974, p. 109.

⁹ Cfr. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, 3ª ed., Barcelona, Ariel, 1994, p. 167.

¹⁰ García-Pelayo, M., *op. cit.*, p. 224.

¹¹ Ullmann, W., *Principios de...*, *op. cit.* p. 267.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. Mairet, Gérard, “La génesis del Estado laico: de Marsilio de Padua a Luis XV”. En: François Châtelet, François y Mairet, Gérard, *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 2008, pp. 404-405.

¹⁵ Sin rodeos, la controversia histórica para la obtención de la paz fue el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso: el gran escándalo para la paz y la tranquilidad de los fieles “... se mostró por la experiencia, maestra de las cosas, cuando Bonifacio VIII, Papa romano, intentó excomulgar a Felipe el Hermoso, rey católico de los franceses de clara memoria, y someter su reino y sus súbditos al entredicho de los sagrados oficios, con la protesta del dicho rey contra una invención fantástica escrita con el título: *Una santa iglesia católica*, promulgada por el dicho Bonifacio, o por él con su círculo de cardenales, que contenía entre otras cosas, o mejor, concluía con la afirmación de que todos los príncipes del mundo, comunidades y personas particulares estaban sometidos al Papa romano con jurisdicción coactiva”. Esta tempestad, objeto Marsilio, “fuente de grandes cismas y de peligros para los fieles, hay que cortarla de raíz”. Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989, II, XXI, 9, p. 371. En adelante el libro se abreviará con las siglas DP.

de someter al romano Pontífice bajo jurisdicción coactiva”¹⁶. Sólo la calamidad social puede insertarse al interior de un reino presidido por más de una figura gubernativa. La pretensión del Pontífice romano radica en vindicar que la plenitud de poder le fue conferida por Cristo, de manera que la Iglesia histórica termina por ocupar las competencias que Aristóteles ha reservado a la autonomía ciudadana. Por un lado, el apetito desmedido de bienes temporales de parte del *Sacerdotium* es causa incontrovertible de la discordia civil¹⁷, pero, por otro lado, la particular lectura que ese mismo *Sacerdotium* hace del poder conferido divinamente impide, obstaculiza y detiene el oficio propio de la *pars principans* de la ciudad, la parte gobernante, es decir, aquella encargada de dar impulso ejecutivo a lo ordenado por la voluntad en las leyes. Con ello, a partir de la escisión del principio de la potestad, se ha introducido en las entrañas del reino itálico el germen de la intranquilidad, dimanando de allí, como corolario final, asevera Marsilio, “la disolución de las comunidades políticas y ciudades italianas”¹⁸.

La vida plena dentro del Estado supone que la noción de soberanía deslice desde la dimensión teocéntrica hacia un referente antropocéntrico. Desde este momento, “la ley es hecha, no concedida, y se origina en la comunidad de ciudadanos”¹⁹. Como la plenitud de poder a la que Marsilio adhiere pertenecerá en lo sucesivo al pueblo, [*plenitudo potestatis* definida como “aquella que, sin tope ninguno, es capaz de cualquier acto posible y de realizar voluntariamente cualquier cosa”²⁰, como el poder no sometido a la limitación de ley alguna²¹], entonces la *voluntas populi* se transforma en la figura productora de derecho. La voluntad expresada en la ley es el saber de una multitud que reflexiona sobre sí misma y coloca determinados fines como expresión del *bene vivere* buscado. La plenitud de poder, depositada en un nuevo titular, coincide con los actos legislativos por los cuales la colectividad se rige a sí misma. La función primaria de la plenitud de poder no es ejecutiva, sino legislativa, “la legislación y la política están íntimamente unidas, y hasta puede decirse que son una misma cosa. Así lo ilustra el empleo de la palabra (todavía poco utilizada)

¹⁶ DP, I, XIX, 10, p. 114.

¹⁷ Cfr. DP, III, I, p. 533.

¹⁸ DP, I, XIX, 12, p. 115.

¹⁹ Ullmann, W., *Principios de...*, op. cit., p. 266.

²⁰ DP, II, XXIII, 3, p. 396.

²¹ Cfr. DP, II, XXIII, 3, p. 398.

politizare (que ya hemos observado en Dante) dentro de los términos de su discusión acerca de la legislación. El acto de legislar da expresión al deseo natural de *bene vivere*²².

*Homo aristotelicus magis quam christianus*²³, Marsilio va a referirse a aquellos *finis duo* de los que hablaba Dante en su *Monarquía*, y que Kantorowicz explicita como un sistema de dos paraísos, el terrenal y el celestial. En el capítulo IV de la primera *dictio* del *Defensor Pacis* habla de los dos modos de vida del ser humano. Principio inserto en la naturaleza, tanto los hombres como los animales en general desean aquello que preserva sus vidas y rechazan aquello que les resulta nocivo. Sin embargo, solamente uno de los modelos de vida, el “naturalista”, desarrollado dentro del horizonte temporal de vida, puede ser demostrado por los principios de la razón humana. La vida buena, entendida dentro de los límites temporales, ha sido el objeto de la reflexión filosófica; la otra, aun siendo más digna, escapa a las facultades de la razón humana. La *polis* es natural en este sentido, como un impulso inscrito dentro de los hombres para conseguir la realización de sus propósitos más elevados: ser un hombre es conducirse al interior de una *polis*, a saber, vivir políticamente, en medio de unas ineludibles prácticas comunicativas²⁴. “El vivir mismo y el bien vivir es conveniente al hombre de dos modos, uno temporal o intramundano, otro eterno, o como se acostumbra a decir, celeste. Y porque este segundo modo de vivir, a saber, el eterno, no lo pudo persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas, por eso no se cuidaron de legarnos aquellas cosas que se hacen en fuerza de ese modo. Pero del vivir y del bien vivir o de la vida buena según el primer modo, el terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración casi perfecto”²⁵. La vida buena, para Marsilio, sólo puede lograrse dentro de un ámbito de sociabilidad que denomina “comunidad civil”²⁶. Separadas las jurisdicciones por obra de Cristo, no queda más remedio que desarrollar las potencias y virtudes de la dimensión temporal. En esto consiste el “antidualismo”²⁷ de

²² Ullmann, W., *Principios...*, *op. cit.*, p. 267.

²³ Es el cargo que Albertus Pighius enrostra a Marsilio, puesto que el antipapalismo del autor del *Defensor Pacis* estaría firmemente enraizado en una deificación de las enseñanzas de Aristóteles. Citado por Nederman, Cary, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1995, p. 29.

²⁴ Cfr. DP, I, IV, 2, p. 15.

²⁵ DP, I, IV, 3, p. 15.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Bayona, Bernardo, “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada”. En: *Foro Interno*, 2007, 7, p. 20.

Marsilio. Ello deriva en la máxima concentración o unificación del poder en la potestad civil, desarticulando la “infernial” maquinaria teocrática que obsta el desarrollo de la *physis* humana. Se denomina a esta coagulación unipolar del poder civil “monismo estatal”²⁸. En toda comunidad política “la autoridad fundamental no es el gobierno o la parte gobernante, sino el legislador humano, y éste es el pueblo, la totalidad del cuerpo ciudadano. Para expresar esto en el lenguaje de Rousseau, Marsilio afirma que el único soberano legítimo es el pueblo, pero que hay que diferenciar al soberano del gobierno”²⁹.

El proceso de desencantamiento del mundo se encuentra en desarrollo. Marsilio descarta los privilegios de una casta hierocrática que desea asumir competencias inadmisibles. No es la sociedad todavía presa de un nominalismo absoluto, puesto que el orden corporativo, y el modelo organicista que está en su base, permiten apreciar un orden estricto al interior de la estructura civil. Las partes cumplen funciones específicas, mas ordenadas dentro de una totalidad atravesada por una jerarquización de los mismos oficios. A más de eso, la visión teleológica del cosmos no ha sido todavía desincorporada del régimen de las causas y los efectos, de manera que las mociones del organismo se dirigen hacia su plenitud. Lo que sí ha sido podado en el horizonte marsiliano es la santificación de una de las partes componentes de la ciudad: en términos políticos, el sacerdocio no posee ya potestad alguna. El *Sacerdotium* es sólo una parte de la ciudad, todavía una parte importante de ella, pues la lengua cristiana sigue hablando no menos del amor que del miedo como fórmula de control social en la conquista de la paz. La reivindicación de la vida cotidiana contiene un “impulso antielitista”³⁰, que ha echado por tierra ciertas formas de *Bindung*, de ataduras al pasado, esos “modos de existencia presuntamente superiores, ya sea en la Iglesia (las vocaciones monásticas) o en el mundo (la ética heredada de la antigüedad que sitúa la contemplación por encima de la existencia productiva)”³¹.

III. El populismo de Marsilio (rol fundacional de la *voluntas populi*)

El populismo de Marsilio, ora en lo político, ora en lo eclesiástico, es radical, pues en la Iglesia es menester apoyarse en el pueblo mismo, en el legislador humano o en la

²⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁹ Strauss, L., *op. cit.*, p. 272.

³⁰ Taylor, Charles, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 67.

³¹ *Ibid.*, p. 93.

multitud de fieles: es a éstos, mediante el consenso³², a quienes toca la elección de las personas que han de ser promovidas en la Santa Casa; ordena el obispo, pero elige el pueblo, *eligat populus, ordinet episcopus*³³. En la propuesta marsiliana, la inversión de la organización sociopolítica no liquida de un solo trazo el registro religioso que ha sido la base del orden hasta entonces imperante, pero sí se ha producido un profundo cambio de énfasis: la sociedad no es concebida como dispuesta hacia un fin religioso o sobrenatural, antes bien, a la religión cristiana se le permite florecer para los fines seculares de la comunidad civil. Así, la sociedad humana de Marsilio sería una inversión completa de la sociedad cristiana. Si los papalistas resuelven que el rol del poder es el de servir de *instrumentum papae*, Marsilio destaca repetidamente que el Sacerdocio no es sino *instrumentum imperii*. Contra las tesis de Egidio Romano, favorables a la autoridad pontificia, a la cual se subordina la autoridad civil, Marsilio desarrolla la doctrina que, en el *Defensor pacis*, derivará en un expediente derogatorio de todo primado del poder religioso.

Al someterse a los poderes temporales, Cristo y los apóstoles han abdicado de su autoridad coactiva sobre las cosas de este mundo. La existencia del Papa no ha de ser adosada a ningún género de poder coercitivo, más bien apenas posee una autoridad

³² A juicio de Maglio, con quien coincidimos plenamente, el consenso de los *cives/subditi* es la condición de legitimidad de un gobierno, asegurando así la unidad constitucional. La centralidad del consenso que da lugar a una sociedad política organizada no puede no hacer pensar en la doctrina del contrato social dentro del ámbito del iusnaturalismo moderno. Es la actividad legislativa de la *universitas civium*, distinta de la *pars principans* o parte gobernante, la que cuenta principalmente y da significado a la sociedad política. Añade Maglio: aunque es prematuro hablar de Estado en sentido moderno, es arduo negar que en el pensamiento de Marsilio emerge una primera idea del origen de la soberanía, cuyo elemento esencial es la voluntad o el consenso de los ciudadanos (cfr. Maglio, Gianfranco, *Autonomia della città dell'uomo e religione in Marsilio da Padova*, Verona, Il Segno dei Gabrielli, 2003, pp. 64-66). Pero si es la voluntad o el consenso de los ciudadanos aquello que comienza a privar en la autonomizada vida pública, entonces parece llevar razón Nederman al realizar una lectura "separatriz" entre el naturalismo cívico de Aristóteles y el naturalismo de Marsilio, el cual poseería un carácter más débil que el del autor griego. Entre la internalidad de las mociones naturales y la externalidad de las artificiales existe una distancia que no puede ser salvada abstractamente para cumplir con la plasmación de los propósitos humanos. Vale decir, el *zoon politikon* aristotélico parece encadenado a unas cláusulas naturalistas que lo inclinan sin mayores sobresaltos a unos procesos asociativos en los que la misma humanidad encontrará su más cabal cumplimiento (es como si en la naturaleza estuviesen inevitablemente contenidas, *in nuce*, historia y cultura, esperando únicamente por un desarrollo ulterior). En Marsilio, dice Nederman, el *zoon politikon* debe incluir de toda necesidad el momento voluntario y la convención humana dentro de la dimensión política; como en la tradición cristiana la volición es tan importante como la razón, aquella le ayuda al ser humano a superar los meros límites de una naturaleza confiada solamente a los parámetros racionalistas. Más allá que la razón, la voluntad sigue encaminando al hombre a los fines que dan cierre a su actualidad como persona: más que naturalismo, el artificio que la voluntad encierra indica que la naturaleza humana se supera a sí misma en la creación de mecanismos de convivencia. El artificio tiene por finalidad, para decirlo en corto, en su fuente, la voluntad, el tremendo ejercicio de ayudar a la recreación de la naturaleza. Cfr. Nederman, C., *op. cit.*, p. 31.

³³ Cfr. DP, II, XVII, 10, p. 328.

admonitoria; “en buena regla, y aquí se ha querido ver el embrión de la idea moderna de soberanía, en un territorio dado no debiera existir más que una única autoridad de la que se derivaría por delegación todo poder coercitivo”³⁴. Incluso admitiendo que “el cuerpo se somete al alma, o lo irracional, totalmente o en un cierto modo al alma, o sea, a lo racional; concedido absolutamente que está sometido en cuanto a la perfección, no se sigue de ello que esté también sometido en cuanto a la jurisdicción...”³⁵. La perfección de una de las partes no implica, en el caso marsiliano, una necesaria jurisdicción coactiva sobre las partes menos perfectas de la ciudad. La conocida analogía que acompaña a la *plenitudo potestatis*, ésa de que el alma es al cuerpo como la Iglesia lo es al Estado, no se sostiene debido a las exigencias históricas de autonomizar el poder político, pues no es sólo la Iglesia la encargada de regir al alma, sino que ello es también incumbencia del poder temporal: la vida buena del *zoon politikon* sólo puede ser pensada desde la perspectiva de un alma que se autogobierna y delibera sobre los fines colectivos de su vida en comunidad; por lo tanto, la espiritualidad también entra en los dominios del reino temporal, a cuyo cuidado se encuentra el príncipe, el *regnum* o la *civitas*: “Porque aunque el alma se distinga del cuerpo, porque el alma no es el cuerpo, no se da un príncipe que no sea también en algún modo príncipe del alma, y a la inversa...”³⁶.

IV. *El legislator humanus: ¿pars valentior o universitas civium?*

Marsilio comunica al lector su misión histórica en el proceso de separación secular entre Iglesia y Estado, con el fin de pacificar y unificar a la sociedad. Retraer la razón de la fe derivará en un “secularismo anticristiano y antirreligioso a la vez”³⁷. Mientras menos un Estado se identifique con la defensa de unos bienes éticos y religiosos determinados, es más probable que las diferencias entre cosmovisiones no arribe a discriminaciones sectarias. En

³⁴ Forte Monge, Juan Manuel, “Maquiavelo antihierocrático y las fuentes del anticlericalismo italiano”. En: *Revista de Estudios Políticos*, No. 113, julio-septiembre 2001, p. 148. En su diatriba anticlerical, el florentino nos da noticia de una prognosis que, en pleno Renacimiento, es ya de vieja data: la Iglesia romana es la responsable de que Italia no haya logrado la tan deseada unificación, y haya permanecido durante tanto tiempo dividida. Italia no ha llegado a ser una República porque ha sido bloqueada constantemente por la mediación de la Iglesia Católica; pero, por otra parte, ésta tampoco ha concentrado las fuerzas necesarias para llevar a realidad la unificación exigida. El artículo de Forte examina tres posiciones, además de la de Maquiavelo, en torno al antihierocratismo italiano: las de Dante, Marsilio y Lorenzo Valla.

³⁵ DP, II, XXX, 1, pp. 522-523.

³⁶ DP, II, XXX, 1, p. 521.

³⁷ Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 3ª ed., México, FCE, 1996, p. 238.

el capítulo XIX del primer libro del *Defensor pacis*, al discutir la apetencia del sacerdocio por el principado, causa primordial de la intranquilidad de ciudades y reinos, se expone el contenido de una misión histórica y doctrinaria: ninguna mediación temporal debe subordinarse a la jurisdicción de la Iglesia, así como ninguna criatura humana, al contrario de lo que prescribe Bonifacio VIII, se ha de someter al Pontificado bajo la figura de la jurisdicción coactiva³⁸. El sacerdocio, con su nefasto influjo, ha atormentado al reino itálico, despachando de él la paz, obstaculizado la acción del emperador romano y prodigado la disolución de las ciudades y comunidades políticas de Italia. Esta adicción del Papado por los asuntos temporales es ilegítima, a juicio de Marsilio, como es ilegítima su pretensión de inmiscuirse en los cargos políticos de gobierno. En la comprensión teórico-política que Marsilio se reserva, la *plenitudo potestatis* religiosa es sencillamente abolida, dando pábulo a una laicización radical del poder y de la vida pública que todavía quedan contaminados con los restos del lenguaje político-jurídico del ámbito teocrático: la plenitud de poder es transferida a la *universitas civium*, o a la parte más valiosa del cuerpo completo de ciudadanos, su *pars valentior*. Como expresa Quillet, sólo con la obra de Marsilio, en el siglo XIV, la idea de representación vino a ocupar un lugar destacado en el pensamiento político³⁹. Marsilio, por consiguiente, al sustituir un cuerpo por otro en el asunto de la plenitud de poder, es decir, al desplazar al *Sacerdotium* por la *universitas civium*, no sólo encamina la política a sus originales fuentes profanas, sino que retoma la vía hacia la idea de representación en la figura de la parte prevalente o *valentior pars*, y hacia las de soberanía y legitimidad⁴⁰ mediante expedientes no teológicos. El consenso de los *cives* es la *conditio sine qua non* de la legitimidad del poder constituido. Por ello, la centralidad del

³⁸ Cfr. DP, I, XIX, 10, p. 114.

³⁹ Quillet, Jeannine, "Community, Counsel and Representation". En: J. H. Burns (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 558.

⁴⁰ Mairé puntualiza que Marsilio, en efecto, es el inventor de la potestad, no así de la soberanía, porque si bien la política profana ha liberado al príncipe de Dios, lo ha sometido a la voluntad del pueblo como único legislador. Pero éste, el pueblo legislador, no ejecuta la ley, no ejerce la autoridad. Todavía no entendemos el porqué exacto de esta restricción que Mairé impone a la noción de "soberanía" en el pensamiento marsiliano. Es cierto, el pueblo no ejecuta la ley, pero la crea, teniendo a su disposición un órgano ejecutivo encargado de implantarla, y bajo la cual él mismo cae. Más de acuerdo estamos con Mairé en la noción de "potestad" marsiliana: quiere caracterizar que en ella está su propio principio, que es poder absoluto, aunque aquí, en este contexto, "absoluto" no coincide con "tiránico". La diferencia entre el tirano y el príncipe soberano consiste en que aquél se dispensa de la legitimidad, mientras que éste considera su poder perfectamente legitimado. El príncipe legítimo no puede ser, nunca, un tirano. Cfr. Mairé, G., *op. cit.*, pp. 403-404.

consenso, la voluntad emergente constituidora de legitimidad, la gestación desde abajo de una sociedad organizada, no puede no hacer pensar en la doctrina iusnaturalista⁴¹.

V. *Lex : oculus ex multis oculis*

La complejidad de la organización política parece no poder resolverse en la unidad personal de una mente maestra que acumularía en sí la totalidad del saber legislativo. Se juzga mejor con muchos ojos que con apenas un par de ellos⁴². La ley, unidad de voluntades cimentadas y mediadas en la razón, es, como Marsilio lo escribe, “el ojo de muchos ojos, es decir, una comprensión cribada de muchas comprensiones”⁴³, la *lex est oculus ex multis oculis*. El gobierno es únicamente el *minister omnium* y se rige de acuerdo a unos cauces muy bien definidos que la voluntad de todos ha condensado en la misma ley. Los actos jurídicos brotan de la voluntad unificada de aquellos mismos que son sus destinatarios. El derecho es, de esta guisa, no el resultado místico de prescripciones divinas, sino de consultas numerosas, consensuadas y surgidas desde abajo. Ese mismo acto de autolegislación acaba con la antigua noción de súbdito: un súbdito no es sino una figura atada a una muda obediencia. La *sedes iustitiae* sufre, entonces, una determinante transferencia. Guardado antes en el corazón del Papado, el derecho va perdiendo este lugar tan distinguido; su residencia se encuentra ahora, más bien, en el pueblo mismo, o en su *valentior pars*. El pueblo consume su propia gloria en esta inversión de las fuentes de la legitimidad, por medio de ella se convierte en origen y destino del derecho, asimismo, controla el ejercicio de la *pars principans*, desdiviniza los preceptos que coactivamente regulan a una comunidad humana y desactiva los nexos entre poder y violencia, pues, supone Marsilio, en una dinámica autolegislativa “nadie se daña a sí mismo a sabiendas”⁴⁴.

Racionalidad y pacificación social son figuras equivalentes en el pensamiento de Marsilio. En la ley los individuos superan su pequeñez, internándose en la visión más amplia de la *communitas*: la ley supera los estrechos muros de la subjetividad particular, insertándose en una dinámica intersubjetiva. El certamen de subjetividades encuentra su justo equilibrio en un precepto que regula los actos humanos, estableciendo las debidas

⁴¹ Cfr. *ibid.* p. 65.

⁴² Cfr. *ibidem.*

⁴³ DP, I, XI, 3, p. 49.

⁴⁴ DP, I, XII, 5, p. 56.

correspondencias entre ellos. Por lo pronto, el espíritu laico del que habla Lagarde se expresa en la emergencia política de las formas comunales ya conocidas del Medioevo, regidas bajo fórmulas más o menos horizontales de convivencia⁴⁵, en las cuales se postulaban derechos y deberes recíprocamente entendidos. El equivalente humano del ojo de Dios no es sino esta totalidad social que pretende regirse a sí misma por medio de la ley, ella infunde vida al cuerpo público y es determinante en la autorrealización de la ciudadanía.

VI. Marsilio, ¿un decidido republicano, un radical-democrático? Vínculo entre universitas civium y valentior pars en la producción del derecho

Marsilio, “decididamente republicano”⁴⁶, “con toda la consistencia del radicalismo democrático”⁴⁷, determina los papeles a ser cumplidos tanto por la parte como por el todo, de cara al bien de la *civitas* o del *regnum*. Hay, en efecto, una “división del poder”⁴⁸ entre el *legislator humanus* y la *pars principans* que le obedece en términos ejecutivos. Como el gobernante o *pars principans* es menor al todo que lo contiene, la *voluntas populi* es la que mejor representa esa totalidad vinculada por las leyes que de ella emanan. Para que un

⁴⁵ En el Medioevo existieron numerosas asociaciones, uniones, corporaciones y comunidades que consideraban al individuo como un ser dotado de plenos derechos. En parte por razones de autoprotección, en parte por razones de asistencia mutua, en parte por motivos conexos a la consecución de fines particulares, estas asociaciones eran comunidades que garantizaban al individuo una seguridad que de otro modo les hubiese faltado. Lo importante es que los mismos miembros elegían a sus representantes y, sobre todo, establecían sus propios reglamentos y dirigían por sí mismos la propia vida. Nos encontramos de frente una organización que muestra todas las características del sistema ascendente de gobierno y del derecho, según el cual el poder originario reside en los miembros de la comunidad (igualdad, autogobierno, consenso). Esas comunidades no recibían el derecho, antes bien, lo creaban. El mismo derecho consuetudinario era una amenaza para la teoría descendente de gobierno: la vida común era regulada conforme a costumbres, usos y prácticas. En lo concerniente al derecho, el contrato feudal daba lugar a obligaciones recíprocas; con la *diffidatio* (quitar la confianza en el señor) podía desconocer el vasallo el contrato feudal si el señor no cumplía con sus deberes y se extralimitaba más allá de los vínculos contractuales. El derecho y la práctica feudal generaron la conciencia de ciertos derechos fundamentales del individuo, así como la conciencia progresiva de que es de la voluntad del pueblo de donde brota el derecho. Asimismo, el rey cumplía con un doble orden de funciones, la teocrática y la feudal; como teócrata contaba sólo su voluntad, pero como figura feudal entablaba relaciones contractuales con sus vasallos. Al ser de esta guisa una criatura anfibia, en una de sus funciones no se encontraba por encima del reino, sino que era miembro de la sociedad feudal. En este orden de ideas, y siguiendo a Bloch, Ullmann indica que la mayor herencia que el feudalismo ha dejado a las sociedades modernas es la importancia dada a la idea del contrato político. El sistema feudal favoreció la eclosión de la libertad individual, entendido este proceso como una “horizontalización” progresiva de las relaciones de dominio. Cfr. Ullmann, W., *Individuo e...*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁶ Von Gierke, O., *op. cit.*, p. 166

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

gobierno no cuente con la calificación de “viciado”, Marsilio propone que la causa eficiente⁴⁹ de la *civitas* sea la voluntad de los ciudadanos expresada jurídicamente. El legislador es así *causa efficiens*, instituyente y determinante de los oficios o partes de la ciudad⁵⁰, encargado de “engendrar la forma”⁵¹ que rige todos los actos civiles o de dar a la luz la ley. Pero el asunto no queda allí, en esa mera delimitación formal o jurídica. Marsilio señala que a la misma totalidad compete determinar la materia de esta forma, el sujeto a cargo del cual estará la disposición de los actos civiles, y que no es otra que la parte gobernante⁵², causa instrumental de las disposiciones jurídicas del legislador. Al dividirse el poder, aunque la soberanía se la reserve el legislativo, no queda más remedio que dividir el trabajo en la administración de la *civitas*. La idea es la limitación del poder del gobierno, pero también la correcta administración y ejecución de lo que el legislador dispone. Por otra parte, la *universitas civium* no puede encargarse de las funciones administrativas, pues las diversas partes u oficios no deben ser distraídas de las labores que también son fundamentales para mantener la totalidad política. La voluntad del pueblo articula el universo estatal y las relaciones de sus miembros, reduce *ad unum* la multiplicidad reinante y, “ante todo, instituye el oficio de gobernante para el cuidado de los asuntos de gobierno que la *universa communitas* no puede asumir por sí misma”⁵³. Por ello, entonces, el oficio gubernativo se desprende de los actos legislativos como una institución suya. Pueden valer en este punto, sorprendentemente coincidentes, en especial dada la lejanía histórica entre Marsilio y el ginebrino, las palabras que Cassirer reserva a Rousseau relativas al poder soberano en su vínculo con el poder de gobierno. Éste no puede “... cancelar ni menguar la soberanía del pueblo, que es la expresión adecuada y el único soporte y titular de la voluntad general, porque el poder de gobierno es jurídico en la medida que lo recibe del pueblo y es confirmado por él. En el momento en que se extingue este mandato de la voluntad general, el poder del gobierno que, por su naturaleza, no tiene más que una significación administrativa, pierde toda pretensión jurídica.”⁵⁴

⁴⁹ Cfr. DP, I, VIII, 1, p. 32.

⁵⁰ Cfr. DP, I, XV, 4, p. 75.

⁵¹ DP, I, XV, 3, p. 74.

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ Von Gierke, O., *op. cit.*, p. 166.

⁵⁴ Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, 3ª. ed., México, FCE, 1981, p. 293.

¿El legislador equivale a la *universitas civium* o, más bien, a la *valentior pars*? ¿Cómo se determina una mayoría cualitativa, a diferencia de la meramente cuantitativa?

Ullmann no puede despejar la incógnita al referirse a este especial tipo de mayoría⁵⁵; para Quillet la *valentior pars* puede ser tanto cualitativa como cuantitativa, aunque el aspecto cuantitativo no se identifica simplemente con el más amplio número de ciudadanos; Maglio indica que la delimitación hecha por Marsilio dentro de la *universitas civium*, que engendra a la parte prevalente, no ha hecho sino traer dificultades a los intérpretes⁵⁶; según la opinión de Lee, cuantitativo y cualitativo coinciden en el pensamiento de Marsilio, es decir, la *valentior pars* tiene tanto un carácter cuantitativo como cualitativo, que la hace casi idéntica al cuerpo entero de ciudadanos⁵⁷; por su parte, Sabine piensa que la *pars valentior* no es una mayoría numérica, sino cualitativa⁵⁸; Martínez Gómez observa que la *valentior pars* tiene la autoridad de la totalidad de ciudadanos⁵⁹, juzgando algunos que eso “imprime un criterio selectivo, cuasi aristocrático, a las audacias populistas o democráticas de Marsilio”⁶⁰; Maiolo argumenta que la característica más importante de la *valentior pars* “is a certain degree of vagueness inherent in it”⁶¹; por último, Copleston señala que la primera causa eficiente de la ley es el pueblo, pero que éste no se identifica necesariamente con la mayoría numérica⁶².

Poco consenso hay entre los intérpretes acerca de la naturaleza de la parte prevalente de la *civitas*. Vemos, por una parte, que hay explícitas manifestaciones en torno a una primera restricción cualitativa del universo compuesto por la comunidad civil, y en este asunto Marsilio no se anda por las ramas: la delimitación de los participantes excluye de la condición de ciudadanos a niños, esclavos, forasteros y mujeres⁶³. Luego ofrece al lector una segunda restricción: los tardos de nacimiento no integran esta *pars valentior*, debido a su incapacidad para llevar a efecto procesos deliberativos. Sin embargo, Marsilio no se

⁵⁵ Cfr. Ullmann, W., *Principios de...*, *op. cit.*, p. 279, nota 137.

⁵⁶ Cfr. Maglio, G., *op. cit.*, p. 67.

⁵⁷ Cfr. Lee, Hwa-Yong, *Political Representation in the Later Middle Ages: Marsilius in Context*, New York, Peter Lang Publishing, 2008, p. 122.

⁵⁸ Sabine, G. H., *op. cit.*, p. 240.

⁵⁹ *Op.cit.*, p. XXIII.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Maiolo, Francesco, *Medieval Sovereignty: Marsilius of Padua and Bartolus of Saxoferrato*, Amsterdam, Eburon Academic Publishers, 2007, p. 211.

⁶² Cfr. Copleston, F., *Historia de...*, *op. cit.*, p. 171.

⁶³ Cfr. DP, I, XII, 4, p. 55.

detiene aquí, más bien para mientes en la calificación de las personas en la elaboración de las leyes futuras encargadas de distribuir las cargas entre los ciudadanos, o entre las partes de la *civitas*. Para Marsilio “... es conveniente y sobre manera (*sic*) útil que las reglas, leyes futuras y estatutos de lo justo, útil y nocivo, lo que toca a las cargas comunes y cosas semejantes, el buscarlas o descubrirlas y examinarlas, se encomiende a los prudentes y expertos por la totalidad de los ciudadanos, de modo que, o bien separadamente, por cada una de las primeras partes de la ciudad, enumeradas en el V de esta Parte, párrafo 1, según la proporción de cada una, se elijan algunos, o bien por todos los ciudadanos congregados juntamente se seleccionen los varones expertos y prudentes predichos”⁶⁴.

Para que la legislación no derive en simple privilegio de grupos minoritarios u oligárquicos al interior de la *universitas civium*, la exclusión de muchos no tendrá la última palabra en la producción de la ley. Escribe Marsilio: “Pero encontradas y diligentemente examinadas tales reglas, futuras leyes, deben ser propuestas en la asamblea de todos los ciudadanos reunidos para su aprobación o reprobación, de forma que si a alguno de ellos le pareciere que hay algo que añadir, quitar, mudar o totalmente reprobado, pueda decirlo, porque por aquí podrá la ley más útilmente ordenarse”⁶⁵. Prudentes y expertos descubren la ley, empero, ella debe ser traída ante los ojos del cuerpo de los ciudadanos para allí constituir su vinculante autorización final⁶⁶. Desde este punto de mira, la totalidad de los ciudadanos no aliena su poder soberano, pues por un lado discierne, en régimen representativo, quiénes han de ser delegados para la formulación de las leyes relativas al bienestar de la ciudad; pero por otro lado, una vez producida la ley, ella no comienza de inmediato su propia vida, sino que ha de ser consultada y aprobada por los miembros de la asamblea, la cual se halla integrada por la totalidad ciudadana, que constituye los *oculi* sociales, base discreta del *oculus ex multis oculis*. Las normas, en la perspectiva plural de los *multi oculi* “mejor se observarán y nadie podrá protestar contra ellas”⁶⁷.

Marsilio, para escapar al dilema multitud-vanguardia ordena en dos momentos la producción legislativa: la *pars valentior* es la parte representativa de la multitud, pero una vez que el lenguaje humano cobra la forma normativa del derecho, esa forma no se puede

⁶⁴ DP, I, XIII, 8, p. 65.

⁶⁵ DP, I, XIII, 8, p. 66.

⁶⁶ Lee, H.-Y., *op. cit.*, p. 114.

⁶⁷ DP, I, XIII, 8, p. 66.

retraer del dominio público. Totalidad (multitud) y parcialidad (expertos y prudentes) no se excluyen recíprocamente; en el pensamiento marsiliano, se reclaman mutuamente para establecer la paz social. La multitud no es neutralizada en los términos de una posible participación política, pues “la mayoría de los ciudadanos no es mala ni privada de discernimiento”⁶⁸; en la multitud, “cada uno será inferior a los que saben, pero todos juntos mejores o no inferiores”⁶⁹. Y añade: “... aunque la ley se pueda dar mejor por el sabio que por el menos docto, no se sigue, con todo, de ahí que sea mejor que se dé por solos los sabios que por toda la multitud de los ciudadanos, de la que forman parte también los predichos doctos. Pero la multitud reunida de todos ellos mejor puede discernir y querer lo común justo y útil que una cualquiera de sus partes, tomada a solas, por muy prudentes que sean sus miembros”⁷⁰.

VII. Coda-conclusión: ¿autosalvación del mundo profano?

Luis de Baviera es el destinatario del *Defensor Pacis*. Todo el camino teórico anterior está enfocado hacia el objetivo de delimitar el poder y eliminar la dualidad de potestades dentro del mundo medieval. La jurisdicción que el Papado en ese entonces usurpa es reabsorbida totalmente en el poder temporal de los Emperadores o Príncipes, aún más, la realidad eclesiástica no es una instancia autónoma dentro de los regímenes estatales, sino que encuentra su justificación en los límites que estos mismos regímenes le imponen. Como no pueden coexistir dos cabezas supremas de gobierno⁷¹, Marsilio ha decidido crucificar al Papado en lo concerniente al poder temporal, aunque conserve para sí la *potestas clavium*. Ahora, la dimensión secular se salva a sí misma, por así decirlo, en la autooptimización de los vínculos sociopolíticos de sus miembros. Y aunque este fin, como afirma prudencialmente Marsilio en las postrimerías del *Defensor*⁷², se disponga para avanzar hacia la felicidad eterna, la suerte de la religión está echada.

La plenitud de potestad, en cuanto al tema del *bene vivere* humano, desliza hacia el pueblo o hacia su parte prevalente. Al invertir la fuente legítima de la soberanía, Marsilio no ha hecho sino deponer los privilegios del *Sacerdotium*. A los efectos de la

⁶⁸ DP, I, XIII, 3, p. 61.

⁶⁹ DP, I, XIII, 4, p. 63.

⁷⁰ DP, I, XIII, 6, p. 64.

⁷¹ Cfr. Martínez Gómez, L., *op. cit.*, p. XXIV.

⁷² Cfr. DP, III, III, p. 542.

autoorganización política no existe sino el *legislator humanus*. De una buena vez, en suma, la reconquistada soberanía del hombre tiene que habérselas con su mundo, dispensándose entonces de los textos de la autoridad divina o de los legajos aportados por la tradición. Son sólo las reglas de los actos humanos, las leyes, y su cumplimiento lo fundamental para la actualidad de la paz o tranquilidad civil⁷³. El *ius coactivum* y el *legislator humanus* no son sino elementos de esa construcción normativa que tiene en su base el perturbador conflicto que Marsilio querría disipar en el norte italiano. Marsilio desea abonar las tierras profanas con el fin de que el primado de la ley impida a cualquiera en la comunidad, incluso al gobernante, hacer algo en contra o al margen de lo que las leyes permiten⁷⁴. Por aquí corre la esperanza (o la nostalgia) de que, en medio de tantos *oculi*, custodios de sí mismos y garantes de la salvación de su propio mundo, la injusticia no tendrá la última palabra.

⁷³ Cfr. DP, III, III, p. 541.

⁷⁴ Cfr. DP, III, III, p. 542.